

LOS OTROS REBELDES NOVOHISPANOS

Imaginarios, discursos y cultura política
de la subversión y la resistencia

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO
(COORDINADOR)



Nota
El regimiento se formó nueva mente de orden de S.M. en 10 de Noviembre de 1767 por el S.^o D.^o Christobal de Zayas y Moscoso Mariscal de Campo de los R.^{os} Ejercitos Gobernador, y Capitan Gen.^l de esta Provincia. Las figuras representan el uniforme q^{ue} usan y se hallan vestidos siendo el Genero de Coleta, y la Gorra Canana y Botin de Cuero.

LOS OTROS REBELDES NOVOHISPANOS

Imaginarios, discursos y cultura política
de la subversión y la resistencia

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO
(COORDINADOR)



Los otros rebeldes novohispanos. Imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia

Ficha catalográfica de la versión impresa

972.023

O88

Los otros rebeldes novohispanos. Imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia / Carlos Rubén Ruiz Medrano, coordinador. — 1ª edición. — San Luis Potosí, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2015.

232 páginas; 23 cm. — (Colección Investigaciones)

Incluye bibliografía al final de cada capítulo

ISBN: 978-607-9401-61-0

1.- México — Historia — Virreinato, 1535-1821 2.- Revoluciones — México — Historia — Virreinato, 1535-1821 3.- Motines — México — Historia — Virreinato, 1535-1821 4.- Indios de México — Guerras 5.- España — Colonias — América — Administración I.- Ruiz Medrano, Carlos Rubén, coordinador II. s

Diseño de portada: Natalia Rojas Nieto

Primera edición en formato impreso, 2015

Primera edición en formato digital, 2016

D.R. © El Colegio de San Luis

Parque de Macul 155

Colinas del Parque

San Luis Potosí, S.L.P., 78299

www.colsan.edu.mx

ISBN edición impresa: 978-607-9401-61-0

E-ISBN edición digital: 978-607-9401-82-5

Realización del ebook: Ediciones y gráficos EÓN, SA de CV

Hecho en México / Made in Mexico

COLECCIÓN INVESTIGACIONES

LOS OTROS REBELDES
NOVOHISPANOS. IMAGINARIOS,
DISCURSOS Y CULTURA POLÍTICA
DE LA SUBVERSIÓN Y LA
RESISTENCIA

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO
(COORDINADOR)



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

Índice

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Jose Alfredo Rangel Silva

CAPÍTULO 1

“TENÍAN LA TIERRA CARTEADA”: TRANSFERENCIAS E HIBRIDACIÓN EN UNA REBELIÓN MAYA DE FINALES DEL SIGLO XVI

Caroline Cunill

CAPÍTULO 2

LA RESISTENCIA DE LOS PAMES DE LA DIVINA PASTORA, RIOVERDE, SAN LUIS POTOSÍ. SIGLO XVIII

Jose Alfredo Rangel Silva

CAPÍTULO 3.

“ENTIENDAN QUE DESOBEDECEN”: ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA DE LA POBLACIÓN INDÍGENA MICHOACANA ANTE LA COACCIÓN PARA EL TRABAJO EN LAS MINAS

María Concepción Gavira Márquez

CAPÍTULO 4.

POLÍTICA DE FRONTERA EN NUEVO SANTANDER: ESCENARIO DE LAS ESTRATEGIAS NATIVAS, 1748-1796

Fernando Olvera Charles

CAPÍTULO 5.

REYES REBELDES: ANHELOS MONARQUISTAS Y CULTURA POLÍTICA EN LA NUEVA ESPAÑA, 1537-1802

Natalia Silva Prada

CAPÍTULO 6

EL REY MARIANO Y EL IMAGINARIO POPULAR POLÍTICO NOVOHISPANO

Carlos Rubén Ruiz Medrano

INTRODUCCIÓN

JOSE ALFREDO RANGEL SILVA

El Colegio de San Luis

Analizar las sociedades coloniales siempre es un ejercicio arduo, pero por demás atractivo para historiadores y antropólogos. Para los historiadores el pasado colonial novohispano es un imán y un reto analítico como pocos. Estudiar una sociedad a una distancia de casi cinco siglos, que vivía dentro de parámetros socioculturales y políticos muy diferentes de los nuestros y en la cual coexistían diversos grupos ahora desaparecidos no deja de tener su atractivo y su dificultad. Una de las muchas formas posibles de analizar el mundo novohispano es por medio de los movimientos de resistencia, de conspiración y de rebelión que hubo a lo largo de tres siglos de dominio español. Hace tiempo predominaba la idea de que muchos de los movimientos rebeldes, insurrecciones, motines, etcétera eran situaciones espontáneas y no premeditadas, producto de un momento de crisis tras el cual las cosas volvían a su normalidad. Ahora entendemos que cualquier motín, resistencia, rebelión o insurrección de los grupos populares fueron empresas motivadas y conscientes.¹

En tal sentido, algunos han propuesto que las rebeliones o levantamientos campesinos e indígenas deben entenderse en el contexto de las relaciones entre sociedades locales subordinadas y las instituciones del poder colonial,² así que deberían existir ciertas condiciones necesarias “aunque no suficientes” para poder entenderlas: la conciencia de agravios entre los insurrectos (por asuntos como despojos de tierras o pesados tributos, rentas o impuestos), la imputación de tales agravios a las injusticias de los dominantes y la creencia de que las cosas cambiarán por la acción violenta de los subordinados. Este tipo de explicaciones esquemáticas no permite incluir asuntos como las ideologías, los imaginarios y la acción discursiva sino como resultados de la primera

condición.

Los movimientos populares novohispanos pueden ubicarse como procesos de resistencia en un contexto colonial o de dominación, o bien como movimientos sociales enmarcados por una sociedad de antiguo régimen. Estaban integrados por indígenas, negros, mulatos, castas, nutridos por jornaleros y labradores, trabajadores mineros, esclavos y sirvientes, etcétera; encabezados por gobernadores indígenas, por alcaldes, por cabecillas, por fiscales de la Iglesia, por nativos de África o por personajes *pintorescos*, por decirlo de una manera.

Como se puede ver en los trabajos reunidos en este volumen, existieron diversos movimientos que cuestionaron la dominación y el orden colonial, y que buscaron atemperarlo, encontrar resquicios de negociación, de supervivencia personal y colectiva e incluso encontraron cómo hallarle provecho. Sus protagonistas aspiraban a la sobrevivencia, a la autonomía social, cuando no política; y en los casos extremos, a la transformación total del orden o a su completa subversión. Esa riqueza de significados, de formas, de características, de objetivos es la que nos permite captar las múltiples perspectivas de los grupos populares, los subalternos si se les quiere ver de esa forma, o los de abajo simplemente. Nos permite, desde este siglo XXI, descubrir que aquellos movimientos no siempre se debían a una precaria situación económica, o a una explotación insostenible o a cualquier posible causa que supongamos lógica o válida. Los imaginarios, las culturas políticas, los discursos podían tener un peso muy importante en la creación y definición de un movimiento, en sus reivindicaciones y en sus aspiraciones. Así, es posible percibir en la documentación que nos ha llegado de aquellas épocas algunas referencias al pasado prehispánico, así como al mundo mítico africano o a las aspiraciones místicas, milenaristas y mesiánicas, todas como testimonios fragmentados y ocultos entre las líneas de los procesos judiciales e inquisitoriales. Pero también es imposible ignorar que tales referencias se enmarcaban en la cultura novohispana; es decir, ya no eran ni prehispánicas, ni africanas ni europeas; eran manifestaciones novohispanas.

La colección de investigaciones aquí reunida contribuye al análisis de los procesos sociales novohispanos que podemos llamar de resistencia, si bien una descripción más exacta nos da cuenta de que tales movimientos abarcan una amplia gama de formas utilizadas por los actores para enfrentar sus realidades. Así, encontramos rebeliones contra el dominio español, conspiraciones para la

rebelión, alzamientos indígenas para escapar del control europeo, desobediencias conscientes y colectivas, apelaciones de protección a figuras y autoridades indígenas de prestigio, utopías rebeldes de transformación social, política y religiosa, e incluso insurrecciones de tipo político moderno.

El primer capítulo, de la autoría de Caroline Cunill, “‘Tenía la tierra carteadá’: transferencias e hibridación en una rebelión maya de finales del siglo xvi”, propone analizar los discursos subversivos de las comunidades indígenas mayas de finales del siglo xvi. A más de medio siglo de la Conquista, encontramos una conspiración en la península de Yucatán para expulsar a los europeos y restaurar un reino indígena. Sin embargo, esta primera impresión no nos debe engañar, pues no se trataba de un regreso al mundo prehispánico sino de un intento por acabar el dominio español con base en las mismas formas legales europeas. Se trataba de la reinterpretación de conceptos hispanos como rey, juez, provisiones reales, etcétera, para legitimar un movimiento indígena. Incluso el maya escrito en las fuentes, de donde se rescata aquel discurso rebelde, aparece en caracteres latinos, como era de esperar, lo cual simboliza a la perfección el mundo novohispano donde se hibridaban formas, lenguajes, tradiciones e ideas, de tal forma que a nuestros ojos aparecen llenos de ambigüedades.

El segundo capítulo, “La resistencia de los pames de la Divina Pastora, Rioverde, San Luis Potosí. Siglo xviii”, de Jose Alfredo Rangel Silva, se enfoca en el análisis de una forma de resistencia de indios recién incorporados al mundo colonial; neófitos, se les decía. Los pames habían resistido más o menos la completa incorporación al control europeo durante unos 150 años, pero a mediados del siglo xviii eso ya fue imposible. Los capitanes españoles controlaron casi por completo la zona donde vivían los pames y los sometieron a sus designios. Sin embargo, sus líderes no dejaron de buscar formas de asegurar la supervivencia de los diferentes grupos dentro del esquema jurídico español. Lo peculiar del caso presentado es la apelación hecha por un gobernador prófugo a la ciudad de Tlaxcala, para que intercediera por él y por su gente delante del virrey. Así, aunque aquella resistencia no fue exitosa, podemos entrever algunas de las características de la cultura política que permeaba entre los grupos indígenas del norte.

El tercer capítulo, “‘Entiendan que desobedecen’: Estrategias de resistencia de la población indígena michoacana ante la coacción para el trabajo en las minas”, de María Concepción Gavira Márquez, también nos presenta las

diferentes formas en que las autoridades locales indígenas, esta vez en Michoacán, defendían a sus pueblos. El trabajo coaccionado en las minas de Guanajuato y en otras, que ha sido poco estudiado hasta ahora, nos permite entender que las autoridades españolas debían hacer usos de una y mil razones para conseguir trabajadores indígenas para las minas, y que las autoridades indígenas utilizaban todos los argumentos legales a su alcance para evitar en lo posible acatar las órdenes sobre el particular, aprovechando la posición conflictiva de la Corona española ante este tema: o fomentaba la minería, principal actividad económica del virreinato, o protegía a sus súbditos los indios, uno de sus deberes morales.

El cuarto capítulo, “Política de frontera en Nuevo Santander: escenario de las estrategias nativas, 1748-1796”, de Fernando Olvera Charles, constituye uno de los pocos estudios en torno a los mecanismos desarrollados por los indios de la frontera noreste para enfrentar la colonización novohispana en la segunda mitad del siglo XVIII. Desde los alzamientos que les permitían salir del control europeo por temporadas, para luego regresar si les convenía, pasando por la colaboración abierta en busca de beneficios personales y grupales, hasta el rechazo del control mediante robos, ataques y acciones subrepticias. Todo el conjunto permite al autor señalar que existió una política de frontera específica del Nuevo Santander. Tal vez podría ser una cultura política propia de aquella frontera, que derivase de la cultura política novohispana general.

El quinto capítulo, “Reyes rebeldes: anhelos monarquistas y cultura política en la Nueva España, 1537-1802”, de Natalia Silva Parada, repasa los diferentes movimientos rebeldes que pretendieron proclamar reyes en el mundo novohispano. Con base en un método comparativo que le permite revisar los antecedentes europeos, africanos y prehispánicos de los diferentes pretendientes a rey, el capítulo nos invita a reflexionar sobre las aspiraciones de cambio político detrás de aquellas utopías alternas que en el recuento general ya no resultan tan excepcionales como se creía. Al mismo tiempo, se percibe en varios de ellos el deseo de un cambio político real, “un intento de ruptura, un haz de modernidad”, en el que el anhelo de justicia se depositaba en el nuevo rey.

El último capítulo, “El rey Mariano y el imaginario popular político novohispano”, de Carlos Rubén Ruiz Medrano, nos muestra la forma en que se encontraba extendida en una amplia área del centro norte de la Nueva España la idea del cambio social y político; en especial, en poblaciones

indígenas. El episodio, ya estudiado por otros investigadores, deja ver un profundo sustrato político nutrido del corpus legal hispano, reinterpretado y utilizado así por los conspiradores. Este potencial subversivo tomó una forma concreta en la figura del rey indiano, a pesar de que el rey Mariano resultó ser una superchería, e ilustra en torno a la cultura política indígena a principios del siglo XIX. Podemos percibir aquí el despliegue de la figura del mítico rey tlaxcalteco, tantas veces mencionado en el siglo XVIII, que ya representaba el ideal político subversivo indígena, por lo menos en el centro norte de Nueva España, donde los tlaxcaltecas habían contribuido a la conquista, la pacificación y la colonización.

Sólo queda señalar que los diferentes movimientos populares estudiados en este volumen nos amplían la panorámica de las formas mediante las cuales los grupos dominados respondían a situaciones coloniales, cómo negociaban su inclusión en el orden político jurídico, como percibían tal dominación, y algunas de sus aspiraciones de justicia y también de libertad. Entendamos que esos valores de justicia y libertad tenían un contenido semántico y simbólico que difiere de lo que entendemos ahora bajo esos mismos términos. Sólo podemos entenderlo si logramos ubicarlos dentro de la cultura política de la época, la cual era conformada de manera cotidiana por cada grupo social.

Historiadores como E. P. Thompson y Ranahit Guha han impulsado esta perspectiva analítica que rescata la importancia de analizar las motivaciones sociales, económicas, simbólicas y políticas tras los movimientos sociales de los grupos dominados, subalternos o populares en contextos coloniales o de antiguo régimen. Sólo por dar unos ejemplos: R. Guha “La prosa de la contrainsurgencia”, en *Pasados poscoloniales*, editado por Saurabh Dube (México: El Colegio de México, 1999), 159-208; y E. P. Thompson, *Costumbres en común* (Barcelona: Crítica, 1995).

Consúltese, por ejemplo, Guillermo de la Peña, “Juan Pedro Viqueira: Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712”, *Historia Mexicana*⁴ (1999): 879-884.

CAPÍTULO 1

“TENÍAN LA TIERRA CARTEADA”: TRANSFERENCIAS E HIBRIDACIÓN EN UNA REBELIÓN MAYA DE FINALES DEL SIGLO XVI

CAROLINE CUNILL

Instituto de Investigaciones Históricas, unam^{1*}

RESUMEN

En este capítulo se analiza un intento de rebelión que lideró el maya Andrés Cocom en la provincia de Yucatán a finales del siglo XVI. El interés se centra en las características y en las modalidades de circulación del discurso subversivo reivindicado por los rebeldes. Por consiguiente, se hace especial hincapié en los fenómenos de transferencias e hibridación en juego en el cuestionamiento del orden hispano, pero también se estudia el discurso contrainsurgente elaborado por las autoridades coloniales, ya fueran éstas españolas o indígenas, y el papel desempeñado por la interpretación de las transferencias culturales en el proceso de criminalización de los rebeldes. En otras palabras, se trata de reflexionar sobre las dimensiones horizontal y vertical de una rebelión indígena del siglo XVI y sobre las construcciones discursivas a las que dio lugar este tipo de acontecimientos.

INTRODUCCIÓN

La resistencia maya al orden colonial tiene una larga y bien documentada historia en Yucatán. En efecto, desde la obra de Robert Chamberlain es sabido que los indígenas se opusieron de forma feroz a la invasión española, lo cual obligó a la familia Montejo a realizar varias entradas antes de asentarse de manera definitiva en la región al final de la década de 1540.² Como demostraron Jan de Vos, Grant Jones y Pedro Bracamonte y Sosa, en algunas regiones esta resistencia se mantuvo hasta finales del siglo XVII.³ Nancy Farriss, asimismo, amplió la definición de resistencia al incluir en ella tanto la supervivencia de la cultura maya en sus distintas dimensiones (organización

sociopolítica, cosmovisión, costumbres) como la huida endémica de indígenas a las zonas que permanecieron fuera del control hispano.⁴ Pero el concepto de rebelión es más específico que el de resistencia, puesto que el segundo se define como el esfuerzo por mantener cierta autonomía dentro del orden impuesto, mientras que el primero es la tentativa de subvertir el orden existente y sustituirlo por otro. Eso implica una redefinición del lugar que ocupa cada grupo en la sociedad y de las teorías que sustentan dicha organización. Aunque también existe una abundante literatura científica sobre este tema, como atestiguan las obras de Victoria Bricker, Robert Patch, Pedro Bracamonte y Sosa o Kevin Gosner, todavía se puede ahondar en el análisis de las rebeliones indígenas abordando la cuestión desde la perspectiva de la cultura política como lo plantea el coordinador del presente volumen.⁵

En este sentido, fomentar el diálogo, desde una metodología comparativa, con las investigaciones centradas en rebeliones que surgieron en Europa en la misma época acaso constituya un buen punto de partida.⁶ En un trabajo reciente, Ethelia Ruiz Medrano compara, por ejemplo, el castigo infligido al gobernador indígena rebelde don Carlos de Texcoco con el sufrido por los habitantes de la ciudad de Ghant que desafiaron la autoridad del emperador Carlos I en 1539. La autora señala que, en el mismo momento, el teólogo Francisco de Vitoria reflexionaba sobre la legitimidad de la conquista de América por la Corona española e insiste en la importancia de interrelacionar aquellos acontecimientos para entender a carta cabal su significación política, así como la respuesta que les dio Carlos I.⁷ En efecto, por mucho que la presencia de poblaciones desconocidas en América planteara un importante reto a la monarquía hispana, esta novedad no supuso una ruptura brutal con las tradiciones europeas existentes ya que éstas fueron incorporadas al pensamiento filosófico, a la doctrina teólogo-jurídica y al sistema sociopolítico del imperio hispano a partir de dichas tradiciones, de modo que gran parte de ambos continentes se rigieron a partir de un aparato conceptual y de normas jurídicas comunes.⁸ Los indígenas no fueron ajenos a este proceso de transferencia cultural ya que pronto utilizaron tanto las teorías como las instituciones hispanas y participaron en la vida política del imperio hispánico a partir el estatuto jurídico que les fue asignado, el cual, bien es cierto, limitaba su margen de negociación.⁹

Ahora bien, las rebeliones no constituyeron ninguna excepción a esta regla,

puesto que, en primer lugar, se puede argüir que fueron interpretadas por las autoridades coloniales con conceptos vigentes en la doctrina jurídica de la época; esto es, conforme al derecho penal. Cabe señalar que los actores indígenas que participaron en la represión de la rebelión también situaron sus acciones y sus discursos en el marco de la legalidad hispana, pero las transferencias también se encuentran tanto en la organización como en el discurso del rebelde Andrés Cocom, quien utilizó herramientas culturales de corte europeo para fines subversivos. Así pues, si bien no se niega la presencia de elementos autóctonos en la rebelión, se parte de la hipótesis de que el rechazo del orden colonial no implicó la reivindicación del regreso de conceptos prehispánicos, sino más bien la reinterpretación indígena de conceptos hispanos. En este sentido, este trabajo tiende a distanciarse de la tesis nativista que sirvió a menudo de marco interpretativo para analizar las rebeliones indígenas. En consecuencia, nos parece oportuno llevar a cabo el presente estudio valiéndose de los conceptos de transferencia, hibridación y resignificación tal como los definió Thomas Duve en un artículo reciente.¹⁰

ANÁLISIS DE LAS FUENTES DISPONIBLES

Ahora bien, ¿de qué fuentes disponemos para estudiar la rebelión de Andrés Cocom? En realidad, contamos con cinco probanzas de méritos y servicios elaboradas por algunos de los españoles y de los indígenas que participaron en la represión en 1589: la de Juan Vázquez de Andrada (1598), la del alcalde maya de Tenabo don Jorge Canul (1601), la del capitán Pedro Ochoa de Leguizamón (1605), la del alcalde ordinario de San Francisco de Campeche Francisco Sánchez Cerdán (1611) y la del Lic. Gaspar León de Salazar, teniente general de Yucatán en el momento de los hechos (1614).¹¹ No cabe duda de que la principal limitación que presentan estos documentos no sólo es la distancia cronológica que separa estos relatos de los hechos, sino el alejamiento con respecto al actor rebelde cuyo discurso se encuentra inmerso en una construcción narrativa ajena. En efecto, el objetivo de los autores de las citadas probanzas consistía en obtener mercedes reales tales como la exención de tributos para los indios o ayudas de costa para los españoles.¹² Pese a ello, estas fuentes permiten analizar el uso que hicieron las autoridades coloniales de las teorías jurídicas vigentes en la monarquía hispana para criminalizar a los

rebeldes. Además, el hecho de que sus autores ocuparan distintos lugares en la jerarquía administrativa (alcalde indígena, capitán, teniente de gobernador) posibilita un acercamiento múltiple a los mecanismos judiciales en juego en la detección, control y represión de la rebelión maya.

Asimismo, cabe notar que dos de las mencionadas probanzas cuentan con copias de documentos notariales originales que los peticionarios incluyeron con el fin de atestiguar la veracidad de sus declaraciones ante el Consejo de Indias. Así, pues, la probanza de don Jorge Canul contiene la denuncia que éste presentó ante los alcaldes ordinarios de Campeche para avisarles de sus sospechas acerca de la organización de rebelión indígena en la zona. Esta declaración fue traducida al castellano por el intérprete Diego de Vargas y consignada por escrito en dicho idioma por el escribano público Juan Bautista de Vega. El documento lleva las firmas del alcalde indígena, del escribano, de los alcaldes ordinarios Bernardino Gijón y Francisco Sánchez Cerdán, y de dos testigos españoles Antón Julián y Francisco Benítez.¹³ Es importante señalar que la denuncia fue presentada tan sólo una semana después de que don Jorge Canul se enterara de las juntas secretas y de las derramas convocadas por algunos principales del pueblo de Tenabo, de modo que constituye la narración más cercana a los hechos desde la perspectiva cronológica.

Por otro lado, la probanza del capitán Pedro Ochoa de Leguízamo cuenta con “un testimonio en relación de dos pleitos [...] que el licenciado León de Salazar, teniente general que fue de estas provincias de Antonio de Voz Mediano, gobernador de ellas, sustentó en Campeche contra Andrés Cocom y partícipes sobre el alzamiento que pretendían hacer con la sentencia que contra el dicho Andrés Cocom dio”.¹⁴ Se trata, por lo tanto, de un resumen del juicio criminal elaborado en 1604 por el entonces escribano de la ciudad de Mérida, Luis de Torres. Así pues, aunque el documento recibe el nombre de testimonio, su autor no fue testigo presencial de los hechos relatados, sino lector oficial del proceso criminal que permitió juzgar y condenar al rebelde. La primera persona del singular, el presente de indicativo y los deícticos —“doy fe”, “todo ello y otras cosas más largo consta del dicho proceso y autos que sobre ello se hicieron y fulminaron que está y queda en mi poder a que me remito”, “algunas cartas [...] que están en esta causa”— sitúan la narración en el espacio y la temporalidad del escribano. El término *parece*, reiterado varias veces a lo largo del testimonio, también remite a la intervención de tal

narrador.

Aun así, se trata de la fuente más cercana al juicio de 1589, documento que hasta la fecha no se pudo localizar en los archivos. Además, si bien el testimonio no se amolda a ningún formato judicial específico, cabe notar que contiene referencias precisas a distintos momentos del proceso tales como “cabeza de proceso, intérprete, información sumaria, testigos, defensor, se recibió la causa a prueba con cierto término, plenario juicio, tormento, sentencia, sentencia”. Estos términos aparecen en el orden seguido de como es tradicional en los juicios criminales, lo que indica que Luis de Torres trató de apegarse a cierta formalidad jurídica.¹⁵ Por último, conforme a la petición del capitán Leguízamo, Luis de Torres reprodujo la sentencia original sin intervenir en ella, lo que se colige por el uso de la expresión “del tenor siguiente”, que suele introducir copias de documentos originales. Así, en esta parte del testimonio, la primera persona y el presente ya no remiten al escribano, sino al teniente de gobernador y a los hechos que ocurrieron en Campeche en 1589. En consecuencia, estos documentos reflejan principalmente el proceso legal que condujo a la criminalización de los rebeldes mayas, ya que el registro de la rebelión de 1589 se hizo a través del punto de vista de las autoridades coloniales, ya fueran éstas indígenas o españolas. No obstante, una atenta lectura de aquellas narraciones mediatizadas permite acercarse tanto a la organización interna del movimiento rebelde como al mensaje subversivo difundido por sus principales integrantes.

BREVE RECONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS

En su denuncia, el alcalde de Tenabo, don Jorge Canul, declaró que el domingo 9 de abril de 1589 Alonso Ek le advirtió de que, por orden de Pedro Ek, algunos indios principales se estaban reuniendo y recogiendo dinero, granos de cacao y cera. Alertado por la noticia, don Jorge Canul hizo presentar ante sí a Pedro Ek, quien declaró que, junto con Lucas Ek y Francisco Pech, vecinos de Tenabo, y de Francisco Ek, natural de Tinum, había organizado una derrama para apoyar a Andrés Cocom, sin dar más detalles sobre los motivos que los movían a ello. El testigo añadió que había sido informado del asunto por una carta que les envió el yerno de Andrés Cocom desde el pueblo de Hocabá. En vista de ello, el alcalde maya mandó detener a las personas involucradas y confiscó tanto la mencionada misiva como todos los bienes que

se habían recolectado hasta aquel momento y que se encontraban en casa de Pedro Ek y de Juan Balam. Asimismo, envió cartas a los demás gobernadores indígenas de la zona para informarles del asunto y recomendarles que vigilaran a los vecinos de sus respectivos pueblos. Una vez terminadas aquellas gestiones, el 17 de abril don Jorge Canul se fue a la villa de Campeche para advertir a los alcaldes ordinarios Francisco Sánchez Cerdán y Bernardino Gijón de lo que estaba pasando. Como ya se ha dicho, su declaración fue traducida por Diego de Vargas y consignada por escrito por Juan Bautista de Vega. Por otro lado, el alcalde maya entregó a las autoridades hispanas la carta del yerno de Andrés Cocom que había interceptado en Tenabo. A partir de aquel momento fueron los alcaldes ordinarios de Campeche quienes se encargaron del caso, de modo que mandaron aprehender a Andrés Cocom y abrieron un juicio criminal en su contra.¹⁶

En realidad, las gestiones de don Jorge Canul corrieron parejas con las que emprendió en el mismo momento el corregidor de la provincia de Maní, Juan de Sanabria. Y es que parece que aquel oficial también se había enterado de las veleidades de rebelión de Andrés Cocom, quizá por medio de una denuncia, aunque los documentos no son específicos al respecto. Por consiguiente, al igual que el alcalde maya, el corregidor Juan de Sanabria realizó una información y dio aviso de ello al gobernador Antonio de Voz Mediano.¹⁷ Éste a su vez pidió a su teniente general que fuera a Campeche para averiguar los hechos y hacer justicia. Es por eso que el 21 de abril de 1589 el Lic. Gaspar León de Salazar se encontraba en Calkiní, donde inició un proceso criminal contra Andrés Cocom. Como era costumbre, el teniente mandó reunir las informaciones que habían redactado los alcaldes ordinarios de Campeche y el corregidor de Maní. Si las averiguaciones llevadas a cabo en Tenabo por don Jorge Canul no se insertaron en el nuevo juicio quizá es porque estas gestiones se realizaron de forma oral. En efecto, de consignarse por escrito, es de suponer que Gaspar León de Salazar las hubiese mandado traducir por el intérprete que nombró en aquella ocasión para traducir las declaraciones de testigos indígenas monolingües, así como las misivas en lengua maya que habían sido interceptadas. En consecuencia, sólo las pruebas materiales aportadas por don Jorge Canul, esto es, la carta confiscada a los cómplices de Andrés Cocom, fueron incluidas en la causa.

Así, pues, entre el 21 y el 29 de abril de 1589 el teniente Gaspar León de

Salazar condujo el juicio criminal contra Andrés Cocom de forma tradicional. En efecto, después de hacerse cabeza de proceso, donde se especificó de qué estaba acusado el rebelde, se interrogó a los testigos y se adjuntó en la causa las informaciones anteriores que tenían que ver con el caso; por otro lado, se nombró a un intérprete y a un defensor de indios que representara al acusado; el proceso incluyó tormento para que Andrés Cocom confesara quiénes habían sido sus cómplices; por último, el 29 de abril el teniente sentenció que Andrés Cocom fuera ahorcado y que Francisco Cocom, su presunto cómplice, recibiera cien azotes y realizara seis años de trabajo forzado en la obra de la catedral de Mérida. Cabe señalar que el asunto no se detuvo con aquellos castigos ejemplares. En efecto, en junio del mismo año el gobernador Antonio de Voz Mediano fue avisado por el gobernador maya de Homún de que algunos indígenas estaban “continuando los inducimientos que les hizo el dicho Andrés Cocom” y que pretendían alzarse. Por lo tanto, el gobernador de Yucatán dio comisión de juez receptor al escribano público de la ciudad de Mérida, Pedro Ortiz de Bocanegra, para que fuera al dicho pueblo y prosiguiera con las averiguaciones iniciadas por el gobernador indígena, lo que dio lugar a nuevas detenciones y castigos.¹⁸

En definitiva, se pueden distinguir tres etapas en el control y la represión de esta rebelión maya; cada una de ellas corresponde a un ámbito jurisdiccional distinto: entre el 9 y el 17 de abril de 1589 el caso es conducido como de pueblo de indios y en él sólo intervienen autoridades indígenas tales como el alcalde don Jorge Canul; del 17 al 21 de abril, los alcaldes ordinarios de Campeche, Bernardino Gijón y Francisco Sánchez Cerdán se hacen cargo del asunto; cabe señalar que esta fase se puede poner en paralelo con la intervención del corregidor de la provincia de Maní; finalmente, entre el 21 y el 29 de abril el teniente de gobernador se desplaza hasta Campeche y culmina el mecanismo de control y represión de la rebelión abriendo un juicio criminal en contra de Andrés Cocom; estas etapas se repiten en junio del mismo año cuando, avisado por el gobernador maya del pueblo de Homún, el gobernador de Yucatán decide mandar a un juez receptor a esa región para averiguar el caso y castigar a los inculpados. Así, queda claro que las autoridades indígenas ejercían jurisdicción sobre los pueblos de indios ya que tenían facultad para convocar testigos, confiscar pruebas materiales, detener a sospechosos y comunicarse con otros gobernadores mayas. Estos sucesos permiten entender

cómo las autoridades autóctonas interactuaban con otros representantes de la monarquía hispana y cómo se imbricaban las jurisdicciones al ser reutilizadas las informaciones brindadas por los indígenas en nuevos procesos judiciales.¹⁹

COMUNICACIÓN EPISTOLAR ENTRE LOS REBELDES MAYAS

En los citados documentos es posible rastrear en la organización y el mensaje rebeldes la combinación de rasgos culturales de corte europeo con elementos procedentes de la cultura maya, fenómeno interpretado de forma distinta por los rebeldes y por las autoridades coloniales, lo cual dio lugar a procesos divergentes de resignificaciones. Ahora bien, todos los testimonios coinciden en que el principal fundamento en que radicó la organización de la rebelión fue la comunicación epistolar.²⁰ Este aspecto aparece por primera vez en la denuncia de don Jorge Canul, quien, como se dijo, confiscó una de las misivas que intercambiaron los rebeldes. Además, el alcalde maya sospechó que no era el único documento de esta índole que circulaba por la provincia, de modo que dio “aviso del caso por carta a los gobernadores y caciques de los pueblos [...] poblados hasta el Camino Real hasta el pueblo de Becal para que estuviesen advertidos [...] [y que] mirasen el ható [de los indios para ver] si traían cartas para el dicho Andrés Cocom”.²¹

Así, es probable que otros testigos, al igual que don Jorge Canul, presentaran este tipo de documentos probatorios ante las autoridades coloniales, ya que en su testimonio el escribano Luis de Torres se refiere a varias misivas adjuntas al juicio criminal abierto en contra de Andrés Cocom.²² En la probanza que presentó ante el Consejo de Indias en 1611, Francisco Sánchez Cerdán, alcalde ordinario de Campeche en el momento de los hechos, hasta se atribuyó el mérito de interceptar una de las misivas enviadas por Andrés Cocom. El español declaró que, “por ser lengua, vino a cogerle [a Andrés Cocom] una carta que escribía”, y que “haciendo averiguación del caso, halló tener carteadada toda la tierra”.²³ Cabe señalar que estas misivas debieron estar redactadas en maya transcrito con alfabeto latino, ya que el teniente León de Salazar nombró a un intérprete para traducir “algunas de las cartas que se hallaron haber escrito el dicho Andrés Cocom”.²⁴ Y es que una parte significativa de la población indígena de Yucatán había sido alfabetizada en su propio idioma, el maya yucateco, por los franciscanos que levantaron numerosas escuelas en

todas las villas y cabeceras de la provincia.²⁵ Las fuentes muestran que los mayas pronto utilizaron de forma autónoma esta habilidad tanto para organizar la rebelión de 1589 como para tratar de contrarrestarla.

Ahora bien, el uso del intercambio epistolar entre los rebeldes fue uno de los elementos en los que más insistieron las autoridades coloniales. Es evidente que esta alarma se debió a la consciencia de que esta forma de comunicar era un medio en particular eficaz para difundir mensajes en una zona geográfica extensa. Así, además de la villa de Campeche donde residía Andrés Cocom, numerosos pueblos de la provincia de Yucatán, tales como Tenabo, Tinum, Homún, Hocabá y Umán, estuvieron involucrados en el movimiento rebelde. Asimismo, cabe recordar que la publicación de un mensaje subversivo constituía un delito agravante, mientras que, a la inversa, la dimensión pública de una virtud o de un mérito, expresada mediante la consabida fórmula “es público y notorio”, favorecía la obtención de mercedes reales.²⁶ Eso explica por qué en la cabeza de proceso Andrés Cocom fuera acusado de haber “despachado cartas y mensajeros por toda la tierra haciendo saber a los naturales de ella su venida”.²⁷ Del mismo modo, se hizo hincapié en que el rebelde estuvo “convocando con cartas y pláticas a los dichos naturales [para que] viniesen a sus llamamientos [...] [y] dijo y publicó todo lo dicho y otras muchas cosas [...] incitando a todos los indios y persuadiéndoles a que le acudiesen con dineros, mantas y otras cosas”.²⁸ En la sentencia se reiteró que Andrés Cocom fue condenado, entre otros delitos, por “alzamiento y convocación de gentes”.²⁹

Pero la insistencia de las fuentes en la comunicación epistolar entre los rebeldes también revela la percepción ambivalente de las transferencias culturales por las autoridades coloniales. En efecto, aunque la historiografía ha venido asociando los conceptos de colonización y aculturación de las poblaciones autóctonas, en varias ocasiones existió una interpretación negativa de la adopción, por parte de los indígenas, de rasgos culturales europeos. Y es que estos fenómenos cuestionaban el orden colonial al reducir la distancia que separaba al colono del colonizado y que justificaba el sitio que ocupaba cada grupo en aquel sistema. En este sentido, son útiles los binomios de *exotización-mimetismo* y de *distanciamiento-acercamiento* empleados por Gonzalo Lamana para analizar la relación al otro en la sociedad colonial.³⁰ Así pues, por un lado el maya Gaspar Antonio Chi se cuidó de subrayar en su probanza de méritos y

servicios que “se trata[ba] como español en sus vestidos y conversación y que ha[bía] vivido entre españoles y en compañía de prelados y religiosos y [que era] casado, ten[ía] mujer e hijos, casa y familia [...] y asimismo ten[ía] un caballo ensillado y enfrenado”.³¹ A la inversa, el indio que se resistían a cualquier tipo asimilación cultural estaba considerado como salvaje o bárbaro. Pero, como mostró Christophe Giudicelli, la adopción de rasgos culturales europeos por indios o mestizos podía interpretarse como desviante y desembocar en la categorización de éstos como monstruos, siendo la criminalización el paso siguiente en tal proceso. Guillaume Boccara también observó que el uso de caballos, armas o estrategias bélicas europeas por los mapuches causaron especial alarma en la gobernación de Chile.³² Lo mismo ocurrió con la alfabetización de los indígenas y su conocimiento del derecho, que provocó el recelo de muchos españoles, siendo prueba de ello la conocida la carta de Jerónimo López donde éste se quejaba con amargura de la utilización que hacían los indios de las Leyes Nuevas ante los tribunales novohispanos.³³ Así, se colige la ambigüedad que impera en los procesos de resignificación de las transferencias culturales en un contexto colonial. No cabe olvidar, en efecto, que la Corona española trató de ejercer un estricto control de estos fenómenos entre las poblaciones autóctonas del Nuevo Mundo. A este respecto, se puede mencionar el complejo mecanismo legal que se impuso para que los indígenas pudiesen obtener licencias para poseer caballos o portar armas.³⁴

ANDRÉS COCOM, UN REY MAYA CONSAGRADO POR EL MONARCA ESPAÑOL

Pero una ambivalencia similar se observa en el tratamiento que hicieron los actores indígenas de las transferencias culturales. En efecto, en la rebelión de Andrés Cocom algunos elementos de origen europeo fueron utilizados como fuente de legitimidad en el cuestionamiento del orden colonial. Si bien no disponemos de las copias de las misivas de los rebeldes, Luis de Torres proporcionó fragmentos de su contenido en el resumen del citado juicio criminal, puesto que, al fin y al cabo, en ellas se fundamentaba gran parte de la acusación en contra de Andrés Cocom. Según Luis de Torres, Andrés Cocom mandó cartas

[...] haciendo saber a los naturales de ella su venida y que le viniesen a ver y conocer por rey y señor y que a los que le venían a ver decía y persuadía y hacía creer que había estado con el Rey nuestro señor y que le había dado licencia para que se volviese a esta tierra y que le había dado provisiones para ser rey y señor de ella y que así como a tal rey y señor había de dar y repartir los oficios y cargos de caciques y gobierno de su mano y que había de haber guerra y que antes de sesenta años había de acabarse la cristiandad y que él había de quedar por rey y señor de estas provincias.³⁵

El escribano añadió que en algunas misivas Andrés Cocom afirmaba que “esperaba juez de Castilla para que averiguase los caciques de qué linaje son [...], rogándoles le socorran con dineros, vestidos y otras cosas, dándoles a entender que traía provisiones para ser rey”.³⁶ Lo que más llama la atención en el discurso de Andrés Cocom son las numerosas referencias que hace éste a conceptos y formas políticas hispanas tales como la figura del rey de España o la de juez de Castilla, asociada al mecanismo administrativo conocido bajo el nombre de visita —si bien no se usa el término exacto, así se entiende la expresión “para que averiguase los caciques”—, la de oficial de república de indios y, por último, la forma jurídica de la provisión real.

Bien es cierto que la transcripción del mensaje rebelde, además de ser resumido por un escribano ajeno a los hechos, pasó por el filtro de la traducción del maya al español, de modo que el intérprete pudo hispanizar algunos conceptos autóctonos. Sin embargo, como demostró William Hanks, en el maya hablado y escrito durante el periodo colonial los préstamos de palabras castellanas fueron bastante numerosos no sólo en la esfera religiosa, sino en la política. Según este autor, aquella porosidad lingüística fue favorecida por las constantes interacciones que se dieron entre mayas y españoles desde la Conquista.³⁷ Así, pues, el discurso de Andrés Cocom revela el grado de conocimiento y de reconocimiento de que gozaban algunas formas políticas hispanas entre los mayas. Queda claro que el rebelde se valió de este tipo de argumentos para convencer a la población aborigen de la legitimidad de sus reivindicaciones. A este respecto, es significativa la insistencia en el viaje que dijo haber hecho a la corte y en el supuesto contacto personal que mantuvo con el monarca español. En realidad, este punto no era tan descabellado, puesto que no fueron pocos los caciques indígenas que viajaron a España desde fechas tempranas. Es posible que Andrés Cocom oyera hablar de ello durante la estancia forzosa que realizó en el fuerte de San Juan de Ulúa (situado en el puerto de Veracruz), donde había sido condenando a un destierro perpetuo por el oidor y visitador Diego de Palacio por practicar idolatrías.³⁸

Si bien los rebeldes no pretendían retornar al orden prehispánico, sino más bien alterar el sistema colonial a partir de conceptos propios de éste, el discurso rebelde también contiene significativos rasgos de raigambre prehispánica. Andrés Cocom reivindicó, por ejemplo, controlar el linaje de los gobernadores indígenas para evitar usurpaciones de poder por indios del común. Es interesante notar que una queja similar, así como la idea de una restauración de los linajes mayas tradicionales, aparece en los libros de *Chilam Balam*. No obstante, en estas fuentes el método reivindicado para restablecer el orden político legítimo era el lenguaje de Zuyua, un sistema de adivinanzas de origen prehispánico, y no la visita, proceso administrativo de corte hispano.³⁹ Del mismo modo, el escribano español se refiere a un plazo de sesenta años que fijaron los rebeldes para acabar con la cristiandad. Es probable que para los mayas se tratase, en realidad, de un *hunab*, o periodo de 52 años, que correspondía a un ciclo temporal en la cosmovisión prehispánica y que tenía una dimensión profética.⁴⁰ Pero las autoridades hispanas no se fijaron en ello y transformaron este elemento usando su propia concepción temporal con la división en décadas. Parece, incluso, que la lejanía en el objetivo político que perseguían los rebeldes perturbó al teniente León de Salazar, ya que era algo contradictorio con respecto a la inminencia de la amenaza que éste se esforzaba por demostrar para condenar a los acusados.

Por último, también se puede argüir que las derramas que realizaron los rebeldes se enmarcaban, hasta cierto punto, en la tradición maya prehispánica en la que, según Tsubasa Okoshi Harada, el principio de reciprocidad imperaba en las relaciones entre los miembros de las comunidades.⁴¹ No sorprende, por lo tanto, que Andrés Cocom pidiera que cada indio contribuyera con veinte cacaos y media libra de cera y que en su denuncia don Jorge Canul declarara haber confiscado a los vecinos de Tenabo ocho reales en plata, una libra de cera y doscientos cacaos, a lo que se sumieron seis reales de plata y trescientos cacaos encontrados en casa de Juan Balam.⁴² En consecuencia, la correspondencia epistolar fue utilizada para establecer pautas organizativas de corte maya prehispánico. No obstante, la realización de derramas no llamó tanto la atención de las autoridades coloniales. En realidad, en el resumen del pleito este elemento sólo aparece cuando se trata de probar que el complot tenía una base material. Andrés Cocom fue acusado de pedir a los indios “dineros, mantas y otras cosas, y que le viniesen a ver y reconocer a

la villa de Campeche [...] para que [...] pusiese en efecto la traición que había tratado”.⁴³ Estas pruebas materiales sirvieron para criminalizar la intención rebelde, ya que, cabe recordar, no hubo enfrentamiento armado alguno.

En vista de ello, Andrés Cocom fue acusado de sedición, traición y crimen de *lesa maiestatis*. En la cabeza de proceso se declaró que estuvo “usurpando para sí el nombre de rey y señor, mando y jurisdicción [...] negando la obediencia, señorío y jurisdicción al rey nuestro señor, y adjudicándose todo a sí [...] [De esta manera] además de haber sido sedicioso, amotinador, promovedor y alborotador de toda la tierra, paz y tranquilidad que en ella hay y haber cometido delito grave y atroz digno de castigo ejemplar como traidor a la Real Corona ha incurrido en el delito de crimen de *lese maiestatis*”.⁴⁴ Las autoridades coloniales tomaron en cuenta la condición jurídica del acusado para definir su crimen y, por consiguiente, el castigo que éste merecía. Así pues, se especificó que Andrés Cocom era “indio macehual no noble ni de noble linaje, vasallo de Su Majestad, a quien sabe y debe saber que pertenece el señorío de toda esta tierra”.⁴⁵ En otras palabras, el hecho de ser indio del común, vasallo del rey de España, y de tener conocimiento de las leyes de la monarquía hispana agravaba su delito. Por consiguiente, Andrés Cocom fue condenado a ser “sacado de la cárcel en bestia de albarda atado de pies y de manos con una soga al pescuezo [...] llevado por las calles públicas de esta villa con voz de pregonero que manifieste su delito y la justicia que se manda hacer [...] [y] ahorcado por el pescuezo [en la plaza pública de Campeche] [...] [tirándole] de los pies hasta que naturalmente muera”.⁴⁶ En realidad, este tipo de castigo, no era muy distinto al que se estaba infligiendo a los rebeldes europeos en la misma época.⁴⁷

Se puede decir que, además de la ejemplaridad y de la dimensión pública del castigo, en esta sentencia también entró en juego la voluntad de controlar la memoria colectiva. Y es que el castigo no había de terminar con la muerte del rebelde ya que el teniente Gaspar León de Salazar ordenó que a Andrés Cocom le fuera “cortada la cabeza y puesta en un palo alto clavada para que sea vista de todos en el camino que va de esta villa al pueblo de Campeche de los indios”,⁴⁸ de donde no había de ser quitada “por persona alguna sin mi licencia so pena de la vida”.⁴⁹ La cuestión de la memoria aparece explícita en la probanza de Juan Vázquez de Andrada, según la cual el teniente de Yucatán “condenó a ahorcar al dicho don Andrés Cocom y lo ahorcó y cortó la cabeza

y lo mandó poner y clavar en un palo por memoria”.⁵⁰ Del mismo modo, se construyó en el seno de las familias fieles a la monarquía hispana una memoria de la represión, de forma que en su probanza Juan Vázquez de Andrada también insistió en que tanto su padre, Sebastián Vázquez de Andrada, como su abuelo materno, Jorge Hernández, reprimieron distintas rebeliones mayas.⁵¹ A fin de cuentas, se trataba de contraponer la imagen del vasallo fiel de la Corona española a su imagen invertida, el rebelde. Es probable que esta memoria colectiva fuera preservada de igual manera por los rebeldes, dado que tal vez no sea casual que Andrés Cocom formara parte del linaje Cocom de Sotuta, que estuvo al centro de las principales rebeliones indígenas del decenio de 1540 y que causaron tanto pavor entre los colonos españoles.⁵² Poco después de la condenación a muerte del rebelde maya algunos indígenas de Homún, “continuando los inducimientos que les hizo el dicho Andrés Cocom y queriéndolo poner en ejecución, hacían y han hecho mantas para su vestido listadas de colores”,⁵³ lo que obligó a las autoridades coloniales a desencadenar una nueva ola de represión.⁵⁴

Los castigos infligidos por la Corona española a los rebeldes formaron, asimismo, un binomio contrapuesto con las mercedes otorgadas a las autoridades coloniales. Así pues, la represión de las rebeliones figuró entre los motivos esgrimidos para justificar el otorgamiento de una merced a Juan Vázquez de Andrada, quien “imitando a sus pasados, me ha servido en esa provincia con armas y caballos a su costa especialmente en el castigo de la rebelión de don Francisco, indio cacique de Campeche, hasta que se hizo justicia de él y de sus capitanes y en el del alzamiento que pretendió hacer don Andrés Cocom, indio principal, y en la defensa de la villa de Campeche y del puerto de Sisal contra los ingleses y en todos los alardes, reseñas, velas y centinelas y ocasiones que se han ofrecido”.⁵⁵ Del mismo modo, el compromiso de don Jorge Canul con las autoridades coloniales permitió que el gobernador don Diego Fernández de Velasco lo exentara a él y a su hijo de pagar tributos. En 1601 don Jorge Canul pidió una confirmación de esta merced ante el Consejo de Indias, que determinó pedir un informe al gobernador sobre “las causas que le movieron para la exención que concedió al dicho Francisco Canul”.⁵⁶

CONSIDERACIONES FINALES

En definitiva, las conspiraciones y las rebeliones indígenas, al constituir un intento de alteración del orden establecido, permiten precisamente entender mejor cuál era este orden. Así, el presente estudio de caso pone de manifiesto la imbricación de jurisdicciones en juego en el control de la población autóctona de Yucatán: la de las autoridades indígenas de Tenabo y Homún, la del corregidor de Maní, la de los alcaldes ordinarios de Campeche y la del gobernador de Yucatán y su teniente. Por otro lado, esta conspiración muestra que algunas formas políticas hispanas fueron empleadas en la construcción del discurso subversivo difundido por Andrés Cocom y, a su vez, se combinaron con elementos tradicionales de la cultura maya, como la concepción de los linajes gobernantes o la del tiempo cíclico. Además, el resumen del juicio criminal nos brinda la oportunidad de comprender cómo estos fenómenos de transferencias e hibridación fueron interpretados por las autoridades coloniales. En este aspecto, destaca el recelo especial que éstas tenían hacia la apropiación y la reutilización, por parte de los indígenas, de formas de organización o de conceptos políticos de corte europeo para perseguir objetivos propios. En efecto, se trataba de una manera de cuestionar el orden impuesto a partir de los principios mismos en los que se fundamentaba dicho orden. Por el contrario, los elementos de la cultura autóctona maya o no fueron detectados o fueron minimizados por las autoridades coloniales que no le interpretaron como algo tan amenazante. Así, se entiende el especial énfasis de las fuentes oficiales en el uso de la comunicación epistolar entre los rebeldes y la relativa indiferencia hacia la organización de derramas (fuera del hecho de que los productos recolectados constituyeran pruebas materiales y revelasen la inminencia de la rebelión) o hacia la simbólica del *hunab* o periodo de 52 años. Por último, la rebelión dio lugar a un proceso de renegociación del lugar que ocupaban los actores históricos que en ella participaron dentro del sistema colonial. Mientras que el supuesto rebelde fue condenado a la muerte y al olvido, quienes participaron en la represión, ya fueran éstos españoles o los indígenas, construyeron en sus probanzas una memoria del papel que desempeñaron en el mantenimiento de la paz hispana para conseguir mercedes reales. No obstante, como se ha visto, este esfuerzo por hacer desaparecer a los rebeldes y socavar su memoria tuvo efectos limitados.

REFERENCIAS

Archivos

AGI: Archivo General de Indias de Sevilla

Obras consultadas

- BLICKLE, Peter. "The Criminalization of Peasant Resistance in the Holy Roman Empire: Toward a History of the Emergence of High Treason in Germany". *The Journal of Modern History* 58 (1986): 88-97.
- BOCCARA, Guillaume. "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Consultado el 30 de mayo de 2015, <http://nuevomundo.revues.org/597>.
- BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. *Canek en Cisteil. La encarnación de la profecía*. México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- . *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. Mérida: Colección Peninsular, 2001.
- . *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*. México: CIESAS, 2010.
- BRICKER, Victoria R. *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BURNS, Allan F. "The Language of Zuyua: Yucatec Maya Riddles and their Interpretation". En *Past, Present, and Future. Selected Papers on Latin American Indian Literatures*. Editado por Mary H. Preuss, 35-40. Culver City, CA: Labyrinthos, 1991.
- CHAMBERLAIN, Robert S. *The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517-1550*. Washington: Carnegie Institution, 1948.
- CUNILL, Caroline. "La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales (1545-1580)". *Estudios de Cultura Maya* 31 (2008): 163-192.
- . "La negociación indígena en el imperio ibérico. Aportes a su discusión metodológica". *Colonial Latin American Review* 21/3 (2012): 391-412.
- . "Los corregidores españoles y los gobernadores mayas en el Yucatán del siglo xvi: cuestiones jurisdiccionales". Ponencia en el simposio coordinado por Yanna Yannakakis (Emory University), Martina Schrader-

Kniffki (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) y Luis Alberto Arriola Diaz Viruell (Colegio de Michoacán), Congreso del AHILA, Berlín, 9-13 de septiembre de 2014 [en prensa].

———. “Los intérpretes de Yucatán y la Corona española: negociación e iniciativas privadas en la fragua del imperio ibérico, siglo xvi”. *Colonial Latin American Historical Review* segunda serie 1/4 (2013): 361-380.

DUVE, Thomas. “European Legal History—Global Perspectives”. Disertación en el coloquio *European Normativity-Global Historical Perspectives*, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series, 2 a 4 de septiembre de 2013. Consultado el 30 de mayo de 2015, <http://ssrn.com/abstract=2292666>.

FARRISS, Nancy. *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

GALLEGOS VÁZQUEZ, Rafael. “Los conceptos de ‘indio’ y ‘ladino’: construcciones histórico-sociales definidas por sus relaciones”. 2003. Consultado el 30 de mayo de 2015, <http://www.url.edu.gt>.

GIUDICELLI, Christophe. “El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la guerra de los tepehuanes de 1616”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2005. Consultado el 30 de mayo de 2015, <http://nuevomundo.revues.org/614>.

GLAVE, Luis Miguel. “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras, 1646”. *Revista Complutense de Historia de América* 34 (2008): 85-106.

GONZÁLEZ DE SAN SEGUNDO, Miguel Ángel. *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995.

GOSNER, Kevin. *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*. Tucson: University of Arizona Press, 1992.

HANKS, William F. *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press, 2010.

HÄRTER, Karl. “Early Modern Revolts as Political Crimes in the Popular Media of Illustrated Broadsheets.” En *Premodern Revolts in their Transnational Representations*. Editado por Malte Griesse [en prensa].

JIMÉNEZ GÓMEZ, Juan Ricardo. *Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo xvi*. México: Universidad Autónoma de

- Querétaro-Instituto de Estudios Constitucionales, 2012.
- JONES, Grant D. *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- . *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- LAMANA, Gonzalo. *Dominance without Domination: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Perú*. Durham: Duke University Press, 2008.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel*. Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 2000.
- LEÓN CÁZARES, María del Carmen. *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas, 1988.
- LEÓN CÁZARES, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y JoséAlejos García (eds.). *Del katún al siglo: Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- LEÓN-Portilla, Miguel. *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América, defensor de los derechos humanos*. México: Diana, 2005.
- MACLEOD, Murdo J. "Self-Promotion: The *Relaciones de Meritos y Servicios* and Their Historical and Political Interpretation". *Colonial Latin American Historical Review* 7/1 (1998): 5-42.
- MECCARELLI, Massimo. "La storia del diritto in America Latina e il punto di vista europeo. Prospettive metodologiche di un dialogo storiografico". *Forum Historiae Juris*. 2009. Consultado el 30 de mayo de 2015, <http://www.forhistiur.de/zitat/0908meccarelli.htm>.
- MONTOLIU VILLAR, María. *Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- OKOSHI HARADA, Tsubasa. "Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán". En *Yucatán a través de los siglos*. Editado por Ruth Gubler, 213-228. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2001.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the*

Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PATCH, Robert W. "La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación". *Desacatos* 13 (2003): 46-59.

PÉREZ BUSTAMANTE, Ciriaco. *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*. Santiago: [s. n.], 1928.

PUENTE LUNA, José Carlos de la. "What's in a Name: An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World". Tesis de maestría, Texas Christian University. Consultada el 30 de mayo de 2015, <http://etd.tcu.edu/etdfiles/available/etd-0501200>.

QUEZADA, Sergio y Anabel Torres Trujillo. *Tres nobles mayas yucatecos*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 2010.

RAGON, Pierre "La répression des révoltes en Amérique espagnole". *Cahiers d'Histoire*. 2005. Consultado el 30 de mayo de 2015, <http://chrhc.revues.org/index1090.html>.

RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén. *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Cordova y los rebeldes de Colotlan, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011.

———. "Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769". *Colonial Latin American Historical Review* 11/2 (2002): 301-322.

RUIZ MEDRANO, Ethelia. "Don Carlos de Tezcoco and the Universal Rights of Emperor Carlos V". En *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*. Editado por Jongsoo Lee y Galen Brokaw, 264-284. Boulder: University Press of Colorado.

RUIZ Medrano, Ethelia y Susan Kellogg. *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder: University Press of Colorado, 2010.

SCHWALLER, Robert C. "'For Honor and Defense': Race and the Right to Bear Arms in Early Colonial Mexico". *Colonial Latin American Review* 21/2 (2012): 239-266.

Vos, Jan de. *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones a través de testimonios españoles e indígenas, 1530-1695*. México: CNCA-INI,

1990.

WALTER, Thomas. "Punishing Rebels, Ringleaders and Followers. Punitive Responses to the Saxon Peasant Uprising of 1790". En *Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-Political Discourses*. Editado por Angela de Benedictis y Karl Härter, 415-446. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

WÜRGLE, Andreas. "Revolts in Print: Media and Communication in Early Modern Urban Conflicts". En *Urban Elections and Decision-Making in Early Modern Europe, 1500-1800*. Editado por Rudolf Schlögl, 257-275. Newcastle-upon-Tyne, 2009.

Agradezco a Massimo Mecarelli, Thomas Walter, Karl Härter y Otto Danwerth por los datos historiográficos y los valiosos comentarios que me brindaron en las charlas que mantuvimos durante la estancia que realicé en el Max Planck Institute for European Legal History, de Frankfurt, entre agosto y octubre de 2013.

Robert S. Chamberlain, *The Conquest and Colonization of Yucatán, 1517-1550* (Washington: Carnegie Institution, 1948).

Jan De Vos, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandonos a través de testimonios españoles e indígenas, 1530-169* (México: CNCA / INI, 1990); Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989); Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom* (Stanford: Stanford University Press, 1998); Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680* (Mérida: Colección Peninsular, 2001).

Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Véase también María del Carmen León Cázares, Mario Humberto Ruz y José Alejos García (eds.), *Del katún al siglo: Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992).

Victoria R. Bricker, *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin: University of Texas Press, 1981); Robert W. Patch, "La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación", *Desacatos* 13 (2003): 46-59; Pedro Bracamonte y Sosa, *Canek en Cisteil. La encarnación de la profecía* (México: CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, 2004); Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion* (Tucson: University of Arizona Press, 1992). Véase también Carlos Rubén Ruiz Medrano, "Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII la rebelión del Mesías Diego en 1769", *Colonial Latin American Historical Review* 11/2 (2002): 301-322; C. R. Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Cordova y los rebeldes de Colotlan, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011).

Massimo Mecarelli, "La storia del diritto in America Latina e il punto di vista europeo. Prospettive metodologiche di un dialogo storiografico", *Forum Historiae Juris*, 2009, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://www.forhistiur.de/zitat/0908meccarelli.htm>.

Ethelia Ruiz Medrano, "Don Carlos de Tezcoco and the Universal Rights of Emperor Carlos V", en *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, editado por Jongsoo Lee y Galen Brokaw (Boulder: University Press of Colorado), 264-284. Una metodología comparativa también fue adoptada en el seminario coordinado por Angela de Benedictis y Raffaele Laudani que tuvo lugar en Bologna el 2 y 3 de octubre de 2013, como lo indica su título "Rebellion, Resistance and Revolution Between the Old

and the New World: Discourses and Political Languages”. Agradezco al Dr. Karl Härter por darme esta información.

Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Sobre estas cuestiones, véase, entre otros, Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg, *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State* (Boulder: University Press of Colorado, 2010); Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2008); y Caroline Cunill, “La negociación indígena en el Imperio ibérico. Aportes a su discusión metodológica”, *Colonial Latin American Review* 21/3 (2012): 391-412.

Thomas Duve, “European Legal History-Global Perspectives”, ponencia para el coloquio European Normativity-Global Historical Perspectives, Frankfurt am Main, 2 a 4 de septiembre de 2013, Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://ssrn.com/abstract=2292666>.

AGI, Patronato 58, N.1, R.1, Probanza de Juan Vázquez de Andrada (1598); AGI, México 131, N. 51A, Probanza de don Jorge Canul, cacique de Tenabo (1601). Este documento aparece transcrito en Sergio Quezada y Anabel Torres Trujillo, *Tres nobles mayas yucatecos* (Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 2010), 143-149. AGI, Patronato 20, N.5, R.25, Expediente formado a instancias del capitán Pedro de Ochoa de Leguizamo sobre el descubrimiento y conquista del valle de Suchicane en Nueva España (1605); AGI, México 130, R.6, N.47, Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de Campeche (1611); AGI, México 137, R.4, Probanza del licenciado Gaspar León de Salazar, alcalde ordinario de la ciudad de Mérida (1619).

Murdo J. Macleod, “Self-Promotion: The *Relaciones de Meritos y Servicios* and Their Historical and Political Interpretation”, *Colonial Latin American Historical Review* 7/1 (1998): 5-42.

Declaración de don Jorge Canul ante los alcaldes ordinarios de Campeche, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145. Sobre Diego de Vargas y los demás intérpretes de Yucatán, véase Caroline Cunill, “Los intérpretes de Yucatán y la Corona española: negociación e iniciativas privadas en la fragua del Imperio ibérico, siglo xvi”, *Colonial Latin American Historical Review*, segunda serie 1/4 (2013): 361-380.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguizamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Sobre el orden seguido en los juicios criminales, véase Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo xvi* (México: Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto de Estudios Constitucionales, 2012).

Declaración de don Jorge Canul, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguizamo en la ciudad de Mérida a 13 de mayo de 1604.

Ibid.

Sobre este tema, véase Caroline Cunill, “Los corregidores españoles y los gobernadores mayas en el Yucatán del siglo xvi: cuestiones jurisdiccionales”, ponencia para el simposio coordinado por Yanna Yannakakis (Emory University), Martina Schrader-Kniffki (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) y Luis Alberto Arriola Díaz Viruell (Colegio de Michoacán), en el Congreso del AHA, Berlín, 9 a 13 de septiembre de 2014 [en prensa]. Consúltense también Miguel Ángel González de San Segundo, *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995).

En realidad, este acontecimiento, así como las 37 misivas que enviaron los representantes de varios pueblos indígenas de la Audiencia de Guatemala al visitador Francisco Gómez de Lamadriz en 1701,

tiende a demostrar que la comunicación escrita entre los pueblos de indios y entre aquellos pueblos y las autoridades coloniales (en un contexto oficial o extraoficial) no constituye casos aislados, si bien no se conservaron muchas pruebas documentales de esta índole. Sobre el caso de la Audiencia de Guatemala, véase María del Carmen León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz*(México: Universidad Nacional Autónoma de México /Centro de Estudios Mayas, 1988).

Declaración de don Jorge Canul, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

AGI, México 130, R.6, N.47, Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de Campeche (1611). La palabra *cartear*, poco usada hoy en día, está registrada en la Real Academia Española, que la define como “corresponderse por cartas”.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Caroline Cunill, “La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales (1545-1580)”, *Estudios de Cultura Maya*31 (2008): 163-192.

Sobre la publicidad como delito agravante en la cultura jurídica europea, véase Karl Härter, “Early Modern Revolts as Political Crimes in the Popular Media of Illustrated Broadsheets”, en *Premodern Revolts in their Transnational Representations*, editado por Malte Griesse[en prensa].

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Id.

Id.

Gonzalo Lamana, *Dominance without Domination. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Perú*(Durham: Duke University Press, 2008). Véase también Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*(Princeton: Princeton University Press, 1999).

Probanza de Gaspar Antonio Chi, 1580, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 42.

Christophe Giudicelli, “El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la guerra de los Tepehuantes de 1616”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://nuevomundo.revues.org/614>; Guillaume Boccara, “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera Sur de Chile en la época colonial”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://nuevomundo.revues.org/597>.

Carta de Jerónimo López al Emperador, México, 25 de febrero de 1545, en *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*, editado por Ciriaco Pérez Bustamante (Santiago, [s.n.], 1928), 191-193. También es característico el tratamiento ambivalente que se dio al término *ladino* aplicado a los indios a lo largo del periodo colonial (Rafael Gallegos Vázquez, “Los conceptos de ‘indio’ y ‘ladino’: construcciones histórico-sociales definidas por sus relaciones”, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://www.url.edu.gt>).

Robert C. Schwaller, “‘For Honor and Defense’: Race and the Right to Bear Arms in Early Colonial Mexico”, *Colonial Latin American Review*21/2 (2012): 239-266.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Id.

William F. Hanks, *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*(Berkeley: University of California

Press, 2010).

Sobre estos viajes, consúltese José Carlos de la Puente Luna, “What’s in a Name: An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World” (tesis de maestría, Texas Christian University, 2006), consultada el 30 de mayo de 2015, <http://etd.tcu.edu/etdfiles/available/etd-0501200>; y Luis Miguel Glave, “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras, 1646”, *Revista Complutense de Historia de América* 34 (2008): 85-106. También es interesante el caso de Francisco Tenamaztle, rebelde indígena desterrado a Castilla en el decenio de 1550 (Miguel León-Portilla, *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América, defensor de los derechos humanos* [México: Editorial Diana, 2005]).

Allan F. Burns, “The Language of Zuyua: Yucatec Maya Riddles and their Interpretation”, en *Past, present, and Future. Selected Papers on Latin American Indian Literatures*, editado por Mary H. Preuss (Culver City, CA: Labyrinthos, 1991), 35-40; *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 2000).

Sobre el significado del tiempo entre los mayas, véanse Pedro Bracamonte y Sosa, *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya* (México: CIESAS, 2010); y María Montulio Villar, *Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas estudiados en el Chilam Balam de Chumayel* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989). Esta alusión al tiempo ritual aparece en otras rebeliones, como demostraron Jones, *The Conquest*; y Bricker, *The Indian Christ*.

Tsubasa Okoshi Harada, “Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán”, en *Yucatán a través de los siglos*, editado por Ruth Gubler (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2001), 213-228.

Declaración de don Jorge Canul, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Ibid.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604. Es interesante subrayar que, en su probanza, Juan Vázquez de Andrada afirmara que Andrés Cocom era indio principal. Es probable que esta distorsión se debiera a la voluntad del peticionario de realzar sus méritos en la represión de la rebelión indígena (AGI, Patronato 58, N.1, R.1, Probanza de Juan Vázquez de Andrada, 1598).

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Cabe señalar que la criminalización del delito cometido por el maya Andrés Cocom sigue las pautas usadas en la misma época para criminalizar las rebeliones europeas. Sobre este punto, véanse Härter, “Early Modern Revolts”; Peter Blickle, “The Criminalization of Peasant Resistance in the Holy Roman Empire: Toward a History of the Emergence of High Treason in Germany”, *The Journal of Modern History* 58 (1986): 88-97; Pierre Ragon, “La répression des révoltes en Amérique espagnole”, *Cahiers d'Histoire*, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://chrhc.revues.org/index1090.html>; Thomas Walter, “Punishing Rebels, Ringleaders and Followers. Punitive Responses to the Saxon Peasant Uprising of 1790”, en *Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-Political Discourses*, editado por Angela de Benedictis y Karl Härter [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013], 415-446.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Id.

AGI, Patronato 58, N.1, R.1, Séptima pregunta del interrogatorio presentado por Juan Vázquez de

Andrada en su probanza de méritos y servicios, 1598.

Ibid.

Chamberlain, *The Conquest*, 157. Sobre la cuestión de la memoria en las revueltas europeas, véase Andreas Würzler, “Revolts in Print: Media and Communication in Early Modern Urban Conflicts”, en *Urban Elections and Decision-Making in Early Modern Europe, 1500-1800*, editado por Rudolf Schlögl [Newcastle-upon-Tyne, 2009], 257-275.

AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguizamó, Mérida, 13 de mayo de 1604.

Id.

AGI, México 137, R.4, Real cédula al gobernador de Yucatán para que recompense a Juan Vázquez de Andrada, Valencia, 31 de diciembre de 1603.

Probanza de don Jorge Canul, cacique de Tenabo, 1601, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 143.

* Agradezco a Massimo Mecarelli, Thomas Walter, Karl Härter y Otto Danwerth por los datos historiográficos y los valiosos comentarios que me brindaron en las charlas que mantuvimos durante la estancia que realicé en el Max Planck Institute for European Legal History, de Frankfurt, entre agosto y octubre de 2013.

¹ Robert S. Chamberlain, *The Conquest and Colonization of Yucatán, 1517-1550* (Washington: Carnegie Institution, 1948).

² Jan De Vos, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones a través de testimonios españoles e indígenas, 1530-169* (México: CNCA / INI, 1990); Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989); Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom* (Stanford: Stanford University Press, 1998); Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680* (Mérida: Colección Peninsular, 2001).

³ Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Véase también María del Carmen León Cázares, Mario Humberto Ruz y José Alejos García (eds.), *Del katún al siglo: Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992).

⁴ Victoria R. Bricker, *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin: University of Texas Press, 1981); Robert W. Patch, “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, *Desacatos* 13 (2003): 46-59; Pedro Bracamonte y Sosa, *Canek en Cisteil. La encarnación de la profecía* (México: CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, 2004); Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion* (Tucson: University of Arizona Press, 1992). Véase también Carlos Rubén Ruiz Medrano, “Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769”, *Colonial Latin American Historical Review* 11/2 (2002): 301-322; C. R. Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Cordova y los rebeldes de Colotlan, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011).

⁵ Massimo Meccarelli, “La storia del diritto in America Latina e il punto di vista europeo. Prospettive metodologiche di un dialogo storiografico”, *Forum Historiae Juris*, 2009, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://www.forhistiur.de/zitat/0908meccarelli.htm>.

⁶ Ethelia Ruiz Medrano, “Don Carlos de Tezcoco and the Universal Rights of Emperor Carlos V”, en *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, editado por Jongsoo Lee y Galen Brokaw (Boulder:

University Press of Colorado), 264-284. Una metodología comparativa también fue adoptada en el seminario coordinado por Angela de Benedictis y Raffaele Laudani que tuvo lugar en Bologna el 2 y 3 de octubre de 2013, como lo indica su título “Rebellion, Resitance and Revolution Between the Old and the New World: Discourses and Political Languages”. Agradezco al Dr. Karl Härter por darme esta información.

⁷ Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

⁸ Sobre estas cuestiones, véase, entre otros, Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg, *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State* (Boulder: University Press of Colorado, 2010); Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2008); y Caroline Cunill, “La negociación indígena en el Imperio ibérico. Aportes a su discusión metodológica”, *Colonial Latin American Review* 21/3 (2012): 391-412.

⁹ Thomas Duve, “European Legal History-Global Perspectives”, ponencia para el coloquio European Normativity-Global Historical Perspectives, Frankfurt am Main, 2 a 4 de septiembre de 2013, Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://ssrn.com/abstract=2292666>.

¹⁰ AGI, Patronato 58, N.1, R.1, Probanza de Juan Vázquez de Andrada (1598); AGI, México 131, N. 51A, Probanza de don Jorge Canul, cacique de Tenabo (1601). Este documento aparece transcrito en Sergio Quezada y Anabel Torres Trujillo, *Tres nobles mayas yucatecos* (Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 2010), 143-149. AGI, Patronato 20, N.5, R.25, Expediente formado a instancias del capitán Pedro de Ochoa de Leguízamo sobre el descubrimiento y conquista del valle de Suchicane en Nueva España (1605); AGI, México 130, R.6, N.47, Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de Campeche (1611); AGI, México 137, R.4, Probanza del licenciado Gaspar León de Salazar, alcalde ordinario de la ciudad de Mérida (1619).

¹¹ Murdo J. Macleod, “Self-Promotion: The *Relaciones de Meritos y Servicios* and Their Historical and Political Interpretation”, *Colonial Latin American Historical Review* 7/1 (1998): 5-42.

¹² Declaración de don Jorge Canul ante los alcaldes ordinarios de Campeche, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145. Sobre Diego de Vargas y los demás intérpretes de Yucatán, véase Caroline Cunill, “Los intérpretes de Yucatán y la Corona española: negociación e iniciativas privadas en la fragua del Imperio ibérico, siglo XVI”, *Colonial Latin American Historical Review*, segunda serie 1/4 (2013): 361-380.

¹³ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

¹⁴ Sobre el orden seguido en los juicios criminales, véase Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo XVI* (México: Universidad Autónoma de Querétaro / Instituto de Estudios Constitucionales, 2012).

¹⁵ Declaración de don Jorge Canul, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145.

¹⁶ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo en la ciudad de Mérida a 13 de mayo de 1604.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Sobre este tema, véase Caroline Cunill, “Los corregidores españoles y los gobernadores mayas en el Yucatán del siglo XVI: cuestiones jurisdiccionales”, ponencia para el simposio coordinado por Yanna Yannakakis (Emory University), Martina Schrader-Kniffki (Johannes Gutenberg-Universität Mainz) y

Luis Alberto Arrijoa Díaz Viruell (Colegio de Michoacán), en el Congreso del AHILA, Berlín, 9 a 13 de septiembre de 2014 [en prensa]. Consúltense también Miguel Ángel González de San Segundo, *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995).

¹⁹ En realidad, este acontecimiento, así como las 37 misivas que enviaron los representantes de varios pueblos indígenas de la Audiencia de Guatemala al visitador Francisco Gómez de Lamadriz en 1701, tiende a demostrar que la comunicación escrita entre los pueblos de indios y entre aquellos pueblos y las autoridades coloniales (en un contexto oficial o extraoficial) no constituye casos aislados, si bien no se conservaron muchas pruebas documentales de esta índole. Sobre el caso de la Audiencia de Guatemala, véase María del Carmen León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz* (México: Universidad Nacional Autónoma de México /Centro de Estudios Mayas, 1988).

²⁰ Declaración de don Jorge Canul, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145.

²¹ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

²² AGI, México 130, R.6, N.47, Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de Campeche (1611). La palabra *cartear*, poco usada hoy en día, está registrada en la Real Academia Española, que la define como “corresponderse por cartas”.

²³ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

²⁴ Caroline Cunill, “La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales (1545-1580)”, *Estudios de Cultura Maya* 31 (2008): 163-192.

²⁵ Sobre la publicidad como delito agravante en la cultura jurídica europea, véase Karl Härter, “Early Modern Revolts as Political Crimes in the Popular Media of Illustrated Broadsheets”, en *Premodern Revolts in their Transnational Representations*, editado por Malte Griesse [en prensa].

²⁶ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

²⁷ *Id.*

²⁸ *Id.*

²⁹ Gonzalo Lamana, *Dominance without Domination. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Perú* (Durham: Duke University Press, 2008). Véase también Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

³⁰ Probanza de Gaspar Antonio Chi, 1580, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 42.

³¹ Christophe Giudicelli, “El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la guerra de los Tepehuanes de 1616”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://nuevomundo.revues.org/614>; Guillaume Boccara, “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera Sur de Chile en la época colonial”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://nuevomundo.revues.org/597>.

³² Carta de Jerónimo López al Emperador, México, 25 de febrero de 1545, en *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*, editado por Ciriaco Pérez Bustamante (Santiago, [s.n.], 1928), 191-193. También es característico el tratamiento ambivalente que se dio al término *ladino* aplicado a los indios a lo largo del periodo

colonial (Rafael Gallegos Vázquez, “Los conceptos de ‘indio’ y ‘ladino’: construcciones histórico-sociales definidas por sus relaciones”, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://www.url.edu.gt>).

³³ Robert C. Schwaller, “‘For Honor and Defense’: Race and the Right to Bear Arms in Early Colonial Mexico”, *Colonial Latin American Review* 21/2 (2012): 239-266.

³⁴ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

³⁵ *Id.*

³⁶ William F. Hanks, *Converting Words. Maya in the Age of the Cross* (Berkeley: University of California Press, 2010).

³⁷ Sobre estos viajes, consúltese José Carlos de la Puente Luna, “What’s in a Name: An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World” (tesis de maestría, Texas Christian University, 2006), consultada el 30 de mayo de 2015, <http://etd.tcu.edu/etdfiles/available/etd-0501200>; y Luis Miguel Glave, “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras, 1646”, *Revista Complutense de Historia de América* 34 (2008): 85-106. También es interesante el caso de Francisco Tenamaztle, rebelde indígena desterrado a Castilla en el decenio de 1550 (Miguel León-Portilla, *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América, defensor de los derechos humanos* [México: Editorial Diana, 2005]).

³⁸ Allan F. Burns, “The Language of Zuyua: Yucatec Maya Riddles and their Interpretation”, en *Past, present, and Future. Selected Papers on Latin American Indian Literatures*, editado por Mary H. Preuss (Culver City, CA: Labyrinthos, 1991), 35-40; *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 2000).

³⁹ Sobre el significado del tiempo entre los mayas, véanse Pedro Bracamonte y Sosa, *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya* (México: CIESAS, 2010); y María Montulio Villar, *Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas estudiados en el Chilam Balam de Chumayel* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989). Esta alusión al tiempo ritual aparece en otras rebeliones, como demostraron Jones, *The Conquest*; y Bricker, *The Indian Christ*.

⁴⁰ Tsubasa Okoshi Harada, “Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán”, en *Yucatán a través de los siglos*, editado por Ruth Gubler (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2001), 213-228.

⁴¹ Declaración de don Jorge Canul, Campeche, 17 de abril de 1589, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 145.

⁴² AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604. Es interesante subrayar que, en su probanza, Juan Vázquez de Andrada afirmara que Andrés Cocom era indio principal. Es probable que esta distorsión se debiera a la voluntad del peticionario de realzar sus méritos en la represión de la rebelión indígena (AGI, Patronato 58, N.1, R.1, Probanza de Juan Vázquez de Andrada, 1598).

⁴⁵ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

⁴⁶ Cabe señalar que la criminalización del delito cometido por el maya Andrés Cocom sigue las pautas usadas en la misma época para criminalizar las rebeliones europeas. Sobre este punto, véanse

Härter, “Early Modern Revolts”; Peter Blickle, “The Criminalization of Peasant Resistance in the Holy Roman Empire: Toward a History of the Emergence of High Treason in Germany”, *The Journal of Modern History* 58 (1986): 88-97; Pierre Ragon, “La répression des révoltes en Amérique espagnole”, *Cahiers d'Histoire*, consultado el 30 de mayo de 2015, <http://chrhc.revues.org/index1090.html>; Thomas Walter, “Punishing Rebels, Ringleaders and Followers. Punitive Responses to the Saxon Peasant Uprising of 1790”, en *Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-Political Discourses*, editado por Angela de Benedictis y Karl Härter [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013], 415-446.

⁴⁷ AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ AGI, Patronato 58, N.1, R.1, Séptima pregunta del interrogatorio presentado por Juan Vázquez de Andrada en su probanza de méritos y servicios, 1598.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Chamberlain, *The Conquest*, 157. Sobre la cuestión de la memoria en las revueltas europeas, véase Andreas Würzler, “Revolts in Print: Media and Communication in Early Modern Urban Conflicts”, en *Urban Elections and Decision-Making in Early Modern Europe, 1500-1800*, editado por Rudolf Schlögl [Newcastle-upon-Tyne, 2009], 257-275.

⁵² AGI, Patronato 20, N.5, R.25, fols. 54-65, Testimonio del escribano público Luis de Torres sacado a petición de Pedro de Ochoa de Leguízamo, Mérida, 13 de mayo de 1604.

⁵³ *Id.*

⁵⁴ AGI, México 137, R.4, Real cédula al gobernador de Yucatán para que recompense a Juan Vázquez de Andrada, Valencia, 31 de diciembre de 1603.

⁵⁵ Probanza de don Jorge Canul, cacique de Tenabo, 1601, en Quezada y Torres, *Tres nobles mayas*, 143.

CAPÍTULO 2

LA RESISTENCIA DE LOS PAMES DE LA DIVINA PASTORA, RIOVERDE, SAN LUIS POTOSÍ. SIGLO XVIII

JOSE ALFREDO RANGEL SILVA

El Colegio de San Luis

En el periodo entre 1600 y 1750, aproximadamente, entre el real de minas y ciudad de San Luis Potosí y la villa de los Valles en la Huasteca existió un espacio conocido como la frontera de Rioverde. En lo administrativo, el territorio se dividía entre las alcaldías mayores de San Luis Potosí y Santiago de los Valles, y la parte que ahora se conoce como zona Media del estado de San Luis Potosí era el partido de Rioverde. Se denominaba frontera ya que era el espacio límite del mundo novohispano antes del Seno mexicano (una zona fuera del control novohispano y que equivale a lo que hoy es Tamaulipas). En Rioverde había grupos de indígenas cazadores-recolectores que conocían de la agricultura, denominados genéricamente como chichimecas, y a partir del siglo XVII como pames, y que fueron congregados de manera paulatina en misiones franciscanas.¹ Las misiones se integraron en dos custodias: San Salvador de Tampico, dentro de la provincia del Santo Evangelio de México, y Santa Catarina de Rioverde en la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Los pames eran considerados *neófitos*: indios recién convertidos y poco aptos para entender los misterios de la religión católica.

Las misiones permitieron evangelizar a las poblaciones autóctonas, someterlas al control novohispano y agruparlas y clasificarlas. Rioverde en un principio fue un paisaje multiétnico ya que los pames no eran los únicos chichimecas.² Con la ocupación española llegaron los indígenas ladinos (hablaban el español, vestían según las formas novohispanas y, por su condición de migrantes, estaban desarraigados de sus referentes territoriales

tradicionales), y un conglomerado de castas, mulatos y mestizos.

Rioverde también fue ordenado mediante una serie de mercedes reales que dieron pie a enormes estancias ganaderas y haciendas, así que no se puede entender el devenir colonial de los pames sin revisar su relación con las misiones y las estancias y haciendas. La colonización de la frontera se hizo de forma lenta; además de los pueblos misión se estableció un real de minas de Guadalcázar, pero no se asentaron más poblados de españoles hasta finales del siglo XVII.

La conversión religiosa de los pames tuvo resultados de moderados a pobres ya que demostraron una tozuda resistencia a la occidentalización. Sin embargo, las misiones sirvieron como núcleos de sedentarización que coadyuvaron a incorporar a los pames a la economía regional como mano de obra para las estancias. En el proceso fueron sometidos a abusos y vejaciones, mientras algunas haciendas rodearon y, literalmente, acorralaron a las misiones. La violencia marcó las relaciones entre estancieros e indígenas, con los franciscanos como intermediarios, algunas veces defensores de los neófitos y en otras como explotadores.³ La violencia fue elemento constitutivo en la fundación, legitimación y operación del régimen de propiedad de la tierra.⁴ El control de la propiedad permitió a los estancieros dominar las sociedades locales y contribuyó a incrementar las diferencias económicas porque los pames fueron encuadrados en situación de pobreza no sólo por su condición como seminómadas adaptados al desierto, sino por el desarrollo del sistema económico y el consecuente régimen de propiedad.

Este trabajo se enfoca en el caso particular de los pames congregados en la misión de la Divina Pastora, a mediados del siglo XVIII, justo cuando desapareció la condición de frontera en Rioverde por la empresa de José de Escandón para colonizar el Seno mexicano. A diferencia del siglo XVII, cuando la erección de misiones fue eje del proyecto franciscano de evangelización, a mediados del siglo XVIII los grandes propietarios y los capitanes subordinados a Escandón fundaron nuevas misiones. Como se verá en este trabajo, esas misiones les permitirían controlar casi por completo las poblaciones pames, único recurso abundante para la economía de las haciendas. Con base en fuentes de archivo (padrones y censos, informes, reportes y cartas de frailes y custodios a las autoridades virreinales, y descripciones de funcionarios civiles), fuentes publicadas y bibliografía existente, presento una perspectiva del cambio

en las misiones de mediados del siglo XVIII, y el ejemplo de las resistencias de los pames en Divina Pastora.⁵

EL INICIO DE LAS MISIONES

En 1607 fray Juan de Cárdenas y fray Juan Bautista de Mollinedo, franciscanos expertos en lengua otomí, salieron de su convento en Xichú y visitaron decenas de rancherías de los indios en las fronteras de Rioverde.⁶ Gracias a su esfuerzo se conformaría la Custodia de Santa Catarina de Rioverde. La obra franciscana se hacía en un medio hasta entonces fuera del control español. En 1611 el obispo de Michoacán, fray Baltasar de Covarrubias, visitó Rioverde y lo describió en los siguientes términos:

Unos grandes y fértiles llanos, a lo que llaman el Río Verde, donde hay cantidad de indios caribis, y algunos cristianos; y para el cuidado de ellos, asisten en dos conventos pequeños, religiosos de San Francisco, que más con caricias que con rigor los atraen, porque es gente tan indómita y bárbara, que no son llevados más que por interés de lo que los dichos religiosos les pueden dar [...] su natural es tan perverso que poco se puede esperar de ellos.⁷

El término *caribi* era sinónimo de chichimeca por el sentido belicoso y pagano que denotaba: grupos indómitos, bárbaros y de perversa naturaleza, idólatras, seres degradados, corruptos y arruinados, brutales e infieles, y por tanto necesitados de la intervención de la civilización cristiana para su redención.⁸ Ese imaginario contribuyó a definir el proceso de incorporación de los pames: para los franciscanos, debían ser civilizados “con caricias” religiosas; para los estancieros y colonos, los chichimecas eran un peligro que había de ser exterminado o un recurso para explotarse. Mollinedo consiguió en 1612 una real cédula “para la conversión de los indios bárbaros de Río Verde Valle de Concá, Cerro Gordo, Jaumavé, y otras partes en sus distritos”,⁹ pero las misiones fueron establecidas en forma legal hasta 1617. La sede fue Santa Catarina Mártir de Rioverde, con doce misiones, de las cuales seis tuvieron breve existencia ante la hostilidad de los indígenas de la región.¹⁰

El proceso de poblamiento fue impulsado por los estancieros españoles, que atraieron, entre otros, otomíes que rápidamente cobraron importancia en la demografía, como atestiguó el comisionado visitador fray Alonso Revollo en 1626.¹¹ En tres décadas se habían avecindado pastores y trabajadores de las estancias, sus familias, mestizos, mulatos (“aunque pocos”) y negros esclavos, además de los indios emigrados. Las condiciones que encontró Revollo se

prolongaron todo el siglo XVII: volatilidad de las poblaciones indígenas congregadas reacias a la sedentarización, y la hostilidad de los hacendados y sus sirvientes, mientras diversos grupos permanecieron insumisos.

En 1646 el comisario general franciscano, fray Buenaventura de Salinas y Córdova, decidió visitar Rioverde “por las noticias que tenía de haber descaecido todo y arruinándose los edificios, y estar desalentados los ministros por falta de sustento”.¹² Había pedido al virrey Salvatierra ayuda económica para las misiones, y obtuvo tres mil pesos “por una vez”.¹³ Salinas encontró “religiosos como seculares españoles, indios, negros y mulatos, hombres y mujeres, chicos y grandes” en Rioverde, “asiento de más de seiscientas almas”.¹⁴ Tranquilizó a los religiosos, decaídos por el abandono en que se les tenía, y repartió a los capitanes indios “mucho paño, sayal, capotes, sombreros, jubones, fresadas, cuchillos, rosarios, estampas, medallas”, y los exhortó a obedecer a los religiosos, a congregarse y a trabajar la tierra porque, en su opinión, “los chichimecos naturalmente son ociosos y rehúsan el trabajo corporal”.¹⁵ Salinas propuso algunos rasgos discursivos que definirían a la región. En primer lugar, que los chichimecos eran ociosos por naturaleza. Es decir, el carácter moral del pame se definía según su relación con el mundo novohispano: los que vivían en las misiones o en las estancias eran flojos, los que se negaban a la vida sedentaria eran bárbaros. En segundo lugar, exaltó la importancia de la presencia franciscana para mantener el control de la frontera porque reducía los peligros de los indios rebeldes y favorecía la actividad económica, ventajas en las que coincidía el virrey Salvatierra:

Pues cuanto tanto se gana de almas para la divina majestad se adquiere de vasallos de la real corona, en provincia tan fértil de tierras [...] como las del Rioverde en que después que hizo pie la religión de san Francisco está fácil la entrada a las pastorías de mucho número de ganados, que pastan en estas tierras, de que procede el comercio y sustento de este reino, y el útil de las reales alcabalas en la venta de ellos.¹⁶

Exaltar la importancia franciscana en la frontera buscaba asegurar recursos de la Corona española y fortalecer a las misiones frente a los estancieros, que ensanchaban sus propiedades a sus expensas. Fray Hernando de la Rúa, comisario general de los franciscanos en Nueva España, representa ese intento de dotar de tierras a las conversiones en Rioverde, Pánuco Tampico. De la Rúa obtuvo en 1669 una real cédula y un decreto del virrey marqués de Mancera que dio a las misiones tres mil “pasos de Salomón” o cinco mil varas de tierra por cada viento, un territorio menor al concedido en su inicio a los pueblos de

frontera,¹⁷ pero que les debía asegurar su existencia.

En 1695 el provincial franciscano fray Pablo Sarmiento hizo una nueva descripción de la custodia. Dijo que en la cabecera, Rioverde, había unas sesenta familias otomíes y pames, pero que las últimas habían venido a menos “por haber consumido las pestes y enfermedades las naciones de aquel país, quedando hoy muy pocos naturales de allí mismo, que son pames”.¹⁸ Los pames de Valle del Maíz eran “los más de ellos cristianos, pero muy inclinados a los montes y serranías”, en número de cien familias, más unas treinta de otomíes. En el mismo tenor describe Pinihuán Lagunillas, Gamotes y Alaquines. Al final describe de modo sumario las condiciones de la custodia:

Son los trabajos que padecen los religiosos con exceso de grandes, de hambres y soledades, porque no hay persona de mediana razón en muchas leguas, sino aquellos indios que, aunque cristianos, no han olvidado su natural ferocidad y tiranías, y por no llegar a aquellas partes justicia real acuden a la doctrina cuando el religioso tiene que darles de comer, y cuando no solo los domingos. El pan por allá no se conoce, lo que ven es maíz y muy poco, y esto se compra con la limosna que da su majestad, que lo más se va en cobrarla, y todo el regalo es un poco de vaca seca.¹⁹

A tono con el discurso desarrollado a lo largo del siglo XVII, Sarmiento exaltó el solitario sacrificio de los franciscanos en una tierra lejos de la civilización pero abundante en feroces bárbaros. También remarcó la poca docilidad de los neófitos, su intermitente regreso a la vida *salvaje* y su estrategia de congregarse sólo cuando había comida.

LA FRONTERA VIOLENTA

Conforme avanzó la colonización se recrudeció la violencia. Para obligar a los indios a trabajar, los estancieros les quitaban sus hijos y mujeres, y a los que intentaban resistirse los llevaban a Querétaro o México para venderlos como esclavos *de guerra*. Los ejemplos abundan en la documentación colonial, como la queja del indio Juan Francisco, principal del Valle del Maíz, ante el duque de Alburquerque. Juan Francisco era intimidado por Antonio de Almaraz por la defensa que aquél hacía de sus congéneres.²⁰ De hecho, la real cédula de 1669 que dio la legua cuadrada a las misiones tuvo su origen en la denuncia que detallaba los problemas con los hacendados:

Se quieren extender con sus haciendas para que pasten sus ganados hasta los pueblos y casas de los indios queriéndose hacer dueños de los pueblos diciendo ser suyos por justo título y mercedes hechas sin dejarles espacio en que sembrar para su sustento ni aun en que habitar con algún alivio y hurtándoles a los miserables indios sus mujeres e hijas haciendo con ellas lo que contraviene a la ley

de Dios y así los dichos dueños con sus mayordomos criados y sirvientes con violencia les quitan sus hijos e hijas y los sacan fuera de la dicha provincia de Rioverde y los llevan a las ciudades de México, Puebla, Querétaro, y otras partes a donde los venden, presentan, dan, y son tenidos como esclavos habidos por justo título.²¹

Esta descripción deja ver las pautas de conducta de los estancieros que serán la norma en el siglo XVIII: la presión sobre los pobladores, los intentos para modificar las ubicaciones de sus asentamientos, y de sus límites, y la disposición violenta de los cuerpos y las personas de aquellos que osaran oponerse a los estancieros. En respuesta, los indios escapaban a las montañas cada vez que podían, lo que en ojos de los españoles era retornar a su vida *salvaje*. Fray Martín de Herrán detalló los abusos registrados en todas las misiones de la custodia, para argumentar que existía el peligro de un levantamiento general en la provincia:

Por el recelo con que estaba de que se perdiese aquella provincia y custodia alzándose los indios y naturales de ella, y que perdida ésta, siendo como son fronteras, y la llave del reino se podía temer su total ruina [...] viéndose vejados y molestados los naturales e indios de la referida custodia del Rioverde, y desposeídos de las tierras que legítimamente son suyas, por haberlas asignado en mi nombre el marqués de Mancera.²²

El despojo y la apropiación violenta de las tierras eran una forma sistemática de expansión por la cual los estancieros extendían sus propiedades, además de obligar a los indígenas a trabajar en éstas. Los franciscanos, por política, y por la convicción de casi todos ellos, defendían como podían a los pames. Gracias a esa defensa y preocupación de los religiosos tenemos los testimonios de las dinámicas de la frontera. Una real cédula de 1689, tramitada a favor de los franciscanos de Rioverde, describe los problemas:

Los dueños de haciendas en virtud de las mercedes que han conseguido en mi nombre se quieran extender con sus haciendas para que pasen sus ganados hasta los pueblos y casas de los indios queriéndose hacer dueños de los pueblos diciendo ser suyos por justo título, y mercedes hechas sin dejarles espacio en que sembrar para su sustento ni [...] en que habitar con algún alivio.²³

Fray Martín Herrán llevó a los gobernadores y caciques ante el virrey conde de la Monclova para que le expresaran su desesperada situación. En la entrevista, los gobernadores colocaron sus varas de gobierno a los pies del virrey y amenazaron con dejar las misiones si no les amparaban las tierras y protegían sus personas.²⁴ Muy poco se resolvió entonces porque el problema no era la falta de apoyo del virrey, sino su incapacidad para detener los abusos. La defensa de las misiones y las poblaciones indígenas, característica de los

franciscanos del siglo xvii, se fue perdiendo conforme avanzó el nuevo siglo.

EL SIGLO XVIII

Hasta mediados del siglo xviii la fundación y sostenimiento de las misiones fue un asunto de propósitos mayormente religiosos; aunque la conversión de los pames fue aprovechada por los estancieros, la defensa franciscana y la de los indios en conjunto habían limitado la explotación. A partir de 1749, con la conquista y colonización de Nuevo Santander por José de Escandón, el sistema cambió para beneficio de los capitanes, hacendados y funcionarios de la Corona.²⁵ En 1758 el comisario general franciscano, fray Andrés Picazo, realizó una consulta sobre las misiones de Rioverde. Aparecieron como nuevas misiones San José del Valle, fundada por José de Escandón entre 1750 y 1756 a unos pasos del Valle del Maíz, la Divina Pastora y Palmillas; las tres eran producto de las operaciones de José de Escandón y sus subordinados para trasladar el control de los indios de misión. Esas operaciones a veces tenían un carácter paternalista; por ejemplo, el capitán Manuel Fernández de Acuña decía haber tomado a su cuidado ciertos chichimecas en los alrededores de Tula:

Éstos, conocidos del respeto que como a su capitán deben tener con el que les consiga la continua benevolencia que con ello ejercita mi parte derogando su caudal no sólo en mantenerlos contentos sino conservándolos en paz atrayéndolos a nuestra santa fe católica, catequizándolos con el fervor y paternal amor, con que los mira con piadosísimo afecto en compadrandos con los demás de ellos, bautizando a sus hijos y lo que es más conservando las misiones y fomentando a sus religiosos a costa de su caudal para que se mantenga el culto divino en aquellas conversiones que no fuera equivalente por sí sola la limosna a conservarla siendo público y notorio la gran costa de estas operaciones.²⁶

El capitán afirmaba poner de su bolsillo para apoyar las misiones, las congregaciones y para mantener contentos a los indígenas. Un acto altruista que sin duda retribuía al capitán el respeto y la lealtad de aquellos indios y que dibuja el nuevo tipo de relaciones clientelares que se forjaban en la antigua frontera. Los capitanes ahora competían con los frailes por el control directo de las poblaciones indígenas, y en algunos casos lograban subordinar a los religiosos a sus intereses con base en su constante necesidad de apoyo económico. Pero lo más común no eran las relaciones paternalistas, sino la explotación. El custodio de Tampico hizo una cruda descripción de este problema en 1762:

Los pobres pames, después de tantos años, viven tan hostigados y miserables [...] Tan cortos de espíritu que un caudillo con un látigo les acometía en un monte y sacaba una collera para venderlos en las haciendas, o para llevarlos como los llevaban al Seno mexicano [...] porque no habiendo podido conseguir el coronel Escandón la conquista de los indios incendiarios apóstatas de la Sierra de Tamaolipa y Sierra Gorda, dio por bárbaros a los indios pames para reemplazar sus proyectos, solamente porque vivían en los montes; de suerte que lo que los miserables hicieron por no tener en sus pueblos agua que beber ni tierras que sembrar, se les imputó a barbaridad, y esto dieron por motivo para llevarlos en colleras a trabajar [...] a mala ración y sin sueldo, de que resultaron las malísimas consecuencias de que unos se ahorcaron [...] otros fugitivos de aquella esclavitud perdieron la vida en poder de los bárbaros chichimecos [...] y el defecto de la conquista de Tamaolipa y Sierra Gorda lo pagaron de suerte los fieles.²⁷

La coyuntura fue crítica para las misiones y los pames cuando Escandón ejerció el mando militar en el Nuevo Santander y las jurisdicciones vecinas. El sistema económico regional, basado en la explotación ganadera en estancias y haciendas, tenía en los indígenas la mano de obra accesible y de bajo costo, y con Escandón hacendados y funcionarios locales buscaron maximizar ese sistema. El franciscano de Santa María Acapulco y San Francisco el Sáuz nos proporciona una descripción pormenorizada de lo que sucedía en esa época:

Un hacendero [sic] siendo teniente tuvo atrevimiento de ir una noche con sus esclavos al pueblo de Tanlacú [...] todos disparando muchos trabucazos con gritos y alaridos, diciendo y haciendo que espantados y atónitos se huyeran los indios de dicho pueblo con sus mujeres y creaturas, fingiendo que venía un comisionado del general Escandón, llamado por mal nombre Pollo Asado, quien hizo atrocidades con dicha nación hasta que lo mataron de un flechazo; pero cada día se levantan otros peores que con las facultades de dicho general [...] se llevan como se han llevado muchos indios de dichas misiones a la colonia y de las haciendas donde bajan a trabajar, llevándolos lazos cuando no van por las vejaciones e injusticias que con ellos se ejecutan, fuera de no darles de comer pues su ración son dos puños de maíz y un real de salario, que se compone de tantita sal y unos tasajos flacos de las reses o bueyes que se les mueren de viejos [...] para un trabajo tan recio como de labradores, paileros, leñeros.²⁸

El testimonio muestra la coincidencia de intereses de propietarios y capitanes, los primeros buscaban mover a los indios de sus pueblos hacia los ranchos y estancias, Escandón y sus subordinados disponían de ellos como ganado para llevarlos a las zonas donde era necesaria su mano de obra. La movilización forzosa, violenta, redistribuía las poblaciones, creaba nuevos asentamientos y provocaba la desaparición de otros, lo que favorecía el control de españoles y criollos sobre los grupos indígenas.

La *remuneración* de sal y tasajo les permitía vivir para trabajar y maximizaba las ganancias de los propietarios y de los capitanes. El custodio de Tampico, fray Ignacio Saldaña, buscó una entrevista con el virrey marqués de las Amarillas para denunciar los abusos y detenerlos.²⁹ Cuando Escandón se

enteró, ordenó que no hubiera más correrías e hizo que algunos pames regresaran a sus misiones. Ahora entendamos el carácter de la empresa escandoniana.

ESCANDÓN Y EL NUEVO SANTANDER

José de Escandón empezó a destacar en la administración española al ser nombrado teniente de capitán general de la Sierra Gorda en 1742. Puso orden en la administración civil y en la organización de las misiones en la región, en lo cual prefirió a los franciscanos.³⁰ Ante la rebelión de los jonaces, desde 1744 hasta 1748, Escandón se mostró enérgico, hábil e inteligente para la guerra tanto como para la pacificación, aunque también demostró crueldad en el trato a los indios rebeldes. Por su actuación le fue concedido el título de conde de la Sierra Gorda por Fernando VI, en 1749.

Escandón había mostrado interés en la pacificación del Seno mexicano, pues en 1742 obtuvo el encargo de la Real Audiencia de la ciudad de México para restablecer congregas en el Nuevo Reino de León y repartir tierra a las misiones en el noreste novohispano.³¹ Esto fue confirmado por parte del virrey primer conde de Revillagigedo, en junio de 1746, y corroborado en 1748.³² Su estrategia en 1749 fue el avance simultáneo de varios contingentes desde varios puntos del norte y del sur, para encontrarse en el área de la desembocadura del río Bravo. En la estructura de gobierno de Escandón, el régimen era exclusivamente militar, de manera que el mando en las villas que estableció fue dado a los capitanes de las escuadras militares respectivas para que “al mismo tiempo que en lo militar, ejerciesen la jurisdicción civil y criminal entre españoles e indios”.³³ Además, Escandón, como comandante de la Sierra Gorda, nombró tres tenientes de capitán general: los comandantes de las milicias de la Villa de Cadereyta, Villa de Valles y Valle del Maíz, respectivamente. Para las misiones nombró caudillos, el equivalente de capitanes protectores, lo que provocó problemas con la administración de justicia, sobre todo en la pamería:

Es de notar en estas misiones de la pamería el conocimiento en ellas de jefes seculares, que muchas veces se hallan los religiosos sin saber a quién ocurrir para el manejo de los auxilios [...] hay teniente puesto por el corregidor de Villa de Valles y hay otro justicia con título de caudillo puesto por el conde de la Sierra Gorda, ambos reconocen en las causa de los indios y dan cuenta a sus superiores [...] Lo particular es que hablando con el corregidor de Villa de Valles sobre el caudillo, dice que no tiene jurisdicción y estar aquellos indios sujetos al [juez] ordinario. Por el contrario, el conde de

Sierra Gorda y su caudillo dicen estar sujetos a la capitanía general. Esto se queda en voces, uno pasa por el otro y ni defienden ni declaran esta jurisdicción y los indios son los que padecen.³⁴

Escandón estableció doce villas y una decena de escuadras militares para su protección en 1749 en el Nuevo Santander. Su nombramiento como capitán general de guerra en la Sierra Gorda y el Nuevo Santander llevó al virrey, capitán general de la Nueva España, a separar las funciones militares que tenían los alcaldes mayores o corregidores de las jurisdicciones circunvecinas a favor de un completo control militar en manos de Escandón. Por ejemplo, el corregidor de Villa de Valles perdió las funciones de capitán de guerra que había tenido desde el siglo XVII.

Respecto de los pames, la intención fue, como ya dije, reubicarlos para asegurar su control. Escandón ordenó separar a los pames de los otomíes que habitaban Valle del Maíz, y ubicarlos en la recién creada misión de San José del Valle, al lado sur del Valle. La acción fue llevada a cabo por uno de sus tenientes de capitán general, José Antonio Ortiz de Zárate, nombrado protector o caudillo de los indios de las misiones de San José del Valle y de Alaquines, desde 1749 hasta 1783.³⁵ Ortiz había sido primero capitán de una compañía de caballos corazas en el Seno mexicano, y después asumió el mando de la compañía de cien montados del Valle del Maíz, que ya existía y quedó sujeta a las órdenes de Escandón.³⁶ A él se le atribuyó posteriormente la reorganización de las misiones de San Nicolás y de San José de los Montes Alaquines:

El solo, con la fuerza de su brazo, ha traído al verdadero gremio de la Iglesia a más de dos mil neófitos y señalarles a cada parte de sus respectivas misiones, como fueron las de San José del Valle, la de San Nicolás de los Montes Alaquines y la de San José de los Montes Alaquines.³⁷

El ejemplo de Ortiz de Zárate nos permite visualizar la envergadura económica y política de la empresa de Escandón y su impacto sobre las misiones y sobre la población pame. Los pames eran un recurso para explotar y, además, por su *docilidad* podían movilizarse de un lugar a otro al arbitrio de los capitanes. Si el manejo de los capitanes era el adecuado (en términos españoles), les bonificaba además el ascenso social. En ese contexto se puede entender lo sucedido con los pames congregados en la Divina Pastora.

FRANCISCO DE LA MORA Y LOS PAMES DE LA PASTORA

Francisco de la Mora fue un acaudalado comerciante de San Luis Potosí y minero en Guadalcázar, además de capitán de caballos corazas de la compañía de “cien montados del Real de Guadalcázar para resguardo del ‘Seno mexicano’ desde 1749”,³⁸ milicia establecida por los vecinos, en especial los diputados de minería y el gremio de comercio, según un testimonio de 1759:

El especial servicio que continuamente hacen al rey y a la causa pública, manteniendo a su costa una compañía de cien soldados, con sus cabos y oficiales subalternos, que con imponderables trabajos y riesgos de sus vidas, abandonando sus casas y familias, han pacificado la mayor parte de indios bárbaros chichimecas que hostilizaban aquellos países, para cuyo fin se anduvieron allí de pie el largo espacio de seis meses.³⁹

De la Mora se asoció de inmediato a Escandón, con lo cual obtuvo los privilegios que otorgaba el conde de Sierra Gorda a los capitanes de la frontera, como la especial jurisdicción sobre los pames. Desde 1753 había dicho a Escandón que estaba congregando a los indios dispersos en términos de la hacienda La Angostura, en los montes de las cercanías de Guadalcázar, donde “vivían en ellos como fieras, sin el más leve cultivo en lo espiritual ni temporal”.⁴⁰ Pero entonces De la Mora no era todavía el dueño de la hacienda, así que en principio la orden de Escandón fue mover cien familias de ese grupo a las misiones en Nuevo Santander, lo que tuvo resultados inciertos. Si bien De la Mora se movía bajo la autoridad de Escandón, lo hacía como capitán de la compañía y en representación de los vecinos de Guadalcázar: “Y a su vigilancia y cuidado se ha debido que los indios de la nación pame se hayan congregado en la nueva misión de la Divina Pastora, distante de dicho real más de catorce leguas”.⁴¹

En 1756 De la Mora señaló a Escandón que tenía el mayor celo en hacer las cosas para la “salvación de las almas” de los indios, por lo que, sin tener en propiedad las tierras, ya les había dado “mil pesos de maíz, algunos bueyes y aperos de labranza, todos los paramentos necesarios para celebrar la misa y trescientos pesos por vía de sínodo en los primeros años para la manutención del religioso de aquella custodia que los administrase”,⁴² pero no podía hacer nada más. De la Mora quería adquirir La Angostura, pero el proceso estaba detenido, así que de manera sutil pedía a Escandón que interviniese en el asunto; éste comunicó el asunto al virrey marqués de las Amarillas, y de alguna forma la adquisición de La Angostura se destrabó en agosto de ese año. Con el cambio de propiedad, el fiscal de indios recomendó al virrey autorizar que se fundase la misión. De la Mora preguntó a Escandón si se debía otorgar a dicha

misión una legua en cuadro de tierras. Además, le pidió que solicitara al obispo de Michoacán un misionero.⁴³

En inteligencia de que en los términos de dicha legua quedan suficientes tierras de pan llevar para los indios, sin embargo de que se aumenten, bastante pasto y agua para regar en los remanentes que bajan a dicha hacienda de La Angostura, con sólo habilitar la saca de ellos.⁴⁴

Ese acto altruista, en apariencia motivado por un profundo celo religioso, tuvo una parte oscura que es posible conocer gracias a la versión que Felipe Báñez, uno de los gobernadores de los pames, dio en ese mismo 1756.⁴⁵ De acuerdo con su versión, desde enero de 1753 se había establecido el pueblo de la Divina Pastora con unas trescientas familias, establecimiento que aprobó un José Francisco Coronel, quien además aceptó dotarles legalmente las tierras que pertenecían a La Angostura, propiedad de Fernando Garzia. Muy probablemente ese coronel era el mismo Escandón, aunque el documento no trae más referencias sobre su identidad. Coronel comisionó al capitán Francisco de la Mora, quien con sus subordinados dio la posesión, aunque, según Báñez, a las tierras medidas y entregadas les faltaba “defraudación de diez cordeles por el rumbo del norte”, ya que el límite entraba en tierras de otra hacienda. Un año entero pasó sin mayor novedad, pero en 1754 De la Mora comenzó a decirles a los pames congregados que debían moverse del lugar donde se hallaban, “pues las tierras en que estaba eran de hacienda”. El comentario se convirtió en orden y se desató el conflicto.

Los pames no aceptaron la orden porque desde su punto de vista la tierra les había sido entregada en nombre del rey, así que se obstinaron en no moverse (se *broquelaron*)⁴⁶ porque “lo que por su majestad se daba, no se podía quitar por otro”. El rico comerciante también se obstinó en querer mover la congregación de pames de las tierras que entonces ya eran suyas. El gobernador pame buscó ayuda en el dicho Francisco Coronel, a quien fue a ver en persona porque sólo a él “le era preciso poner el reparo” al problema. Pero la esperanza del gobernador se frustró cuando la única acción de su supuesto benefactor fue escribir una carta a De la Mora, carta que no fue enseñada a los indios. El intento de resistencia de los pames conllevaba un gran riesgo porque los tiempos y el talante de los subalternos de Escandón eran opuestos a cualquier concesión o trato con los pames. El conde de Sierra Gorda había ordenado en marzo de 1755 a De la Mora y a sus subalternos a

perseguir a los indios que no estuvieran congregados, para obligarlos a residir en las misiones, que devolviera a sus misiones a los que ya eran residentes de alguna y que le enviaran a Nuevo Santander los rebeldes y renuentes:

Procurando, como espero de su celo lo haga, no quede indio pame ninguno disperso, fuera de congregación, y que no se admitan los que fueren de otras misiones, porque éstos los ha de despachar a ellas, y a los que fueren rebeldes e inobedientes, a esta capital, para ejemplo de los demás, y quitarles el fatal vicio de vivir como fieras en los montes.⁴⁷

La orden revela que, después de seis años de comenzada la empresa escandoniana, la dispersión y resistencia de algunos individuos y grupos indígenas eran aspectos insoslayables de la sociedad regida por las órdenes del conde. A pesar de sus amplios poderes políticos, judiciales y militares, de su arbitrariedad en su conducta, de la movilización masiva de las poblaciones, de la violencia física, simbólica, institucional, etcétera, Escandón y sus aliados no tenían el control absoluto que deseaban. Así que la medida apuntaba a ajustar el proceso de control de las poblaciones pames, que pasaban de ser consideradas dóciles a reacias e inasibles para el gusto de los militares. Por otro lado, parece que Escandón le recordaba su política a De la Mora porque éste le había comentado de algún pame, del que no se dice el nombre, como problemático:

El indio que Vm expresa a ocasionado graves inquietudes, hasta coligarse con los de esta costa, y hecho varias muertes y robos, puede hacer lo posible para cojerle y despacharle a mi teniente coronel don Bernardo de Pereda, para que le asegure en un obraje, hasta que yo determine de él.⁴⁸

En ese contexto no es sorprendente que, al poco tiempo de que el gobernador Bázquez regresara a La Pastora, se hiciera presente el capitán de la Mora con treinta soldados, en septiembre de 1755, y pusiera al gobernador y a los que lo habían acompañado en su viaje en grilletes “sin más causa que por el ocurso referido”, según Bázquez. De la Mora quitó a Bázquez el título de gobernador y se lo dio “a un coyote, sin parecer, ni consentimiento de los hijos del pueblo”. Un piquete de cuatro soldados llevó a Bázquez a la cárcel, en la ciudad de San Luis Potosí, mientras De la Mora mandó demoler el templo y las casas del pueblo, y obligó a los pobladores a moverse dos leguas hacia tierras “inservibles y salitrosas, en donde no tienen los miserables naturales ningún alivio, pues es tierra infructífera”. La detención del gobernador y otros líderes estaba amparada en las órdenes de Escandón, y dejaba de golpe el control del pueblo a De la Mora, que subrayó el acto de fuerza con la demolición del

pequeño templo, centro de la identidad local.

El exgobernador denunció también el propósito del nuevo dueño de Angostura de venderlo a un obraje de Querétaro, “pues me prometió me pondría en donde no me volviese a ver el sol, ni mi patria”. Luego dio cuenta de su escape:

La Divina Providencia, mirando mi inculpabilidad y que sin causa ninguna se cometía conmigo tal exceso, yendo como iba, aprisionado y con los guardas, permitió el modo de desasirme de las prisiones, escaparme de sus garras y tener lugar para ser fugitivo, y con mucha ocultación, talando montes, fuera de camino y con gravísimas necesidades llegar a los extramuros de mi tierra, a saber las novedades y estragos que en ella se habían ejecutado, y por haber tenido noticia de que me solicitaban de orden de dicho don Francisco, prometiendo recompensa a quien vivo o muerto me pusiera en su presencia, me he estado oculto en unas intransitables montañas.⁴⁹

La violenta represión aplicada a los pames de la Pastora llevó a su gobernador a convertirse en uno de los indios fugitivos que tanto preocupaban a Escandón, es decir, sus propias órdenes y acciones creaban el problema. Esta situación muestra cómo las acciones de los españoles moldeaban la realidad de la zona, las actitudes de los indios y sus respuestas, lo que no quiere decir que éstos fueran pasivos o sólo reaccionaran de modo mecánico o instintivo; más bien, que las características atribuidas a los indios, individuos o grupos eran, de muchas maneras, sus estrategias de sobrevivencia y sus respuestas ante la dominación y la opresión. En este caso, como en otros, fueron las políticas y las prácticas españolas las que crearon al indio rebelde y al indio fugitivo.

En la jerarquía impuesta por Escandón, los pames tenían, aparte de su gobernador, un caudillo protector nombrado por el propio conde de Sierra Gorda. En La Pastora era un español nombrado Blas de Araujo, quien en el proceso para mover al pueblo se abstuvo de intervenir porque, acorde con la misma versión de Bázquez, sólo se ocupaba de llevar a los pames “a trabajar forzados a la hacienda de dicho don Francisco”, razón por la que percibía “la mitad de que por razón de su trabajo ganan muchos hijos del pueblo”. Así que el asunto estaba de principio a fin a favor del capitán de Guadalcázar. Una vez conseguido el traslado de los indios a la nueva ubicación, continuaron los maltratos, pues incluso a aquellos que trabajaban en Angostura no les era permitido observar los rituales católicos, sino que “trabajen y más que no recen”.⁵⁰

Lo interesante del caso no es la obstinada oposición de los pames a ser reubicados al arbitrio de De la Mora, ni su deseo de buscar resolver las cosas a

su favor por los medios legales, como era normal entre los indios de Nueva España, sino el recurso que utilizó el gobernador Bázquez al apelar a la ciudad de Tlaxcala. Según su versión, cuando no encontraba manera de defenderse y defender a su pueblo fue cuando conoció las historias de la participación de la ciudad de Tlaxcala y su nación en la conquista de la Nueva España, “como se consiguió a costa de la vida y sangre de tanto noble cacique que a ella concurrió, como lo publican las historias”.⁵¹ También se enteró de las empresas de población emprendidas por la Corona con familias tlaxcaltecas a finales del siglo XVI:

Después de sujeto y conquistado el reino, para mantener esta N. R. el glorioso título de conquistadores, se providenció que de las cuatro cabeceras de que se compone esta provincia saliesen varias familias de sus caciques para ir a conquistar unos, pacificar otros, congregar y reducir otros, a los bárbaros chichimecas, de toda la tierra dentro, como así lo ejecutaron, manteniéndose hasta hoy.⁵²

Ese conocimiento histórico era resguardado por los indígenas descendientes de los tlaxcaltecas que migraron al norte en 1590,⁵³ y que a lo largo del periodo colonial debieron defender sus prerrogativas ganadas durante las campañas del siglo XVI,⁵⁴ cuando se asumieron como indígenas conquistadores, pacificadores y pobladores. El pasado glorioso y los privilegios asociados a éste debieron contribuir a mantener una identidad política tlaxcalteca en el septentrión novohispano y a generar admiración entre los chichimecas pacificados.⁵⁵ En algún momento el exgobernador prófugo debió platicar con quienes conocían esas historias y de seguro le fascinó saber que había indígenas que tenían un estatus privilegiado en la sociedad virreinal.⁵⁶ Podemos suponer que tal vez estuvo en el barrio de Tlaxcalilla, extramuros de la ciudad potosina, o en el cercano pueblo de San Miguel Mexquitic, ambos fundados por los colonos tlaxcaltecas en 1591 y 1592.⁵⁷ Animado por esta inesperada situación, Bázquez supuso que aquellos indios privilegiados podrían abogar por su causa y la de los pames de la Pastora, así que se trasladó al centro del virreinato y presentó un escrito ante el cabildo de la ciudad de Tlaxcala el 15 de septiembre de 1756, en el que pedía su apoyo “para que sirva esta H. C. de consultar a la soberanía de S. Ex. el estado miserable en que se hallan aquellos miserables”. Bázquez decía que él mismo no se presentaba en la capital virreinal a procurar el amparo de la autoridad por

mi temor y porque tengo sabido que en la ciudad de México hay parciales, y encomendados del dicho don Francisco de la Mora para extraviarme, no ocurro personalmente a representarle a S. Ex.

lo que espero haga V. S. con la generosidad que acostumbra, haciendo patente a la benignidad de S. E. el peligro en que se hallan aquellas familias.⁵⁸

El cabildo tlaxcalteca estaba compuesto por indígenas orgullosos de sus ascendencia de los caciques del siglo XVI y que habían luchado por mantener sus prerrogativas y privilegios en el siglo XVIII.⁵⁹ Orgullo indígena o genuina preocupación del cabildo por las desventuras de los pames, lo cierto es que el cabildo accedió a la “compasiva queja” y remitió el escrito al virrey el 27 de septiembre de 1756, entre otras razones porque aseguraba conocer varios informes en el mismo tenor de la queja presentada por el exgobernador pame.⁶⁰ El fiscal de indios recomendó al virrey que ordenara a José de Escandón diera un informe de todo lo relatado en el escrito. En tanto, Bázquez y otros de los indios de la Pastora presentaron un escrito al procurador de indios, Joaquín Antonio Guerrero y Tagle, para solicitar por medio de él que el virrey ordenara que se volviese el pueblo a su ubicación original y no a las tierras estériles en que había sido colocado. Pidieron además que si José de Escandón no podía responder al requerimiento que se le hacía para informar sobre el asunto el virrey requiriese entonces al alcalde mayor de San Luis Potosí, José Xavier Gattuno y Lemus, que tomara a su cargo el asunto, “por ser el más inmediato, y como tal tener la cosa presente”. Hasta abril de 1757 el marqués de las Amarillas ordenó al alcalde mayor de San Luis Potosí tomara a su cargo la averiguación y el informe correspondiente.

Fueron los mismos indios Santiago Bázquez y Santiago Banda quienes llevaron la orden por despacho virreinal al alcalde mayor de San Luis Potosí, en junio de 1757. Pero éste contuvo cualquier posible ánimo de los pames al señalar que, aunque obedecía el mandato virreinal, estaba impedido de actuar de manera judicial con De la Mora por

hallarse iniciado enemigo capital del capitán don Francisco de la Mora, contenido en la susodicha queja, y por este recusado, e inhibido de conocer en sus causas directe, ni indirecte, ni en la de sus administradores, mayordomos y demás sirvientes, bajo graves penas, como mejor y más individualmente consta de la real provisión inhibitoria, que a su favor se libró.⁶¹

Una posible solución era que el encargo virreinal fuera tomado por jueces comisarios de la Real Audiencia que estaban en San Luis Potosí, o bien por un diputado de minería que estaba en Guadalcázar, pero el alcalde mayor decidió consultar primero con su teniente de justicia en Santa María del Río, pueblo unas leguas al sur de la capital potosina. El teniente coincidió en que la

inhibitoria impedía cualquier acción legal del alcalde mayor contra De la Mora, por lo que debía solicitar al virrey que modificara su orden,⁶² así que el alcalde mayor devolvió el pliego a los indios con su respuesta al virrey. En agosto de 1757 el procurador Tagle pidió al virrey que ya no se esperara el informe de los justicias de San Luis Potosí, ya que “no habrá justicia que quiera oponerse al capitán don Francisco de la Mora, atento a lo escarmentado que han quedado, mediante el poder que le asiste”. Debía entonces el virrey ordenar al justicia de Guadalcázar, Francisco Sotura, que procediera a restituir y amparar a los pames en la posesión de la legua de tierras

Haciendo se les restituyan los sembrados y frutos de que fueron violentamente despojados, y se ponga en libertad al gobernador y demás indios que en los obrajes de Querétaro se hallan aprisionados, porque solicitan su restablecimiento en aquel mismo lugar.⁶³

Sin embargo, a pesar de esta solicitud a favor de los pames, Tagle no daba crédito a las acusaciones de los pames contra De la Mora. Como los primeros informes habían sido tan favorable para el capitán, describiendo su celo como buen católico y sus esfuerzos desinteresados por congregar a los pames, dándoles lo necesario para cultivar la tierra y apoyándoles en lo monetario para que tuvieran fraile que les instruyera en la fe, no era creíble que “ponga hoy su mayor esfuerzo a la ruina, exterminio y apostasía, y fuga de estas almas cuya salvación fue su principal objeto”. En opinión del procurador, cualquier intento por revocar lo dado a los pames de forma voluntaria era imposible en términos legales, además de que habría sido mejor dejar a los pames en su *barbarie* que exponerlos a la apostasía, es decir, que volvieran a las costumbres de su vida gentil.⁶⁴ De manera que para Tagle era increíble, por no decir imposible, que De la Mora se echara para atrás en su primer piadoso propósito. No es que no creyera en las quejas de los indios, pero debía haber alguna explicación más sensata:

Acaso puede ser que valiéndose algún tirano del nombre y el poder del capitán Mora, haya sido el que ahuyentó, despojó y apresó y esclavitudado [sic] a alguno de los indios porque la donación de la tierra, mieses, aperos y ganados hecha por el capitán Mora, a personas tan miserables, y por medio de los respetos que intervinieron fue irrevocable por todos capítulos, pasó por vía de contrato, y le es ya imposible su revocación.⁶⁵

Así que, conforme a la ley, a todo “violento despojo corresponde instantánea restitución, y ninguno puede litigar despojado”, por lo que la restitución de la tierra de los pames debía ser ejecutiva. De la Mora debía saberlo, por lo que resultaba ilógico que procediera de modo arbitrario. Por otro lado, para el

procurador, al hacerse la restitución ya podría proceder un informe verídico sobre la situación en La Pastora y se podría también tener fijo el ministro de doctrina que necesitaban; además, con el buen trato a las cincuenta familias que todavía estaban congregadas, las que habían huido de seguro regresarían.⁶⁶ Por su parte, el fiscal marqués de Aranda no vio problema en todo lo relativo a la fundación de la misión de La Pastora y nada más ordenó al teniente de montados de la compañía de Guadalcázar, José Ambrosio Dávila, que procediera a la medida de las tierras, su deslinde, amojonamiento y posesión. El auditor, Domingo Varcázel, estuvo de acuerdo con Aranda y resaltó el servicio que De la Mora hacía a ambas majestades, porque además la fundación se hacía sin costo alguno para la real hacienda.⁶⁷

En tanto, desde marzo de 1757 De la Mora había ratificado la donación del predio conocido como Tierra Blanca, en su hacienda Angostura, ante el teniente de montados de Guadalcázar, José Antonio de Ávila,⁶⁸ como comisario nombrado por Escandón para efectuar la donación de la legua de tierra en cuadro, el establecimiento de la misión, el inventario de la capilla y el levantamiento del padrón correspondiente.⁶⁹ El gobernador pame era Juan Antonio de León, y un regidor de la república era José Anastasio, que gobernaban sobre 218 familias para un total de 933 habitantes, la gran mayoría indios ladinos.

De la Mora reportó los incidentes en sus propias palabras al virrey hasta agosto de 1757, pero sólo como parte de su reporte general sobre el proceso de fundación de la misión de La Pastora. Después de describir de forma breve la medición de las tierras, su amojonamiento y la posesión dada al gobernador y miembros de la república de indios, así como el inventario y el padrón correspondientes, señaló que congrega a los pames era un asunto difícil ya que ellos no querían dejar su vida montaraz “a que les inclina su natural rusticidad”. Luego describió los problemas con aquellos que no se sometían al orden, “díscolos, inquietos, y perturbadores de la paz” que no aceptaban “el suave yugo de la religión y vida política”; tales individuos eran un peligro ya que podían inspirar a otros a buscar salirse del control de los capitanes y los caudillos de Escandón.

Contra estos sediciosos he juzgado conveniente proceder con el rigor que merecía su delito, considerando la suavidad y blandura con que las leyes encargan se ejecuten estas resoluciones, y así solo tomé la providencia de remitir a tres de estos cabecillas a los obrajes de Querétaro, con formal orden que en carta de dos de marzo de setecientos cincuenta y cinco me dio el enunciado coronel

don José de Escandón.⁷⁰

Desde el punto de vista del capitán, su acción era sencillamente disciplinaria. Rigurosa, sí; pero sólo buscaba mantener el orden mínimo entre los pames congregados al quitar de entre ellos a los rebeldes, los *delincuentes*. La sedición era un delito de tipo militar, lo que resulta lógico ya que Escandón y sus subalternos se movían bajo fuero militar, pero se aplicaba el criterio militar sobre poblaciones civiles y sobre individuos indígenas con cargos de república, detalle que De la Mora obvió en su reporte. Desde su perspectiva, eran los parientes de esos rebeldes enviados a Querétaro los que lo acusaban ante el virrey por el supuesto despojo de una “pequeña y ridícula parte” de las tierras, pero él, De la Mora, de nada era culpable ya que el hecho mismo de la donación que hizo de las tierras de su hacienda para la misión anulaba todo argumento en su contra.⁷¹

Así que, con base en el informe de De la Mora, el fiscal de la Real Audiencia señaló al virrey que le resultaba inverosímil la queja de los indios contra el capitán, ya que éste les había dotado de las tierras de la misión aun después de ser acusado ante el virrey, además de proveerles de los aperos de labranza y de mantener de su bolsillo al misionero que les atendía. El fiscal argumentaba, siguiendo a De la Mora, que no entendía que éste buscara despojar a los pames “de una corta parte de las tierras a los que voluntariamente se las había cedido”. Así que era increíble que el capitán buscara la ruina de los pames y les empujara a regresar a su vida errante en los montes.⁷² Además, el hecho de que Escandón ordenara atrapar a los indios rebeldes y enviarlos a los obrajes de Querétaro, y de que el mismo capitán reportara haberlo hecho con gente cercana a los que ahora lo denunciaban, apuntaban a “calificar de maliciosa la referida queja de los indios”. Sin embargo, para cumplir con los procedimientos, el fiscal sugería pedir el informe de la situación a Escandón, así como prevenir al capitán De la Mora que pusiera en prisión, por un tiempo, en alguna cárcel de los pueblos, a los indios “inquietos y que alterasen el sosiego de los demás reducidos”. Si esa medida no bastase, entonces debía remitirlos a la real cárcel de México para ponerlos a disposición del virrey.⁷³

Dos versiones opuestas sobre unos acontecimientos que sólo nos permiten claroscuros sobre lo que pasaba en aquel oscuro rincón del virreinato. Pero esos claroscuros indican que ni la fundación de misiones bajo criterio militar ni la movilización de las poblaciones pames eran asuntos sencillos, ni siquiera

para el poder casi absoluto y arbitrario que detentaban Escandón y sus subordinados. Ciertamente, los indios resistían conforme sus capacidades y posibilidades en lo que percibían eran afectados, pero lo hacían en un mundo donde su margen de maniobra era cada vez más estrecho, mientras que en la capital virreinal preferían creer en los capitanes y en sus buenas intenciones, ante que en las quejas de los indios, estuviesen fundamentadas o no.

Pasaron siete años sin que el virrey tuviera noticias de La Pastora o de los pames quejosos. En 1764 Escandón hizo su reporte sobre las misiones en general, no sobre los indios rebeldes. Su reporte vino de otro que a su vez le hizo el capitán Francisco de la Mora sobre la población de La Pastora, población que había aumentado a 1 766 personas a pesar de un par de epidemias de viruela y matlazahuatl. Para Escandón, lo único importante era destacar la figura de su subordinado:

Y trabajando personalmente con los oficiales y soldados de su compañía, con grandes incomodidades, en reducción y congregación de los nominados indios, por lo que se hace acreedor a la atención de V. Ex., y que se sirva siendo de su Sup. Agrado participar a nuestro católico rey y señor (QDG) tan recomendable servicio, para que su piedad le tenga presente.⁷⁴

El fiscal Valcárcel estuvo de acuerdo con la solicitud de promocionar el nombre de De la Mora ante el rey. Las gestiones dieron tan buenos resultados que en 1765 el monarca español emitió una real cédula para que en su nombre se diesen las gracias a De La Mora por la fundación de la misión.⁷⁵ Para ese momento nadie se acordaba de las quejas de Báñez. ¿Qué sucedió? Los documentos no permiten seguirle la pista a los pames que se quejaron en Tlaxcala porque provienen de las instancias administrativas españolas, donde los indios apenas podían hacer oír su voz. Estaban atrapados en una dinámica sociocultural por completo contraria a sus intereses y favorable para sujetos poderosos como Francisco de la Mora.

CONSIDERACIONES FINALES

La empresa colonizadora en el Nuevo Santander a mediados del siglo XVIII fue un punto de ruptura en la historia de los pames, que, a diferencia de otros grupos que desaparecieron, habían logrado sobrevivir por siglo y medio de dominio novohispano sin perder espacios de autonomía y de escape. José de Escandón decidió que el modelo de misiones para congregar y controlar a los pames era el mejor, con la diferencia de que ahora no sería dirigido por los

franciscanos sino por sus capitanes. No sólo fundó las misiones en Nuevo Santander, sino que estableció otras cuatro en Rioverde para asegurar el mayor control de la población y acabar de una vez con el fenómeno de los indios errantes o viviendo fuera del control español.

Si en el siglo XVII los estancieros, los franciscanos y los funcionarios de justicia pocas veces estuvieron de acuerdo en las formas en que debía organizarse la sociedad de frontera, o sobre cómo tratar con los grupos autóctonos, todos compartían puntos de vista sobre la inferioridad de éstos y sobre su necesidad de tutela y de disciplina, así como sobre las bondades de la presencia novohispana en el aquel nuevo espacio. Para la época de Escandón, la necesidad de tutela, disciplina y control pasó a ser el eje principal que guiaba las relaciones entre los capitanes y los indios.

La violencia era otro elemento cultural heredado de la frontera. Tuvo un rol significativo en su conformación y funcionamiento tanto en el régimen de propiedad como en las relaciones entre propietarios, sus empleados y las relaciones laborales en general. La violencia física y simbólica fue utilizada contra los indios, así que cuando Escandón recibió el poder político y militar, los castigos brutales, las humillaciones a individuos y familias, las colleras que les sacaban de las misiones, fueron utilizados de forma selectiva porque con unos ejemplos bastaba para establecer la política del miedo entre los sujetos subalternos, establecer la desigualdad (en lo social y en lo étnico) y la superioridad de los grupos dominadores como el orden natural. Los que se resistían, los levantiscos, los rebeldes que nunca faltan, pocas esperanzas tenían de revertir su destino, y es probable que ellos mismos estuviesen convencidos de que no había forma de cambiar las cosas, sólo atemperarlas. En el ejemplo de La Pastora, la resistencia de los indios era para aliviar las peores condiciones de su situación subordinada o evitar un perjudicial cambio de localidad, pero no para revertir o cambiar su situación social. Y a pesar de las adversas condiciones, no pasaba por sus mentes salirse de las formas jurídicas y políticas de su época y de la cultura en la que eran absorbidos.

REFERENCIAS

Archivos

AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España

AGN Archivo General de la Nación, México
AHSLP Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, México
BMNA Biblioteca del Museo Nacional de Antropología
BNFF Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano

Obras consultadas

- BETANCOURT, Julio, “Las familias Espinosa y Cuevas y Espinosa y Parra”, 1909.
[Copia de manuscrito inédito.]
- BLOMLEY, Nicholas, “Law, Property, and the Geography of Violence. The Frontier, the Survey, and the Grid”. *Annals of the Association of American Geographers* 93/1 (2003): 121-141.
- BORAH, Woodrow. *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. Zamora: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- CABRERA, Matilde. *Cuatro grandes dinastías mexicanas en los descendientes de los hermanos Fernández de Lima y Barragán*. San Luis Potosí: s. e., 1956.
- CARRILLO, Alberto. “Michoacán reivindica su jurisdicción sobre el Rioverde. La información dada por el guardián de Sichú fray Francisco Martínez de Jesús en 1597. Documento inédito”. En *Estudios Michoacanos VIII*, 159-200. El Colegio de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1999.
- . *Partidos y padrones del obispado de Michoacán: 1680-1685*. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1996.
- CORSI, Elisabetta (coord.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: El Colegio de México, 2008.
- CHEMIN, Heidi. *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1984.
- DEVALLE, Susana B. C. “Violencia, estigma de nuestro siglo”. En *Poder y cultura de la violencia*, coordinado por Susana B. C. Devalle, 15-31. México: El Colegio de México, 2000.
- EGUILAZ, Isabel. *Los indios del nordeste de Méjico en el siglo XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1965.
- GALAVIZ, María Elena. “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”. En *La Sierra Gorda: Documentos para su historia*, vol. I, coordinado por Margarita Velasco. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- GALINIER, Jacques. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*.

- México: UNAM, 1990.
- GERHARD, Peter. *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM, 1996.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*. México: Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.
- GRADIE, Charlotte M. "Discovering the Chichimecas". *The Americas* 51/1 (1994): 67-88.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- HERRERA, María Luisa. *Misiones de la Huasteca potosina. La Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto de Cultura San Luis Potosí, 1999.
- HURBON, Laënc. *El bárbaro imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- KIEMEN, Mathias C. "A Document Concerning the Franciscan Custody of Rio Verde, 1648". *The Americas* 11/3, (1955): 295-328.
- LAVRÍN, Asunción. "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII". En *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, compilado por A. J. Bauer, 235-276. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.
- LEMOINE, Ernesto. "Proyecto para la colonización y evangelización de Tamaulipas en 1616". *Boletín del Archivo General de la Nación* 2/4 (1961): 569-582.
- LÓPEZ-Velarde, Benito. *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*. México: Universidad Pontificia Urbaniana de Propaganda Fide, 1964.
- MARTÍNEZ BARACS, Andrea. "Colonizaciones tlaxcaltecas". *Historia Mexicana* XLIII/2 (1993): 195-250.
- . *Un gobierno de indios: Tlaxcala 1519-1750*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- MAZÍN, Óscar. *El gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán 1759-1769*, Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- MICHELET, Dominique. *Río Verde, San Luis Potosí*. México: Instituto de Cultura de San Luis Potosí-Lascasiana-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.

- MONTEJANO, Rafael. *El Valle del Maíz, San Luis Potosí*. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989.
- NOYOLA, Inocencio. “El estudio de los pames. Balance historiográfico”. En *Xi’oi. Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, coordinado por Lydia Torre, 11-27. San Luis Potosí: Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996.
- . “La custodia franciscana de Río Verde, San Luis Potosí. 1617-1780”. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988.
- ORDÓÑEZ CABEZAS, Giomar. *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2004.
- OSANTE, Patricia. *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997.
- PÁEZ Flores, Rosario Gabriela. *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*. México: Archivo General de la Nación, 2002.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos. *Descripciones geográficas del obispado de Michoacán en el siglo XVIII*. México: CIESAS-Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2005.
- PERCHERON, Nicole. “Contribution a une etude ethnohistorique: les Chichimeques de San Luis Potosí (Mexique)”. *Boletín. Misión arqueológica y etnológica francesa en México* 4 (1982): 3-74.
- . “La pacification des guachichiles et des pames de San Luis Potosí”. *Cahiers des Ameriques Latines* 25 (1982): 69-94.
- RANGEL, José Alfredo. *Capitanes a guerra, linajes de frontera. Ascenso y consolidación de las elites en el oriente de San Luis, 1617-1823*. México: El Colegio de México, 2008.
- . “Pames, estancieros y franciscanos en Rioverde, Valles y el sur de Nuevo Santander, 1600-1800”. *Relaciones xxx/120* (2009): 225-266.
- REVILLAGIGEDO, Conde de. *Informe sobre las misiones –1793– e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte –1794–*. México: Jus, 1966.
- SHERIDAN PRIETO, Cecilia. “Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial”. *Relaciones xxiii/92* (2002): 77-106.

- SOLANO, Francisco de (ed.). *Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743*, vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- SOLANO, Francisco de y Salvador Bernabeu (coords.). *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- SOUSTELLE, Jacques. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- STRESSER-PEAN, Guy. *San Antonio Nogalar. La sierra de Tamaulipas y la frontera noreste de Mesoamérica*. México: CIESAS-El Colegio de San Luis-Universidad Autónoma de Tamaulipas-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000.
- VELÁZQUEZ, María del Carmen. *La descentralización administrativa y el pago de los sínodos a las misiones norteñas del siglo XVIII*. Documentación histórica mexicana 5. Guadalajara: Librería Font, 1974.
- VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, cuatro volúmenes. San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1985-1987.
- VIRAMONTES, Carlos. *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- WEBER, David. *La frontera española en América del norte*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Para el origen del concepto de misión, véase Elisabetta Corsi, "Introducción", en *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinado por Elisabetta Corsi (México: El Colegio de México, 2008), 26-29.

Nicole Percheron, "Contribution a une etude ethnohistorique: les Chichimeques de San Luis Potosí (Mexique)", *Boletín. Misión arqueológica y etnológica francesa en México*⁴ (1982):14. Los pames forman parte de la familia otomí-pame por compartir rasgos lingüísticos con grupos otomianos (Jaques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*(México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 400-442. La denominación pame no tiene un origen claro; una versión es que proviene de una deformación española de la voz *muep*, que significa 'no'.

Para la violencia como elemento que reproduce el orden social, véase Susana B. C. Devalle, "Violencia, estigma de nuestro siglo", en *Poder y cultura de la violencia*, compilado por Susana B. C. Devalle (México: El Colegio de México, 2000), 18-22.

Un análisis sobre el papel de la violencia en la construcción de un régimen de propiedad privada, en Nicholas Blomley, "Law, Property, and the Geography of Violence. The Frontier, the Survey, and the Grid", *Annals of the Association of American Geographers*93/1 (2003): 121-141.

Estudios acerca del grupo pame, en Inocencio Noyola, "El estudio de los pames. Balance historiográfico", en *Xi'oi Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, coordinado por Lydia

Torre (San Luis Potosí: Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí /Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996): 11-27; y Carlos Viramontes, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*(México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000). Recientemente, Jose Alfredo Rangel, “Pames, estancieros y franciscanos en Rioverde, Valles y el sur de Nuevo Santander, 1600.1800”, *Relacionesxxx*/120 (2009): 225-266.

Benito López-Velarde, *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*(México: Universidad Pontificia Urbaniana de Propaganda Fide, 1964), 108. Sobre los esfuerzos de Mollinedo y Cárdenas, véase Inocencio Noyola, “La custodia franciscana de Río Verde, San Luis Potosí. 1617-1780” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988), 47-58.

Biblioteca del Palacio Real, Madrid; Ms. 2579, “Relación del obispado de Michoacán por el obispo fray Baltasar de Covarrubias, O. S. A. Valladolid de Michoacán, 20 de septiembre de 1619”.

Sobre el imaginario europeo con respecto a los *bárbaros* en los siglos XVI-XVIII, véase Laënc Hurbon, *El bárbaro imaginario*(México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 24-35.

El decreto de 1617 por el marqués de Guadalcázar, en Primo F. Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, vol. 4 (San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1987), 5-10.

Noyola, *La custodia*, 56.

Velázquez, *Colección*, vol. 3, 253. El reporte de su visita está en AGN, Historia, vol. 30, exp. 4, f. 63v.-75.

La relación de su viaje fue publicada en Mathias C. Kiemen, “A Document Concerning the Franciscan Custody of Rio Verde, 1648”, *The Americas* 11/3 (1955): 308-328. Una visita anterior data de 1638(*Descripción de todo el obispado de Michoacán hecha por el señor doctor García de Ávalos, dean de esta santa Iglesia*. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3047, Documentos de don Juan Díez de la Calle).

AGI, Patronato, n. 1, r. 26, conde de Salvatierra, virrey de México: custodia de Rioverde. 1648, f. 1.

Kiemen, “A Document”, 317-18.

Ibid., 318-319.

Opinión que compartían los alcaldes mayores de San Luis Potosí, Valles, Guadalcázar y Xichú: “Actualmente es grande la utilidad que se sigue de la reducción de aquellos bárbaros porque mediante ella están pacíficos y se trajina y corre la tierra sin el riesgo de invasiones y robos que antes hacían, y entran las pastorías y haciendas de ganado menor libremente, todo lo cual cesaría desamparando dichos conventos” (AGI, Patronato, 183, n. 1, r. 26. Conde de Salvatierra, virrey de México: custodia de Rioverde. 1648. “Relación de las diligencias y lo resuelto sobre lo pedido por el padre comisario general de San Francisco, en orden a que se le diese alguna limosna para edificación de los conventos de la conversión de Rioverde y congrua a los religiosos ministros de doctrina”, f. 3).

AGN, Tierras, vol. 339, exp. 2, f. 3v., 4. El territorio original debía ser de tres leguas cuadradas, mientras que en el decreto del virrey Mancera era de sólo una legua cuadrada.

AGN, Historia, vol. 30, exp. 3, Rioverde, 1695.

AGN, Historia, vol. 30, exp. 3, Rioverde, 1695.

AGN, Indios, vol. 21, exp. 196, f. 172, 172v; año 1656. Otros casos en Rangel, “Pames”.

AGN, Tierras, vol. 339, exp. 2, f. 3v., 4; es copia de la cédula de 1669.

AGN, Tierras, vol. 1325, exp. 2, f. 1.

AGN, Tierras, vol. 1325, exp. 2, f. 1.

AGN, Tierras, vol. 339, exp. 2, f. 43v.

Véase Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*(México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997).

AGN, Civil, vol. 247, exp. 1, “Don Ramón Fernández de Acuña pide testimonio de una Real Ejecutoria referente a los bienes de don Manuel Fernández de Acuña, difunto. México”, f. 52.

María Luisa Herrera, *Misiones de la Huasteca potosina. La custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*(México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto de Cultura San Luis Potosí, 1999), 76.

BNFF, 1011, n. 2, c. 69. El comentario de fray Cayetano de Otero es de 1762.

BNFF, 1011, n. 2, c. 69.

Escandón reorganizó la misión de Jalpan y estableció las de Tilaco, Concá, Tancoyol y Landa, todas administradas por los fernandinos (María Elena Galaviz, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *La Sierra Gorda: Documentos para su historia*, vol. I, coordinado por Margarita Velasco (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), 87-90. Según el marqués de Altamira, Escandón hizo cuatro grandes entradas a la Sierra Gorda, desde Cadereyta hasta las misiones más norteñas de Tanguanchín, Monte Alberne y Jaumave.

Osante, *Orígenes*, 100.

Ibid., 102-107.

AGN, Provincias Internas, vol. 178, “Fiel compendio del proyecto que planteó José de Escandón en consulta, después de la inspección del Seno Mexicano”, f. 176v, citado en Osante, *Orígenes*, 110. El conde de Sierra Gorda gozó de amplias prerrogativas y facultades para la colonización del Seno mexicano (*ibid.*, 120-121).

“Relación del estado actual de las Misiones de Tampico”, año 1770, en Velázquez, *Colección*, vol. 4, 328-329.

Conde de Revillagigedo, *Informe sobre las misiones –1793– e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte –1794–*(México: Jus, 1966), 177.

En 1761 contaba con 34 años. Los datos provienen de AHMCR, fondo Diocesano, sección Justicia, siglo XVIII, exp. 58, caja 1238, f. 8v.

El testimonio es parte del sermón laudatorio pronunciado en su funeral en Valle del Maíz en 1796, citado en Matilde Cabrera, *Cuatro grandes dinastías mexicanas en los descendientes de los hermanos Fernández de Lima y Barragán*(San Luis Potosí: s.e., 1956), 38.

“Autos fechos a consulta del coronel don José Escandón sobre el establecimiento de una misión con la advocación de la Divina Pastora, en las inmediaciones de Guadalcázar”, en Velázquez, *Colección*, vol. 3, 120. De la Mora se titulaba capitán de Corazas de la Frontera de Sierra Gorda en Guadalcázar desde 1753, por lo menos. Según unas cuentas que tuvo que dar de las haciendas que arrendaba a su pariente Antonio de Mora y Luna, Francisco de la Mora ya era capitán en 1749 (véase AGN, Vínculos y mayorazgos, vol. 62, exp. 6). En 1763 se registran problemas entre los soldados de la compañía y las autoridades locales y de la provincia. En cada caso, De la Mora defendió con vigor a sus soldados (véase AGN, Correspondencia de diversas autoridades, vol. 15, exps. 97 y 99, f. 356-357, 375-376).

“Autos presentados por Joaquín María de Vidaburu, por los diputados de minería y comercio del Real de San Pedro Guadalcázar”, en Julio Betancourt, “Las familias Espinosa y Cuevas y Espinosa y Parra” [copia de manuscrito inédito].

“Autos fechos a consulta del coronel don José de Escandón sobre el establecimiento de una misión con la advocación de la Divina Pastora, en las inmediaciones de Guadalcázar, en el paraje nombrado La Angostura, en términos de la Custodia de Rioverde. 1756”, en Velázquez, *Colección*, vol. 3, 120-122.

Autos presentados por Joaquín María de Vidaburu por los diputados de minería y comercio del Real de San Pedro Guadalcázar, en “Las familias Espinosa y Cuevas y Espinosa y Parra”.

“Autos fechos a consulta del coronel...”, en Velázquez, *Colección*, vol. 3, 121.

La misión distaba catorce leguas de Rioverde (Velázquez, *Colección*, vol. 3, 119-242).

Ibid., 119-120.

Ibid., 127-133.

Esto es, se escudaron o ampararon en el argumento de la concesión real.

Velázquez, *Colección*, vol. 3, 185-187.

Ibid., 187.

Ibid., 130-131.

Ibid., 130-132.

Para Tlaxcala como república de indios y ayuntamiento en el periodo colonial, véase Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala 1519-1750* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

Velázquez, *Colección*, vol. 3, pp. 131; véase también Martínez, *Un gobierno*, 267-277. Las cuatro cabeceras de Tlaxcala eran Ocotelulco, Tizatlan, Quiahuiztlan y Tepeticpac.

Martínez, “Colonizaciones tlaxcaltecas”, *Historia MexicanaxlIII*/ 2 (1993): 205-229; y Martínez, *Un gobierno*, 277-303.

Martínez, *Un gobierno*, 304-305, y nota 65.

Martínez, “Colonizaciones”: 231, 232. Donde se discute de forma breve esta situación.

Los colonos tlaxcaltecas fueron exentados de tributos, servicios personales y alcabalas, los indios principales además tenían derecho a portar armas y “andar a caballo ensillado y enfrenado” (Martínez, “Colonizaciones”: 208-211).

Martínez, “Colonizaciones”: 226-227. Aunque al parecer en Mexquitic ya no había tlaxcaltecas en el siglo XVIII (Martínez, *Un gobierno*, 309).

Velázquez, *Colección*, vol. 3, 132-133.

Martínez, *Un gobierno*, 413-502.

Velázquez, *Colección*, vol. 3, 133-34.

Ibid., 137.

Ibid., 138-141.

Ibid., 142-43.

Ibid., 143.

Ibid., 144.

Ibid., 144-145.

Ibid., 145-148.

Quizá José Ambrosio Dávila y José Antonio de Ávila fueron una misma persona, sólo que se transcribió mal su nombre.

Velázquez, *Colección*, vol. 3, 149-160.

Ibid., 188-189.

Ibid., 190.

Ibid., 194.

Ibid., 196-197.

AGN, Reales cédulas, vol. 87, exp. 49, año 1765.

AGN, Reales cédulas, vol. 87, exp. 49, año 1765.

¹ Para el origen del concepto de misión, véase Elisabetta Corsi, “Introducción”, en *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinado por Elisabetta Corsi (México: El Colegio de México, 2008), 26-29.

² Nicole Percheron, “Contribution a une etude ethnohistorique: les Chichimeques de San Luis Potosí (Mexique)”, *Boletín. Misión arqueológica y etnológica francesa en México* 4 (1982): 14. Los pames forman parte de la familia otomame por compartir rasgos lingüísticos con grupos otomianos (Jaques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 400-442. La denominación pame no tiene un origen claro; una versión es que proviene de una deformación española

de la voz *muep*, que significa ‘no’.

³ Para la violencia como elemento que reproduce el orden social, véase Susana B. C. Devalle, “Violencia, estigma de nuestro siglo”, en *Poder y cultura de la violencia*, compilado por Susana B. C. Devalle (México: El Colegio de México, 2000), 18-22.

⁴ Un análisis sobre el papel de la violencia en la construcción de un régimen de propiedad privada, en Nicholas Blomley, “Law, Property, and the Geography of Violence. The Frontier, the Survey, and the Grid”, *Annals of the Association of American Geographers* 93/1 (2003): 121-141.

⁵ Estudios acerca del grupo pame, en Inocencio Noyola, “El estudio de los pames. Balance historiográfico”, en *Xi’oi Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, coordinado por Lydia Torre (San Luis Potosí: Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí / Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996): 11-27; y Carlos Viramontes, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000). Recientemente, Jose Alfredo Rangel, “Pames, estancieros y franciscanos en Rioverde, Valles y el sur de Nuevo Santander, 1600.1800”, *Relaciones* xxx/120 (2009): 225-266.

⁶ Benito López-Velarde, *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México* (México: Universidad Pontificia Urbaniana de Propaganda Fide, 1964), 108. Sobre los esfuerzos de Mollinedo y Cárdenas, véase Inocencio Noyola, “La custodia franciscana de Río Verde, San Luis Potosí. 1617-1780” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988), 47-58.

⁷ Biblioteca del Palacio Real, Madrid; Ms. 2579, “Relación del obispado de Michoacán por el obispo fray Baltasar de Covarrubias, O. S. A. Valladolid de Michoacán, 20 de septiembre de 1619”.

⁸ Sobre el imaginario europeo con respecto a los *bárbaros* en los siglos XVI-XVIII, véase Laënc Hurbon, *El bárbaro imaginario* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 24-35.

⁹ El decreto de 1617 por el marqués de Guadalcázar, en Primo F. Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, vol. 4 (San Luis Potosí: Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1987), 5-10.

¹⁰ Noyola, *La custodia*, 56.

¹¹ Velázquez, *Colección*, vol. 3, 253. El reporte de su visita está en AGN, Historia, vol. 30, exp. 4, f. 63v.-75.

¹² La relación de su viaje fue publicada en Mathias C. Kiemen, “A Document Concerning the Franciscan Custody of Rio Verde, 1648”, *The Americas* 11/3 (1955): 308-328. Una visita anterior data de 1638 (*Descripción de todo el obispado de Michoacán hecha por el señor doctor García de Ávalos, dean de esta santa Iglesia*. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3047, Documentos de don Juan Díez de la Calle).

¹³ AGI, Patronato, n. 1, r. 26, conde de Salvatierra, virrey de México: custodia de Rioverde. 1648, f. 1.

¹⁴ Kiemen, “A Document”, 317-18.

¹⁵ *Ibid.*, 318-319.

¹⁶ Opinión que compartían los alcaldes mayores de San Luis Potosí, Valles, Guadalcázar y Xichú: “Actualmente es grande la utilidad que se sigue de la reducción de aquellos bárbaros porque mediante ella están pacíficos y se trajina y corre la tierra sin el riesgo de invasiones y robos que antes hacían, y entran las pastorías y haciendas de ganado menor libremente, todo lo cual cesaría desamparando dichos conventos” (AGI, Patronato, 183, n. 1, r. 26. Conde de Salvatierra, virrey de México: custodia de Rioverde. 1648. “Relación de las diligencias y lo resuelto sobre lo pedido por el padre comisario general de San Francisco, en orden a que se le diese alguna limosna para edificación de los conventos de la conversión de Rioverde y congrua a los religiosos ministros de doctrina”, f. 3).

¹⁷ AGN, Tierras, vol. 339, exp. 2, f. 3v., 4. El territorio original debía ser de tres leguas cuadradas,

mientras que en el decreto del virrey Mancera era de sólo una legua cuadrada.

¹⁸ AGN, Historia, vol. 30, exp. 3, Rioverde, 1695.

¹⁹ AGN, Historia, vol. 30, exp. 3, Rioverde, 1695.

²⁰ AGN, Indios, vol. 21, exp. 196, f. 172, 172v; año 1656. Otros casos en Rangel, “Pames”.

²¹ AGN, Tierras, vol. 339, exp. 2, f. 3v, 4; es copia de la cédula de 1669.

²² AGN, Tierras, vol. 1325, exp. 2, f. 1.

²³ AGN, Tierras, vol. 1325, exp. 2, f. 1.

²⁴ AGN, Tierras, vol. 339, exp. 2, f. 43v.

²⁵ Véase Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997).

²⁶ AGN, Civil, vol. 247, exp. 1, “Don Ramón Fernández de Acuña pide testimonio de una Real Ejecutoria referente a los bienes de don Manuel Fernández de Acuña, difunto. México”, f. 52.

²⁷ María Luisa Herrera, *Misiones de la Huasteca potosina. La custodia del Salvador de Tampico. Época colonial* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto de Cultura San Luis Potosí, 1999), 76.

²⁸ BNFF, 1011, n. 2, c. 69. El comentario de fray Cayetano de Otero es de 1762.

²⁹ BNFF, 1011, n. 2, c. 69.

³⁰ Escandón reorganizó la misión de Jalpan y estableció las de Tilaco, Concá, Tancoyol y Landa, todas administradas por los fernandinos (María Elena Galaviz, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *La Sierra Gorda: Documentos para su historia*, vol. I, coordinado por Margarita Velasco (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), 87-90. Según el marqués de Altamira, Escandón hizo cuatro grandes entradas a la Sierra Gorda, desde Cadereyta hasta las misiones más norteñas de Tanguanchín, Monte Alberne y Jaumave.

³¹ Osante, *Orígenes*, 100.

³² *Ibid.*, 102-107.

³³ AGN, Provincias Internas, vol. 178, “Fiel compendio del proyecto que planteó José de Escandón en consulta, después de la inspección del Seno Mexicano”, f. 176v, citado en Osante, *Orígenes*, 110. El conde de Sierra Gorda gozó de amplias prerrogativas y facultades para la colonización del Seno mexicano (*ibid.*, 120-121).

³⁴ “Relación del estado actual de las Misiones de Tampico”, año 1770, en Velázquez, *Colección*, vol. 4, 328-329.

³⁵ Conde de Revillagigedo, *Informe sobre las misiones –1793– e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte –1794–* (México: Jus, 1966), 177.

³⁶ En 1761 contaba con 34 años. Los datos provienen de AHMCR, fondo Diocesano, sección Justicia, siglo XVIII, exp. 58, caja 1238, f. 8v.

³⁷ El testimonio es parte del sermón laudatorio pronunciado en su funeral en Valle del Maíz en 1796, citado en Matilde Cabrera, *Cuatro grandes dinastías mexicanas en los descendientes de los hermanos Fernández de Lima y Barragán* (San Luis Potosí: s.e., 1956), 38.

³⁸ “Autos fechos a consulta del coronel don José Escandón sobre el establecimiento de una misión con la advocación de la Divina Pastora, en las inmediaciones de Guadalcázar”, en Velázquez, *Colección*, vol. 3, 120. De la Mora se titulaba capitán de Corazas de la Frontera de Sierra Gorda en Guadalcázar desde 1753, por lo menos. Según unas cuentas que tuvo que dar de las haciendas que arrendaba a su pariente Antonio de Mora y Luna, Francisco de la Mora ya era capitán en 1749 (véase AGN, Vínculos y mayorazgos, vol. 62, exp. 6). En 1763 se registran problemas entre los soldados de la compañía y las autoridades locales y de la provincia. En cada caso, De la Mora defendió con vigor a sus soldados (véase

AGN, Correspondencia de diversas autoridades, vol. 15, exps. 97 y 99, f. 356-357, 375-376).

³⁹ “Autos presentados por Joaquín María de Vidaburu, por los diputados de minería y comercio del Real de San Pedro Guadalcázar”, en Julio Betancourt, “Las familias Espinosa y Cuevas y Espinosa y Parra” [copia de manuscrito inédito].

⁴⁰ “Autos fechos a consulta del coronel don José de Escandón sobre el establecimiento de una misión con la advocación de la Divina Pastora, en las inmediaciones de Guadalcázar, en el paraje nombrado La Angostura, en términos de la Custodia de Rioverde. 1756”, en Velázquez, *Colección*, vol. 3, 120-122.

⁴¹ Autos presentados por Joaquín María de Vidaburu por los diputados de minería y comercio del Real de San Pedro Guadalcázar, en “Las familias Espinosa y Cuevas y Espinosa y Parra”.

⁴² “Autos fechos a consulta del coronel...”, en Velázquez, *Colección*, vol. 3, 121.

⁴³ La misión distaba catorce leguas de Rioverde (Velázquez, *Colección*, vol. 3, 119-242).

⁴⁴ *Ibid.*, 119-120.

⁴⁵ *Ibid.*, 127-133.

⁴⁶ Esto es, se escudaron o ampararon en el argumento de la concesión real.

⁴⁷ Velázquez, *Colección*, vol. 3, 185-187.

⁴⁸ *Ibid.*, 187.

⁴⁹ *Ibid.*, 130-131.

⁵⁰ *Ibid.*, 130-132.

⁵¹ Para Tlaxcala como república de indios y ayuntamiento en el periodo colonial, véase Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala 1519-1750* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

⁵² Velázquez, *Colección*, vol. 3, pp. 131; véase también Martínez, *Un gobierno*, 267-277. Las cuatro cabeceras de Tlaxcala eran Ocotelulco, Tizatlan, Quiahuiztlan y Tepeticpac.

⁵³ Martínez, “Colonizaciones tlaxcaltecas”, *Historia Mexicana* XLIII/ 2 (1993): 205-229; y Martínez, *Un gobierno*, 277-303.

⁵⁴ Martínez, *Un gobierno*, 304-305, y nota 65.

⁵⁵ Martínez, “Colonizaciones”: 231, 232. Donde se discute de forma breve esta situación.

⁵⁶ Los colonos tlaxcaltecas fueron exentados de tributos, servicios personales y alcabalas, los indios principales además tenían derecho a portar armas y “andar a caballo ensillado y enfrenado” (Martínez, “Colonizaciones”: 208-211).

⁵⁷ Martínez, “Colonizaciones”: 226-227. Aunque al parecer en Mexquitic ya no había tlaxcaltecas en el siglo XVIII (Martínez, *Un gobierno*, 309).

⁵⁸ Velázquez, *Colección*, vol. 3, 132-133.

⁵⁹ Martínez, *Un gobierno*, 413-502.

⁶⁰ Velázquez, *Colección*, vol. 3, 133-34.

⁶¹ *Ibid.*, 137.

⁶² *Ibid.*, 138-141.

⁶³ *Ibid.*, 142-43.

⁶⁴ *Ibid.*, 143.

⁶⁵ *Ibid.*, 144.

⁶⁶ *Ibid.*, 144-145.

⁶⁷ *Ibid.*, 145-148.

⁶⁸ Quizá José Ambrosio Dávila y José Antonio de Ávila fueron una misma persona, sólo que se transcribió mal su nombre.

⁶⁹ Velázquez, *Colección*, vol. 3, 149-160.

⁷⁰ *Ibid.*, 188-189.

⁷¹ *Ibid.*, 190.

⁷² *Ibid.*, 194.

⁷³ *Ibid.*, 196-197.

⁷⁴ *Ibid.*, 238-239.

⁷⁵ AGN, Reales cédulas, vol. 87, exp. 49, año 1765.

CAPÍTULO 3

“ENTIENDAN QUE DESOBEDECEN”: ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA DE LA POBLACIÓN INDÍGENA MICHUACANA ANTE LA COACCIÓN PARA EL TRABAJO EN LAS MINAS

MARÍA CONCEPCIÓN GAVIRA MÁRQUEZ

Facultad de Historia Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Hace tiempo que nuestro interés está centrado en estudiar y analizar la mano de obra indígena que trabajaba en las minas durante el periodo colonial; nos hemos ocupado de investigar sobre centros mineros andinos como Potosí, Oruro, Aullagas, Huantajaya, Carangas y también otros centros novohispanos, en especial Inguarán o Tlapujahua. Consideramos necesario mostrar que la compulsión y coacción para hacer trabajar a los indígenas en la minería no eran exclusivas de la región andina, donde la mita de Potosí ensombreció también cualquier otro tipo de relación laboral, sino que también se produjo coacción institucional en Michoacán. En este trabajo nos ocuparemos de estudiar las estrategias de la población indígena para resistirse o desobedecer las medidas o leyes coactivas que les obligaban a trabajar o prestar servicios a los azogueros y dueños de minas. Dos referencias clave para este trabajo han sido Brígida Von Menzt y David Brading.¹ La opinión de este historiador sobre la libertad de la mano de obra minera, su condición de libre y privilegiada respecto a las minas de Guanajuato, nos pareció una tesis demasiado generalizada y que dejaba al margen otras realidades presentes en la minería colonial. En un trabajo de Von Mentz² se revelan los diferentes testimonios de la coacción sobre la población campesina en el siglo XVIII y su relación con el famoso crecimiento de la minería novohispana en ese mismo siglo. Estas evidencias son muy importantes y se complementan con otros testimonios que

nos permiten abordar la explotación y la protesta de los indígenas de los pueblos de la sierra de Michoacán obligados mediante el repartimiento a acudir a trabajar a las minas de Guanajuato, en unas condiciones bastante deplorables, según sus quejas, y no tan lejanas a las condiciones de los indígenas que estaban obligados a ir a trabajar a las minas de Potosí.

Por medio de los documentos de distintos tipos de archivos podemos observar los efectos y las respuestas que provocaron los distintos métodos de coacción sobre la población indígena: indios de repartimiento o mita, las levas, el endeudamiento, reclusión, violencia; estrategias institucionales o extrainstitucionales que significaron la norma y la práctica a la hora de reclutar y retener a los indígenas en el trabajo minero y que provocaron distintas maneras de resistencia. Precisamente, lejos de presentar una visión victimista próxima a la leyenda negra, queremos cuestionar algunas generalidades que a veces se asumen de manera inmediata sin ningún tipo de cuestionamiento. El estudio de la minería nos ha enseñado que los desarrollos regionales son muy importantes y nos ayudan a conformar una generalidad cada vez más compleja de las colonias americanas. En este trabajo nos ocuparemos de abordar las estrategias de las autoridades indígenas en la defensa de los intereses colectivos ante la coacción institucional, mediante una perspectiva amplia que nos ayude a comprender mejor las particularidades regionales y las estrategias locales de la población indígena.

La producción de plata colonial estuvo concentrada en dos regiones principales, la enmarcada dentro del virreinato novohispano y la del virreinato peruano. Después, con la creación en 1776 del virreinato del Río de la Plata, los centros mineros del Alto Perú (comprendidos en la Audiencia de Charcas) pasaron a formar parte del nuevo virreinato con sede en Buenos Aires. Durante el siglo XVI y principios del XVII, la mayor proporción de plata se extraía de las minas peruanas. Destacaban, sobre todo, dos regiones mineras ubicadas en el Alto Perú, centralizadas en dos cajas reales: Potosí y Oruro. Ambas regiones sufrieron una importante decadencia durante el siglo XVII, en contraposición al avance experimentado en las minas novohispanas en las últimas décadas de ese siglo. El aumento de la producción de plata en Nueva España se fue haciendo progresivo y llegó a superar la producción andina a final del siglo XVII.³ Durante el siglo XVIII esta preponderancia fue en aumento, aunque se apreció una recuperación en la minería andina.

La historiografía colonial ha marcado grandes diferencias entre estas dos regiones mineras. Respecto a la novohispana, ha propagado la imagen del trabajador minero libre y privilegiado; y sin embargo, para el virreinato de Río de la Plata, en especial la región minera del Alto Perú, la centralización de los estudios mineros sobre el famoso centro de Potosí ha proyectado la imagen del trabajador forzado, la famosa mita. En la actualidad las dos imágenes han caído en desuso ya que los trabajos de investigación más recientes muestran situaciones más complejas, pues en ambos virreinos alternaban la mano de obra coaccionada vía las instituciones y la mano de obra libre o voluntaria.⁴

A partir de las últimas décadas del siglo XVIII tenemos evidencias de que se produjo en ambos virreinos un aumento de los conflictos y denuncias entre trabajadores y los dueños de minas e ingenios, provocados por una política de coacción más radical hacia el mercado de trabajo. Las causas principales en la región minera de Charcas o Alto Perú fueron la crisis minera y la supresión de parte de las obligaciones impositivas de la población indígena, como fue el reparto de mercancías. El indio, al tener menor presión impositiva, redujo su necesidad de conseguir dinero para pagar las mercancías que repartía el corregidor; por tanto, acudía con menor frecuencia a emplearse en las minas o ingenios para conseguir numerario. La disminución en la oferta de mano de obra provocó que se ejercieran otros mecanismos de coacción. Para Potosí, Enrique Tandeter ha destacado la importancia de la renta mitaya o sobreexplotación de los trabajadores forzosos. Estudios realizados sobre otros distritos mineros como Oruro, Carangas y Aullagas también revelan un aumento de la coacción sobre la mano de obra minera, supuestamente voluntaria.⁵ En el virreinato de la Nueva España, aunque en una coyuntura de auge, algunos estudios muestran testimonios del empeoramiento de las condiciones laborales para los trabajadores mineros.⁶ También se ha difundido la idea de que la mano de obra era libre y voluntaria; sin embargo, encontramos testimonios que aluden a un aumento de la coacción institucional, en gran medida impulsado por este mismo auge minero. Pero esta presión no se quedó sin reacción, pues existen diferentes evidencias de que la población indígena buscó mecanismos para librarse de la presión institucional y extrainstitucional. En estudios sobre los centros mineros andinos de la actual Bolivia, las reacciones de la población indígena en contra de la coacción fueron, por ejemplo, desde la organización de una denuncia

colectiva ante la Audiencia de Charcas en 1793, por parte de los trabajadores de los ingenios de las tres riberas de Oruro, hasta la resistencia individual que mantuvieron los indígenas de Carangas poniéndose al lado del subdelegado frente a los azogueros de Carangas que usaban prácticas abusivas.⁷ En esta ocasión, analizaremos documentos relativos a la protesta indígena ante el intento de aumentar los trabajadores forzados que provenían de los pueblos de la sierra de Michoacán destinados a las minas de Guanajuato.

La eterna queja de los dueños de minas e ingenios sobre la falta de trabajadores ponía a la Corona en una situación incómoda, pero además se añadía el problema de la falta de disciplina de los empleados. Para estudiar el proceso de disciplina de los trabajadores mineros y su resistencia, en un trabajo anterior estuvimos analizando el papel y la intervención del Estado, así como los instrumentos, técnicas y estrategias que emplearon dichos empresarios.⁸ Para ello ya hicimos alusión a los dos diferentes conceptos de trabajo: el de la población indígena y el de los españoles, así como la evolución que experimentó este mismo concepto durante el siglo XVIII en la Europa occidental.⁹ El mercantilismo propugnaba la importancia del trabajo y disponibilidad de una población abundante y debidamente ocupada, para lo cual creía preciso una intervención estatal basada en la coacción. Sin embargo, avanzado el siglo, la política ilustrada era partidaria de potenciar los valores del trabajo motivado, pero de forma paralela reforzaba la aplicación de las leyes contra vagabundos y mendigos. La vida ociosa era considerada como un atentado a la utilidad pública y pasaría a la legislación penal como delito.¹⁰ Durante el siglo XVIII los vagabundos se convirtieron en una clase marginal que se identificaba con la ilegalidad y a la que había que mermar no sólo por considerársele una lacra social, sino por su peligro potencial. En Europa, por ejemplo, en los centros mineros galeses, cuando se estaban gestando protestas o había amenaza de conflictos, se aplicaban las leyes de los vagabundos para apresar a los dirigentes o trabajadores conflictivos.¹¹ Con el pretexto de esta ley, se cometían grandes abusos tal como lo describen numerosos testimonios referidos por Brading, en Guanajuato; o, en el caso andino, los ocurridos en Oruro, Carangas y Aullagas, por referir algunos ejemplos.¹² En todos estos centros se forzó a trabajar a los indígenas ya empleados en otros trabajos o con otros patrones, bajo el argumento de que eran gente ociosa.

La posición de la Corona en cuanto a los reclamos y quejas de los

empresarios mineros fue muy ambigua. Por una parte, su interés por fomentar la producción de metales preciosos propició una protección y subvención a la minería en todos los aspectos, que incluía la concesión de trabajadores forzosos (mita o repartimientos); pero, por otra, se encontraba con la obligación moral de preservar la población indígena. Para ello se instituyó la figura del protector de naturales y una legislación contra los abusos. En el caso de los trabajadores mineros a fines del siglo XVIII, la nueva legislación incluía algunas medidas de protección ante el abuso de los patronos y la política de penalización, en especial los castigos. En este trabajo vamos a presentar esa posición conflictiva de las autoridades ante la necesidad de aumentar la mano de obra forzosa y la protección de la población indígena. Analizaremos los dos discursos enfrentados en un expediente fechado en las últimas décadas del siglo XVIII, surgido a partir de la petición del alcalde de Guanajuato de aumentar los indios de repartimiento que provenían de los pueblos de la sierra de Michoacán. Veremos cómo se produjo un aumento en la presión sobre la población indígena michoacana para obligarla a ir a trabajar a las minas de Guanajuato y el rechazo y argumentación de los indígenas de estos pueblos a fines del siglo XVIII.

MICHOACÁN Y LOS INDIOS DE REPARTIMIENTO

La población indígena de Michoacán, desde muy temprano fue obligada a trabajar en las minas, tanto en las de tierra caliente como de tierra fría, y a veces obligada a desplazarse hasta minas muy lejanas. Benedict Warren y Silvio Zavala aportan testimonios de la incidencia del trabajo de los indios esclavos en las primeras empresas mineras, y el abastecimiento de éstas por medio de las encomiendas.¹³ La obligación de los pueblos encomendados de dar y conducir bastimentos hasta las minas ya estaba fechada en 1528, en la Tasación del Bachiller Juan de Ortega. También había distinción entre el trabajo del indio esclavo y el encomendado, pero en general las tasaciones de las encomiendas durante las primeras décadas recogían las obligaciones de los indios como auxiliares en las faenas mineras. Así se resumían las labores de los esclavos, según las Ordenanzas del virrey Mendoza de 1536: “Deben recaer sobre ellos las faenas más peligrosas de las minas, de las que son exceptuados los indios libres”.¹⁴ Con el tiempo, podemos apreciar que ocurriría lo contrario: los

escasos esclavos negros que trabajaban en las minas estaban dedicados a las labores menos peligrosas, pues representaban una inversión costosa.¹⁵

Los perjuicios de esta explotación llegaron a tal nivel que la Corona, a pesar de las peticiones de los españoles, decidió prohibir en 1549 el cambio del tributo por el trabajo en las minas. Sin embargo, esta legislación no excluía el trabajo coaccionado de los indios en las minas por medio del repartimiento. Los indios de tandas, o también llamado repartimiento, representaban una institución mediante la cual se obligaba a una parte de la población indígena (4%)¹⁶ a trabajar en las haciendas, minas o empresas de españoles.¹⁷ A partir de 1631 la Corona decidió que estos trabajadores forzosos sólo se emplearían en la minería, rubro en que más interés tenía la administración española por ser una fuente de ingresos muy importante para las arcas reales por medio de los impuestos: el quinto.¹⁸

Las labores realizadas en las minas eran diversas y fueron especializándose en el transcurso del tiempo. A grandes rasgos, consistían en introducirse en las profundidades de la tierra por huecos estrechos y sinuosos, con poca ventilación y luz para extraer el mineral, y después acarrearlo hasta la superficie. El trabajo en las haciendas de beneficio o ingenios era igualmente duro y a veces también peligroso para la salud. Ciertas labores realizadas en el molino obligaban al operario a respirar el aire cargado de mineral en polvo, lo cual producía enfermedades respiratorias.¹⁹ Los operarios encargados del repaso, o de realizar con sus pies la mezcla del mineral con el azogue (mercurio), también estaban expuestos a graves perjuicios para la salud. En la Nueva España, a diferencia de Perú, estaba más extendida la práctica de realizar la labor del repaso con mulas; sin embargo, todavía en Angangueo tenemos testimonios de que este trabajo era realizado por hombres en pleno siglo XIX.²⁰ Precisamente los trabajos más duros y menos especializados eran los destinados a esta proporción de trabajadores forzados o de repartimientos. Las jornadas eran de doce horas para los que trabajaban en seco y seis para los que lo hacían dentro del agua.²¹ En el siglo XVII la ley establecía que se les pagara un salario de un real y medio por jornada.²²

Nicole Percheron se sorprende de que en las *Relaciones* sobre Michoacán en el siglo XVI no se haga alusión a la mortalidad producida por el trabajo exigido en las minas. Refiere que en Michoacán todos los pueblos, tanto de tierra fría como caliente, habían sido implicados en la explotación de las minas del

mismo obispado y también de mucho más lejos, como por ejemplo Tasco.²³ Tenemos testimonios de 1602 de los naturales de Tarímbaro que fueron obligados a ir hasta las minas de Ozumatlán descubiertas en 1590, quienes se quejaban de que

son maltratados de los dichos mineros y que les hacen trabajar las minas metiéndoles en ellas a cavar y sacar metales, y de noche los ocupan en los ingenios, y no les dan suficientemente de comer, y que no le pagan su trabajo y jornal como debían, y les deben cantidad de pesos de oro, y que la persona a cuyo cargo está el repartimiento por comisión del alcalde mayor los maltrata [...] haciéndoles otros daños y agravios por cuya causa y por ser las minas de diferente temple que el dicho su pueblo enferman y se mueren, y les siguen otros inconvenientes e incomodidades.²⁴

También durante el siglo xvi Tlalpujahua recibió la llegada de indios de repartimiento que provenían de lugares muy distintos y distantes a servir las minas y haciendas de beneficio; por ejemplo, desde Jilotepec, Acámbaro, Taximaroa, Ucareo, Tacautlan, Atlacomulco, Contepec o Metepec.

Otro de los centros que contó con mano de obra obligada para el trabajo en las minas fue Inguarán, donde se desarrolló una importante explotación de cobre desde el periodo prehispánico e intensificado durante el periodo colonial, cuando se expropió la mina más rentable y se puso bajo la administración directa de la Corona, que terminó arrendándola a un asentista. Desafortunadamente no contamos con ningún documento que nos ofrezca una relación pormenorizada de los indios de repartimiento con que contaban las diferentes minas, ni su origen o procedencia. Son frecuentes las referencias a este repartimiento para las minas de cobre, pero no tenemos información detallada. Para 1613, las fuentes nos hacen referencia que llegaban indios de tanda para la mina del Rey desde “los pueblos de la Huacana, Sinagua y Churumuco, Capiro, San Gregorio, Urecho”.²⁵ Según Barret, este repartimiento sufrió importantes cambios a lo largo del siglo xvii, el cual se vio afectado por el descenso de la población indígena y las cargas que pesaban sobre las comunidades. En 1639 hubo quejas sobre la falta de tributarios que debían trabajar en las minas procedentes de dieciséis lugares: Etucuario, Tiripetío, Turicato, Nocupétaro, Zirándaro, Guayameo, Tancítaro, Jiquilpan, Tarecuato, Jacona, Tingüindin, Zirosto, Tacámbaro, Peribán, Capula, y Jasáquaro.²⁶ Todos argumentaron su excepción al servicio por la distancia, el clima u otras obligaciones. Esto nos demuestra que los indios coaccionados al trabajo en las minas de cobre que provenían de lugares distantes a más de diez leguas supieron de sus derechos y justificaron su falta de aportación de

trabajadores.

Por lo general las labores realizadas por esta proporción de trabajadores compelidos no eran las más especializadas, pero sí las más pesadas y peligrosas. Las condiciones de trabajo eran pésimas. Tenemos noticias de

los padecimientos de vejaciones, molestias y cargas de los indios de repartimientos para minas y labores, malos tratos de mayordomos y criados, mala paga y que los obligan a servir más tiempo del que es justo, siempre en beneficio propio y no de las comunidades, que por ser ellos incapaces de oponer resistencia, se van a sus pueblos sin recibir salario y por esto no denuncian.²⁷

Los pueblos obligados a mandar tributarios a la mina del rey y a la fundición de cobre en Santa Clara a lo largo del siglo xvii expresaron sus quejas por los malos tratos y por la imposibilidad de cumplir con la obligación de ir a las minas de Guanajuato y a las de Inguarán. Por ejemplo, el alcalde de Turicato se quejaba en 1616 de que no podían dar indios a las minas de Inguarán porque apenas podía cumplir con mandar a las minas de Guanajuato. Argumentaba que las minas de cobre estaban a más de dieciséis leguas de tortuosos caminos y que para cumplir con los diez indios que les obligaban tenían que mandar treinta en una semana, en tandas de diez. Se quejaba de que en la última tasación el pueblo tenía doscientos cincuenta tributarios, pero que en los últimos ocho meses habían muerto ciento treinta. No sabemos la resolución de esta queja, pero en algunos casos parece que dio resultados el acudir ante la justicia para demandar los abusos.²⁸ Según se observa en los documentos, también se negaron a enviar indios a las minas de cobre el pueblo de Sevina y Nocupetaro, los cuales procedieron ante el Juzgado General de Indios. Algunos de los pueblos consiguieron la exención, como les ocurrió a Tzintzuntzán, aunque más tarde en el siglo xviii fueron requeridos de nuevo a que enviaran trabajadores a las minas.

Durante el siglo xviii, sabemos, cambió la política colonial y se pusieron en marcha medidas muy generosas con respecto a la adjudicación de trabajadores a las explotaciones de cobre pertenecientes a particulares, pues encontramos algunas referencias en 1719 en las que el rey ordena al alcalde mayor de Michoacán que se les repartan indios a los propietarios de las minas de cobre.

Sin embargo, en las minas de cobre no todos los trabajadores eran indios de tandas o de repartimientos, había también un cierto número de trabajadores voluntarios que eran atraídos con adelantos del salario y a veces se fugaban sin cumplir con las labores comprometidas. Así, Diego Iturria se quejaba de que después de adelantarles dinero se iban y eran refugiados por otras autoridades,

y que por tanto en 1735 tuvo muchas dificultades para cumplir con sus compromisos con la Corona por falta de operarios. Tanto indígenas como cualquier otra categoría de trabajadores encontraron en ocasiones los medios y las fuerzas suficientes para negarse a la explotación y escaparon dejando deudas; y en ocasiones también encontraron donde refugiarse y la protección suficiente para no tener que abandonar su lugar de origen.

CUADRO 3.1 MINA DE SAN BARTOLOMÉ

<i>Año</i>	<i>Total Trabajadores</i>	<i>Indígenas</i>	<i>Porcentaje de Indígenas</i>
1762	135	124	91.85%
1770	136	111	81.61%
1775	147	121	82.31%
1777	143	122	85.31%
1778	216	180	83.33%
1792	132	55	41.66%

Fuente: AHCM, Padrones.

LOS PUEBLOS DE “LA SIERRA DE MICHOACÁN” Y LA DEMANDA DE GUANAJUATO

Felipe Castro aborda el tema de los indios de repartimiento y hace una relación de los pueblos que se veían obligados a contribuir con trabajadores a las distintas empresas de españoles o ciudades.²⁹ Según los datos que nos ofrece este autor, los indios de repartimiento destinados a Guanajuato fueron disminuyendo a lo largo del siglo xvii, de 487 indios en 1579 se redujo hasta 46 indios en 1657. La causa principal fue la disminución de la población durante este siglo, sobre todo por efectos de epidemias y enfermedades, y también por la misma decadencia de la minería. Para el siglo xviii esta cifra disminuyó hasta llegar a 31 en 1775, antes de que el alcalde de Guanajuato pidiera encarecidamente que se aumentara en 150 trabajadores más el repartimiento de los pueblos de la sierra de Michoacán.³⁰ En estos momentos las dos circunstancias que condicionaron la disminución un siglo antes ya estaban invirtiéndose, y podemos hablar de recuperación demográfica y crecimiento minero.

Con fecha 26 de diciembre de 1776, el alcalde mayor del real de minas de Guanajuato se dirigía a Juan Sevillano, alcalde mayor de la provincia de

Valladolid, pidiéndole que se aumentara en ciento cincuenta los indios de tanda o repartimiento con que contribuían los pueblos de la sierra de Michoacán, en vista de la grave necesidad de operarios que tenían las minas de Guanajuato. El alcalde de Valladolid contestó que por ser contraria esta petición a las ordenanzas, las cuales estipulaban que los indios estuviesen reducidos a sus pueblos, debía pedir consulta al virrey Bucareli. Decía que esta petición violaba las leyes previstas en la *Recopilación de las leyes de Indias*; en concreto, aludía al libro seis, títulos primero (“De los indios”), segundo (“De la libertad de los indios”) y decimoquinto (“Del servicio en minas”).³¹

La respuesta del virrey para ordenar que se facilitaran los indios que se pedían no se hizo esperar. La notificación de esta orden dio lugar a que las autoridades de los distintos pueblos de la sierra michoacana que fueron requeridos argumentaran las causas que les impedían cumplir con la orden. Los pueblos comprendidos bajo el término *sierra de Michoacán*, como dice Felipe Castro, no eran en exclusiva los serranos e incluían algunos que se hallaban en la planicie del río Lerma.³² Eran: Angamacutiro, Arantepacua, Aranza, Capacuaro, Comachuén, Cocupao, Cuitzeo, Conguripo, Charapan, Charo, Cherán, Chilchota, Chucándiro, Huaniqueo, Jiquilpan, Nahuatzen, Ocumicho, Parangaricutiro, Patamban, Pomacuarán, Puruándiro, Quinceo, Santa Ana Maya, Sevina, Tarecuato, Teremendo, Tingüindín, Turícuaro, Tzintzuntzan, Uruapan, Yuriria, Zirosto y Zacapu.

La petición del 26 de diciembre de 1776 pretendía que se enviaran los 150 trabajadores en la tanda que debía partir “en la próxima remesa que se ha de celebrar el 26 de enero”,³³ pero como ésta quedó suspendida mientras se consultaba con el virrey la nueva resolución, se aplazó la entrega hasta la siguiente remesa, fechada el 25 de julio, lo cual nos da a entender que las tandas se realizaban cada seis meses.

Las autoridades indígenas de San Juan Parangaricutiro y los ocho pueblos que comprendía alegaron que obedecían, pero que por estar todos los pueblos a más de sesenta leguas, y porque dichos tributarios no sabían de trabajo minero, no mandarían tributarios, y que “entiendan que desobedecen”.³⁴ Esta contradicción era muy ilustrativa, querían decir que obedecían pero que no podían cumplir. En efecto, la legislación que protegía al indígena contra los abusos era muy extensa y bien conocida por las autoridades indígenas, las cuales sabían de las leyes que los amparaban y sabían de la prohibición de

sacarlos a territorios tan distantes de sus pueblos, pero la realidad era bien distinta. Los tributarios reclamados fueron veinticuatro, distribuidos de la manera siguiente:

- La cabecera de Santa Ana Zirosto: 4.
- San Pedro Zacán: 4.
- San Marcos Apo: 2.
- San Juan Parangaricutiro: 4.
- San Salvador Paricutín: 2.
- Santiago Angahuán: 2.
- San Francisco Corupo: 4.
- San Felipe de los Herreros: 2.

Las autoridades indígenas de San Pedro de Paracho y los nueve pueblos que comprendía fueron notificadas por el teniente de corregidor, y asimismo se negaron bajo el argumento de tener una real provisión que les dio el virrey Horcasitas “para que no sacase gente de su pueblo a trabajar a ninguna otra parte”.³⁵ Las autoridades de San Luís de Nahuatzen también dijeron tener real provisión, pero como no se la mostraron al teniente corregidor, distribuyó el reparto de tributarios según el número de habitantes de cada pueblo:

- San Pedro Paracho: 1.
- Santa María Cherán: 1.
- San Bartolomé Cocucho: 1.
- Santiago Nurio: 1.
- Santa María Urapicho: 1.
- San Miguel Pomacuarán: 1.
- San Jerónimo Aranza: “Me han demostrado los naturales de dicho pueblo una real provisión que tienen que se les dio en tiempo del Señor Horcasitas para que no se sacase gente de su pueblo a trabajar a ninguna parte”.³⁶

La autoridad de San Francisco de Uruapan dijo que estaban prontos a dar cumplimiento a pesar de tener “pendiente el hospital de este pueblo”.³⁷ Los de Santa María de Huaniqueo decían también tener una real provisión expedida el 31 de diciembre de 1632, firmada por el virrey, donde se les exoneraba de ir a las minas, y que la tenían guardada en la caja de comunidad. Exponían que, además, desde hacía mucho tiempo eran exonerados por tener otras pensiones como la de componer los caminos y puentes por donde tenían que trajinar todos los indios de la sierra de Michoacán, en especial los indios de tandas que

se dirigían hasta las minas de Guanajuato, y también los mismos efectos y productos que abastecían esas minas. Por ese camino se enviaba el cobre de Santa Clara del Cobre hasta el real minero de Guanajuato, donde se utilizaba para el beneficio del mineral, además de la fabricación de los útiles indispensables para esa actividad. También, las autoridades indígenas del pueblo de Santa Clara del Cobre y Santa María de Opopeo denunciaron haberseles requerido indios de tandas para las minas de Guanajuato, sin que esto hubiera sido nunca tradición:

[...] entreguemos gente para el trabajo en las minas del Real de Guanajuato con el título de tandas, para las que nunca ha sido costumbre de que nuestros pueblos se haya verificado esta extracción de sujetos, como percibirá VM. de las enunciadas certificaciones que a mayor abundamiento y en caso necesario estamos prontos a justificar, pues dicha costumbre de tandas [...] como que la gente de ellos se halla con inteligencia y connaturalizados a su temperamento, con lo que es visto las gravosas y fatales consecuencias que se seguirán a los hijos [...] a que se agrega la distancia que hay de ellos a dio real y es la de sesenta leguas [...].³⁸

Todas las autoridades decían tener argumentos para negarse a cumplir con la petición de aumentar su aportación de trabajadores para las minas de Guanajuato. El respaldo de la ley era la manera más segura de eximirse de cumplir con el aumento de los indios de repartimiento. Los dos recursos legales utilizados principalmente fueron la real provisión que exoneraba de esa obligación y la ley que protegía al indígena al no permitir que saliera a trabajar a más de diez leguas de distancia de su pueblo y el cambio de temple. También se exponía la imposibilidad por tener pocos tributarios y el cumplimiento de otras obligaciones.

El tiempo empleado en el proceso fue retrasando la ejecución de la orden y en 1779 todavía estaba pendiente de cumplirse con el aumento de los indios de tanda para las minas. La diputación minera de Guanajuato, en octubre de ese mismo año, pedía que se cumpliera con la orden y que a los alcaldes mayores de Michoacán “se les imponga pasen cuatrocientos o quinientos indios en cada tanda, sacándose por repartimiento de las pueblos”.³⁹ No sabemos con precisión el motivo del aumento de los trabajadores requeridos, pero ahora estaban demandando cuatrocientos o quinientos indios. En todo caso, los pueblos no podían dar, según la ley, más del 4% de su población activa; es decir, estaban exentos los ancianos, viudas, inválidos y los reservados (oficiales del gobierno y la Iglesia).

En el verano de 1778 los indios de los diferentes pueblos de Michoacán

denunciaron de forma contundente una serie de irregularidades, lo que nos hace pensar que se hizo efectivo el aumento de los indios de repartimiento. Sus denuncias fueron las siguientes:

Que se ofreció a los indios por jornal dos reales cuando se estableció su concurrencia y no se le da sino real y medio, sin recompensarle con otra cosa [...]

Que de lo que ganan en la primera semana en que van a las minas se les retiene por sus dueños o administradores un peso, con el pretexto que es para el tributo [...]

Dicen los de Jiquilpan y Tinguindín que en la primera tanda que concurrieron murieron todos menos quince [...]

Que los azotan, los prenden y les hacen muchos malos tratamientos en las dichas minas [...]

Que el conductor de operarios lleva presos a los que encuentra en los caminos, aunque no sean de los señalados [...]

Que los dichos conductores reciben dinero de los que se lo contribuyen para liberarse y en su lugar se ponen otros [...].⁴⁰

El diputado de Guanajuato estaba al corriente de la legislación y conocía el reclamo de los indígenas. En el documento, fechado en 1779, el diputado contestó a todas las denuncias y expuso diferentes argumentos que analizaremos a continuación. Respecto a los que alegaban que las minas estaban a más de diez leguas de sus pueblos, aludía que los indígenas de los alrededores de Guanajuato se dedicaban al abasto de los insumos necesarios para la actividad minera y el mantenimiento de los trabajadores. Estos indígenas también cumplían con la ley que obligaba a los indios circunvecinos a las minas a “proveer de los bastimentos necesarios a precios justos y moderados”.⁴¹ En caso de obligárseles a trabajar, decía el diputado, faltaría el sustento para alimentar a la población y los trabajadores, ya que suministraban “trigo, maíz, cebada, pastorías de ganado mayores y menores y conducción”.⁴² El argumento principal era que si se obligaba a esta población cercana a Guanajuato a dejar su actividad y ocupación se encarecerían los productos que surtían a las minas, y ello terminaría incidiendo de forma muy negativa en rubros como el salario, que subiría de manera que no podrían costear la labor en las minas. Esto demuestra, como muchos historiadores han señalado, la importante subvención que gozaba la minería colonial como sector privilegiado. Es decir, no sólo se beneficiaba de mano de obra barata, sino también se beneficiaba de la obligación que tenía el sector rural de surtir productos a precios baratos.

Según la diputación minera, era de obediencia al rey procurar el beneficio de las minas, “pues la riqueza de la tierra es el nervio principal en que se

sostiene la prosperidad de los dominios de la Corona”.⁴³ El real de Guanajuato era una excepción del resto de los centros mineros, según el diputado, pues mientras éstos entraban en decadencia, este real estaba en bonanza con nuevos descubrimientos que demandaban más trabajadores. Ése fue el motivo por el cual se dictó la petición a los alcaldes de Michoacán. La petición no era novedosa en cuanto que siempre había habido indios de repartimiento provenientes de esta región, pero nos parece significativo que se utilice este argumento de bonanza para pedir trabajadores porque era la misma demanda y solución que proponían los centros mineros cuando estaban en crisis: mano de obra barata.

La dificultad de exigir trabajadores a los asentamientos vecinos, decía el diputado, provocaba la necesidad de extraerlos de la población más lejana, como es el caso de la sierra de Michoacán. Curiosamente se pone de ejemplo la mita (trabajo forzoso) de Potosí, en Perú. Esta mita afectaba a diecisiete provincias, la mayoría de ellas a grandes distancias del centro minero.⁴⁴ La mita potosina era en realidad un caso especial que hacía de este famoso centro minero una explotación que contaba con unas condiciones privilegiadas que no eran generalizadas en la minería andina. Era muy conveniente aludir al caso de la mita de Potosí como ejemplo porque esta institución no tenía el límite de kilómetros y representaba una tanda mucho más cuantiosa, ya que se estableció una séptima parte de la población como la obligada a realizar este servicio de trabajo obligatorio. El virrey Francisco de Toledo fijó la mita en el año de 1578 en una gruesa anual de 14 181 trabajadores, después fue disminuyendo a lo largo del siglo siguiente hasta quedar fijada en 4 101 trabajadores.⁴⁵ Esta fuerte carga para la población indígena provocó una gran cantidad de desertión entre los indios de las comunidades pertenecientes a estas provincias gravadas con la mita potosina. Además de la disminución de la población causada por las enfermedades provocadas por la actividad minera y el exceso de trabajo, los indígenas salían de sus pueblos huyendo de esta obligación. Estas desertiones repercutían gravemente en las comunidades indígenas, que cada vez contaban con una población más diezmada y tenían que cumplir con sus cargas tributarias y otras obligaciones.

Pero mientras para la región andina de Charcas se realizaron diferentes estudios que abordaban los efectos de este trabajo forzado, en la actualidad faltan investigaciones que profundicen en las repercusiones que tenía el

repartimiento indios para las minas novohispanas sobre las comunidades indígenas. Quizá, como afirma Sempat Assadourian, la presión y explotación sobre los indígenas de la región andina fue mucho mayor que sobre la población novohispana en cuanto a la proporción de personas a las que afectaba; pero, a juzgar por las denuncias de las autoridades indígenas michoacanas, las condiciones de trabajo y el trato a los indígenas compelidos eran muy semejante.⁴⁶

Otra forma de compulsión eran los recogedores o lazadores, medio por el cual se recolectaba gente para obligarla a trabajar con respaldo de la justicia. Pero, según el diputado, por este medio no se satisfacían las necesidades. La opinión sobre la capacidad de los indios para el trabajo no era buena: “No logra con los indios todo el trabajo que es menester por faltarles inteligencias”,⁴⁷ pero la urgencia lo requería, según el diputado. Lucas Alamán opinaba que había una diferencia entre los centros con mayoría de trabajadores indígenas “torpes e ineptos que tienen más inclinación por la agricultura”⁴⁸ y los mulatos y mestizos, “castas ambas que se adaptan mejor a las ocupaciones que requieren energía del cuerpo y la mente”.⁴⁹ Los centros novohispanos, según Brading,⁵⁰ contaban con una mayoría de trabajadores mestizos y mulatos, y en menor proporción de indígenas, a diferencia de los centros andinos, quizá para evitar las inconveniencias de la estacionalidad.

El diputado describe cómo los recogedores o lazadores “aprenden y conducen a las minas y oficinas de hacienda a las personas que voluntariamente no acuden a ellas: con lo que se cumple el precepto de la ley que ordena se obliguen y precisen los españoles, mulatos, mestizos, ociosos a trabajar en las minas”,⁵¹ pero dice que siempre escasean “los que son precisos”.⁵² Al parecer, esta práctica la realizaban dentro de la jurisdicción de la ciudad, por lo cual excluían a los indígenas de los alrededores, dedicados al abasto de la ciudad. La legislación hacía diferencias en cuanto a la condición o calidad étnica. Los mulatos o mestizos no tenían obligaciones de prestar servicio de trabajo; sin embargo, sí estaban incluidos en las leyes contra ociosos y vagabundos, al igual que los españoles, pero con diferencias. Veamos las Ordenanzas de Minería:

Los ociosos o vagabundos de cualquiera casta o condición, que se encontraren en los reales de minas y lugares de su contorno, han de poder ser apremiados y obligados a trabajar en ellas, como así mismo los operarios que por mera ociosidad se separen de hacerlo sin ocuparse en otro ejercicio, a cuyo fin los dueños de minas podrán tener recogedores con licencia de la justicia y de la diputación

territorial de minería, como se acostumbra, pero entendiéndose que no han de poder ser comprendidos para tal destino ningún español, ni mestizo de español, respecto de estar estos reputados por tales españoles, hallarse unos y otros exentos por las leyes, y que aun cuando por su ociosidad o delitos se les hubiese de corregir, deberán aplicárseles otras penas por su juez propio según corresponda a sus excesos.⁵³

Pero, como decía Velázquez de León en su comentario a las Ordenanzas: ¿Qué puede hacer la minería con ese tipo de gente “forzada e inútil”? Según este experto, esta especie de socorro era de muy poco provecho para los mineros. Advierte Velázquez de León que la mejor manera de trabajar las minas y haciendas era con gente voluntaria, a la cual se le atraía por medio de la recompensa por su trabajo, siendo esta recompensa no tanto el jornal como el partido (porción de mineral).⁵⁴ Sin embargo, un problema grave a fines del siglo XVIII fue el intento de acabar o disminuir el partido en la mayoría de los reales mineros, motivo por el cual se redujo la oferta de mano de obra.

En efecto, el mismo jornal que se ganaba en la minería se podía ganar en otras actividades, como argumentaban los indígenas de tandas, los cuales se quejaban del salario, que estaba establecido en un real y medio. Decía el diputado que los representantes indígenas no alegaban toda la verdad, pues además se les daba cada semana una aportación de “un almud y medio de maíz y tres reales de ración”.⁵⁵ De manera que en los 42 días de trabajo ganaban once pesos, siete reales y tres cuartillos, mantenidos de maíz, y además pagaban cocinera, según el diputado. Decía que ese jornal era más beneficioso que los dos reales que argumentaban que ganaban en sus vecindades, porque tenían que gastar en maíz y además no le pagaban el domingo. Así que, según este informe, estaban ganando el equivalente a dos reales diarios; éste sería un promedio al sumar los tres reales semanales y además los ocho reales que se les pagaban para su regreso. También hacía alusión a las ventajas de comerciar en la feria de Guanajuato.

En teoría, y según este argumento, salían beneficiados los trabajadores de repartimiento, pero esto era puro discurso porque sabemos que en la práctica lo normal eran los abusos de los dueños de minas e ingenios. En Potosí los mitayos o trabajadores forzosos cobraban cuatro reales, pero la mayoría de las veces, durante las primeras semanas en que no se les pagaba, el mitayo se endeudaba y después nunca le era entregado el salario íntegro en moneda. Según los cálculos realizados por Tandeter, el mitayo durante su año en Potosí recibía como salario un promedio de 65 pesos, 4 reales aproximadamente,

pero analizando los gastos fijos se concluye que la manutención de éstos no radicaba en este aporte, sino que el indígena se veía obligado a realizar otras labores, además de la comida que llevaba desde su lugar de origen.⁵⁶ Otra costumbre de la que tenemos noticias y que se generalizó a fines del siglo XVIII fue el pago en especie. Tanto los mitayos como los trabajadores libres se quejaban de ser pagados en productos, y con harta frecuencia a precios sobrevalorados, y a veces les entregaban a cuenta mercancías que no eran requeridas por los trabajadores y no eran productos de primera necesidad, como telas o tabaco.⁵⁷

Otra de las quejas más comunes era la falta de apoyo económico para los días de traslado, pues, como dice el gobernador de Tingüindín, a pesar de estar a sesenta leguas de distancia de las minas, les obligaron a mandar a gente y no se les pagó por el leguaje como decía la ley. Sus tributarios necesitaban doce días para llegar a Guanajuato, contando a cinco leguas por día, “y al tiempo de regresarse solamente se le da un peso a cada natural”.⁵⁸ Respecto a la mita potosina, también ocurría lo mismo porque, aunque por ley estaba determinado un pago de medio real por legua, a fines del siglo XVIII no se les pagaba ningún dinero a los mitayos.⁵⁹ Difícilmente podemos pensar que el trabajador volviera con dinero a su lugar de origen.

Los perjuicios que solía acarrearles el abandonar sus tierras y familias, y tener que ir hasta las minas, eran, como hemos observado, muy numerosos en lo individual y comunitario, pues a veces los tributos quedaban como cargo de la comunidad porque el ausente no volvía o se había enfermado. Para evitar este problema del tributo, habían decidido descontarles un peso de sus salarios. Este problema fue muy frecuente y grave en las comunidades indígenas del altiplano andino que estaban sujetas a esta obligación, pues los ausentes eran un número considerable y las retasas nunca estaban al día; y, por tanto, la comunidad tenía una carga tributaria por encima de sus recursos. Esto ocurría también en Michoacán, según las evidencias de estos testimonios.

Respecto a los malos tratos de los que se quejan los indígenas y las muertes acaecidas como consecuencia de éstos y de la sobreexplotación, hay que decir que accidentes y enfermedades eran hechos frecuentes entre la población obligada a trabajar en las minas. Ya hemos comentado los riesgos que conllevaban algunas de las labores mineras y las enfermedades que producían, en muchos casos, mortales. En los Andes, también algunas comunidades

presentaban las listas de los indios muertos por enfermedades contraídas durante el trabajo en las minas de Potosí.⁶⁰ La violencia también era un factor común, y sabemos de casos de castigos extremos e incluso de encerrar a los indios para que no huyeran de las haciendas de beneficio. Los abusos fueron denominador común entre los mineros, administradores y mandones, y hay que decir que, aunque la legislación de fines del siglo XVIII intentó evitarlos, en la práctica continuaron estos comportamientos.⁶¹

CONCLUSIÓN

Este expediente es un testimonio del aumento de la coacción a fines del siglo XVIII sobre la población indígena para hacerla trabajar en las minas, y de su resistencia. El auge de Guanajuato sería el responsable de requerir mayor cantidad de mano de obra forzosa proveniente de Michoacán. Se supone que el crecimiento natural de la población en el siglo XVIII debía haber provisto este crecimiento de la demanda en la fuerza de trabajo, pero lo que se requería era una mano de obra barata y no especializada para trabajos no cualificados. Al igual que el trabajo compulsivo en las minas de Potosí, esta mano de obra no era pagada de forma que garantizara su reproducción; se suponía que debían tener recursos individuales o comunitarios que amparasen al trabajador y a su familia. Por tanto, no era tan sólo un perjuicio individual, sino también de la comunidad, y en ese caso eran las autoridades indígenas las que protagonizaron las estrategias de resistencia.

La explotación del indígena en las minas como trabajador forzado fue igual de dura en los Andes que en la Nueva España, aunque siempre fue tomada la mita potosina como ejemplo de coacción y abusos contra la población indígena. La diferencia que nos parece más constatable es la expansión territorial de la mita frente a un número más reducido en los indios de tandas en la Nueva España, aunque hemos podido observar que se produjeron intentos por elevar la cantidad de trabajadores indígenas en Michoacán de una forma por completo aleatoria y fuera de la norma establecida por las leyes de Indias. Sin embargo, las autoridades indígenas conocían la legislación y sabían utilizarla en su defensa, tal como manifiestan los testimonios de los documentos coloniales.

No sabemos con certeza hasta qué punto se llevó a cabo este aumento de

trabajadores coaccionados, pero existen evidencias incuestionables del aumento de la presión por parte de las autoridades coloniales sobre la población indígena, la cual ha dejado numerosos documentos sobre la protesta y su resistencia. Tenemos evidencias de que los indios de tanda o repartimiento en las minas de cobre de Inguarán se redujeron o se suprimieron, aunque no hemos encontrado informe alguno relativo a esta supresión; sin embargo, podemos constatar por los padrones eclesiásticos una reducción de 50% de la población indígena registrada en las minas. Nuestra hipótesis para explicar la disminución en la cantidad de población indígena registrada en las minas frente a los mulatos y castas, es que la adjudicación de indios de repartimiento o indios de tanda en la mina del rey y las otras minas importantes se suprimió o se redujo de manera considerable, y ello pudo ser consecuencia de las estrategias de las autoridades indígenas ante las instancias correspondientes para librarse de estas obligaciones. A fines del siglo XVIII, consideramos, aumentó la compulsión para el trabajo en las minas en Michoacán, pero se priorizó las minas de Guanajuato que estaban en un buen momento productivo. Es posible que ante la queja de las comunidades de tributarios de la sierra de Michoacán por la imposibilidad de mandar indios de tandas a Guanajuato y a Inguarán, se fuese reduciendo esta última y priorizando la producción de plata en Guanajuato.

Una de las cuestiones por resolver sería si este descontento en la población indígena se manifestó en la participación durante los primeros conatos por la independencia. No hay duda de que una de las consignas en 1781, durante la sublevación indígena en los Andes, era acabar con el trabajo forzado en las minas. El mal gobierno al que había que combatir estaba representado por la sobreexplotación a que estaban sometidos los indios, detonante sin duda de este movimiento de sublevación indígena en los Andes. Consideramos un tema interesante por abordar el análisis y correlación de este aumento de la coacción con las repercusiones y posicionamientos políticos de los indígenas y sus modelos de resistencia a partir de los acontecimientos de 1810 en Michoacán.

REFERENCIAS

Archivos consultados

Obras consultadas

- ASSADOURIAN, Sempat. “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”. En *La formación de América Latina. La época colonial*, introducción y selección de Manuel Miño. México: El Colegio de México, (1992), 97-150.
- BAKEWELL, Peter. “Los determinantes de la producción minera en Charcas y en Nueva España durante el siglo XVII”. En *El sistema colonial en la América Española*, compilado por Heraclio Bonilla. Barcelona: Crítica (1991), 59-72.
- . *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los indios en Potosí, 1550-1650*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- BARRET, Elinore. *The Mexican Colonial Copper Industry*. Albuquerque: Universidad de Nuevo México, 1987.
- BRADING, David. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. *Los tarascos y el imperio español*. México: UNAM-UMSNH, 2004.
- DÍEZ, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- GAVIRA, María Concepción. “Disciplina laboral y códigos mineros en los virreinos del Río de la Plata y Nueva España a fines del periodo colonial”. *Relaciones* xxvi (2005): 201-232.
- . *Historia de una crisis: La minería en Oruro a fines del periodo colonial*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- . *Minería en Chayanta. La sublevación indígena y el auge minero 1775-1792*. La Paz: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Plural Editores, 2013.
- . *Población indígena, sublevación y minería. La Caja Real de Carangas y el Mineral de Huantajaya*. Tarapacá: IFEA-CODECYTE, 2008.
- . “Reclutamiento y remuneración de la mano de obra minera en Oruro, 1750-1810”. En *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LVII-1, 223-250. Sevilla: CSIC, 2000.

- GONZÁLEZ, María del Refugio (est. y ed.). *Ordenanzas de la minería de la Nueva España formuladas y propuestas por su Real Tribunal*. México: UNAM, 1996.
- HAMMOND, J. L. y B. Hammond. *The Town Labourer (1760-1832)*, vol. 1. Londres: Longmans Green, 1949.
- HAUSBERGER, Bernd. "Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación". *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3/4 (1997): 263-312.
- MENTZ, Brígida Von. "Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de Nueva España, siglo XVIII". En *La minería mexicana. De la Colonia al siglo XX*, coordinado por Inés Herrera. México: Instituto Dr. José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán, 1998.
- . *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España: esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglo XVI a XVIII*. México: CIESAS, 1999.
- PAREDES, Carlos (ed.). "Y por mi visto...". *Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI*. México: CIESAS, 1994.
- PERCHERON, Nicole. "Colonización española y despoblación de las comunidades indígenas. (La catástrofe demográfica entre los indios de Michoacán en el siglo XVI, según las Relaciones Geográficas de las Indias, 1579-1582)". En *Movimientos de población en el Occidente de México*, coordinado por Thomas Calvo y Gustavo López. México: El Colegio de Michoacán-CEMCA, (1988), 139-166.
- PÉREZ TOLEDO, Sonia, Manuel Miño y René Amaro Peñaflares (coords.). *El mundo del trabajo urbano: Trabajadores, cultura y prácticas laborales*. México: El Colegio de México-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012.
- QUIROZ, Enriqueta y Diana Bonnett (coords.). *Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: legislación, prácticas laborales y sistemas salariales*. Bogotá: Universidad de los Andes CESO, 2009.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael (ed. y est.). *Recopilación de las leyes de Indias, por Antonio León Pinelo*. México: Porrúa, 1992.
- TANDETER, Enrique. *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992.
- URIBE SALAS, José Alfredo. *Michoacán en el siglo XIX. Cinco ensayos de historia económica y social*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de

Hidalgo, 1999.

VELASCO, Cuauhtémoc. “Los trabajadores mineros en la Nueva España, 1750-1810”. En Florescano et al. *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, tomo I, de Enrique Florescano et al. México: Siglo XXI, (1980), 230-298.

WARREN, Benedict. *La conquista de Michoacán, 1521-1530*. México: Filmax, 1977.

ZAVALA, Silvio. *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1521-1550*, tomo I. México: El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1984.

David Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*(México: Fondo de Cultura Económica, 1975).

Brígida Von Mentz, “Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de Nueva España, siglo XVIII”, en *La minería mexicana. De la Colonia al siglo XX*, coordinado por Inés Herrera (México: Instituto Dr. José María Luis Mora / El Colegio de Michoacán, 1998), 23-45.

Véase Peter Bakewell, “Los determinantes de la producción minera en Charcas y en Nueva España durante el siglo XVII”, en *El sistema colonial en la América Española*, compilado por Heraclio Bonilla (Barcelona: Crítica, 1991), 59-72.

Por ejemplo, para el caso de la Nueva España, véase Cuauhtémoc Velasco, “Los trabajadores mineros en la Nueva España, 1750-1810”, en *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, tomo I, coordinado por Enrique Florescano et al. (México: Siglo XXI, 1980), 230-298; Brígida Von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España: esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglo XVII XVIII*(México: CIESAS, 1999). Hausberger realiza una comparación interesante entre el norte de la Nueva España y el Alto Perú. Véase, Bernd Hausberger, “Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación”. *Ibero-Amerikanisches Archiv*3/4 (1997): 263-312.

Sobre Potosí, véase Enrique Tandeter, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*(Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992). Para la región de Oruro, Carangas y Aullagas, véase María Concepción Gavira Márquez, “Reclutamiento y remuneración de la mano de obra minera en Oruro, 1750-1810”, en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LVII-1 (Sevilla: CSIC, 2000): 223-250; M. C. Gavira Márquez, *Población indígena, sublevación y minería. La Caja Real de Carangas y el Mineral de Huantajaya*(Tarapacá: IFEA / Codecyte, 2008); y M. C. Gavira Márquez, *Minería en Chayanta. La sublevación indígena y el auge minero 1775-1792*(La Paz: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Plural Editores, 2013).

Según Brading, todas las pruebas conducen a una baja en las ganancias de los trabajadores. En Guanajuato, la reducción del partido a los trabajadores provocó una disminución de la oferta de mano de obra, a menudo solucionada con un aumento de los métodos de reclutamiento forzoso. Véase Brading, *Mineros*, 367-374.

María Concepción Gavira Márquez, *Historia de una crisis: La minería en Oruro a fines del periodo colonial*(La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005).

María Concepción Gavira Márquez, “Disciplina laboral y códigos mineros en los virreinos del Río de la Plata y Nueva España a fines del periodo colonial”. *Relaciones*XXVI (2005): 201-232.

Dos trabajos importantes donde se aborda esta cuestión son Sonia Pérez Toledo, Manuel Miño y René Amaro Peñaflores (coords.), *El mundo del trabajo urbano: Trabajadores, cultura y prácticas laborales* (México: El Colegio de México / Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012); y Enriqueta Quiroz y

Diana Bonnett (coords.), *Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: legislación, prácticas laborales y sistemas salariales*(Bogotá: Universidad de los Andes CESO, 2009).

Fernando Díez, *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*(Barcelona: Ediciones Península, 2001).

J. L. & B. Hammond, *The Town labourer (1760-1832)*, vol. 1 (Londres: Longmans Green, 1949).

Gavira, *Historia*, 191-224; Gavira, *Población indígena*, 85-100.

Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1521-1550*, tomo I (México: El Colegio de México / El Colegio Nacional, 1984); Benedict Warren, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*(Morelia: Filmax, 1977).

Zavala, *El servicio*, 217.

Comentario de Velásquez de León: “Porque usar esclavos para este fin tiene otros mil inconvenientes, principalmente el que rarísimo sería el dueño de Minas que pudiese mantener todos los que necesitase, porque necesitando unas veces muchos y otras pocos operarios, era preciso que mantuviese siempre a los muchos”. Véase María del Refugio González (est. y ed.), *Ordenanzas de la minería de la Nueva España formuladas y propuestas por su Real Tribunal*(México: UNAM, 1996), 316.

Libro VI, título XII, ley XXII, “Que en la Nueva España no exceda el repartimiento de indios de cuatro por ciento”, en Ismael Sánchez Bella (ed. y est.), *Recopilación de las leyes de Indias, por Antonio León Pinelo*, vol. II, (México: Porrúa, 1992).

Libro VII, título XXI, “*Del servicio de los Indios en las minas*”, en Sánchez, *Recopilación*, vol. II.

Este impuesto representaba el 20% del valor de la producción declarada por los mineros durante el siglo XVII el XVII. En el siglo XVIII la Corona disminuyó el impuesto y se cobró el diezmo, es decir, el 10% de la producción.

Un informe de la Real Audiencia de Charcas realizado a fines del siglo XVIII declaraba que la labor de los *mortiris*, es decir, los trabajadores que realizaban el proceso de moler el mineral, “sólo la merecían los reos condenados a muerte” (AGI, Charcas, 696). Una gran parte de estos trabajadores contraían la enfermedad de silicosis. Véase Gavira, *Historia*, 191-224.

En 1870 un viajero alemán llamado Becher describía la labor de los hombres haciendo el repaso en una hacienda de beneficio de Anganguero (Michoacán). Véase José Alfredo Uribe Salas, *Michoacán en el siglo XIX. Cinco ensayos de historia económica y social*(Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999), 104.

González, *Ordenanzas*, 302.

Carlos Paredes (ed.), “*Y por mi visto...*”. *Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI*(México: CIESAS, 1994), 178.

Nicole Percheron, “Colonización española y despoblación de las comunidades indígenas (La catástrofe demográfica entre los indios de Michoacán en el siglo XVI, según las Relaciones Geográficas de las Indias, 1579-1582)”, en *Movimientos de población en el Occidente de México*, coordinado por Thomas Calvo y Gustavo López (México: El Colegio de Michoacán / CEMCA, 1988), 139-166.

AHMM, Gobierno, caja 5, exp. 1B, año 1602.

AGN, Reales Cédulas, vol. 16, exp. 356, “Asiento de las minas de cobre del pueblo de Santa Clara de la provincia de Mechoacán que se hizo con don Fernando Moreno Álvarez de Toledo por remate en la almoneda en la forma que aquí se declara”.

Elinore Barret, *The Mexican Colonial Copper Industry*(Albuquerque: Universidad de Nuevo México, 1987), 27.

AGN, General de Parte, vol. 5, exp. 339, fs. 74-75, “Facultad para que ministre justicia en el Partido de Tancitaro”.

AGN, Indios, vol. 7, fs. 35v.

Felipe Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español*(México: UNAM/UMSNH, 2004), 218-240.

AHMM, Gobierno, c. 48, exp. 14, año 1777.

El título primero de la *Recopilación de las leyes de Indias* contiene 48 leyes que protegen a los indígenas y reglamenta cuestiones respectivas a su gobierno. Ley primera: “Que los indios sean favorecidos y amparados por las justicias eclesiásticas y seculares”; y ley 8: “Que los indios de tierra fría no sean sacados a la caliente ni al contrario”; título 2, la ley primera es “que los indios sean libres y no sujetos a servidumbre”; el título 15: “La ley primera que se puedan repartir los indios a minas con las calidades de esta ley”, hace referencia a que no sea mudando el temple, que no resulte daño a su salud, y que tengan doctrina y justicia que los ampare.

Castro, *Los tarascos*, 236.

AHMM, Gobierno, c. 48, exp. 14, año 1777.

AGN, Minería, vol. 148, fs. 212-214.

Ibid.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 212-214.

Id.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 1, fs. 6-12.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

Ibid., fs. 123-125.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

Ibid., fs. 227-245.

Idem.

Peter Bakewell hace un estudio de la llegada del virrey Francisco de Toledo al virreinato peruano y la organización de este sistema de trabajo compulsivo llamado mita. El nombre proviene del quechúa y significa ‘turno’. Véase P. Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los indios en Potosí, 1550-1650* (Madrid: Alianza Editorial, 1989).

Tandeter, *Coacción*, 40.

Sempat Assadourian se pregunta por qué hubo tanta diferencia en el coeficiente de explotación implantado para los indios de los dos espacios: la Nueva España y Perú, y argumenta su respuesta en dos puntos principales: 1) “que en Nueva España hubo ciertos procesos dados antes de 1570, cuando la política de utilidad económica aún podía ser moderada por diversos reparos”, y 2) “por la ideología y la personalidad de quien gobernó el Perú en la década de 1570” (S. Assadourian, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, en *La formación de América Latina. La época colonial*, introducción y selección de Manuel Miño [México: El Colegio de México, 1992], 97-150).

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

Informe de Lucas Alamán y Lewis Agassit, año de 1826, citado en Brading, *Mineros*, 201.

Id.

Ibid., 201-205.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

Ibid., fs. 227-245.

González, *Ordenanzas*, 319.

Ibid., 316.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

Entre los gastos cuentan las velas, las misas y oficios religiosos. Véase Tandeter, *Coacción*, 71-74.

Gavira, *Historia*, 191-224.

AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

Tandeter, *Coacción*, 70.

Gavira, *Población indígena*, 15-22.

Sobre la violencia y la legislación, véase Gavira, “Disciplina laboral”, 220-222.

¹ David Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1975).

² Brígida Von Mentz, “Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de Nueva España, siglo XVIII”, en *La minería mexicana. De la Colonia al siglo XX*, coordinado por Inés Herrera (México: Instituto Dr. José María Luis Mora / El Colegio de Michoacán, 1998), 23-45.

³ Véase Peter Bakewell, “Los determinantes de la producción minera en Charcas y en Nueva España durante el siglo XVII”, en *El sistema colonial en la América Española*, compilado por Heraclio Bonilla (Barcelona: Crítica, 1991), 59-72.

⁴ Por ejemplo, para el caso de la Nueva España, véase Cuauhtémoc Velasco, “Los trabajadores mineros en la Nueva España, 1750-1810”, en *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, tomo I, coordinado por Enrique Florescano *et al.* (México: Siglo XXI, 1980), 230-298; Brígida Von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España: esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglo XVI a XVIII* (México: CIESAS, 1999). Hausberger realiza una comparación interesante entre el norte de la Nueva España y el Alto Perú. Véase, Bernd Hausberger, “Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación”. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3/4 (1997): 263-312.

⁵ Sobre Potosí, véase Enrique Tandeter, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992). Para la región de Oruro, Carangas y Aullagas, véase María Concepción Gavira Márquez, “Reclutamiento y remuneración de la mano de obra minera en Oruro, 1750-1810”, en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LVII-1 (Sevilla: CSIC, 2000): 223-250; M. C. Gavira Márquez, *Población indígena, sublevación y minería. La Caja Real de Carangas y el Mineral de Huantajaya* (Tarapacá: IFEA / Codecyte, 2008); y M. C. Gavira Márquez, *Minería en Chayanta. La sublevación indígena y el auge minero 1775-1792* (La Paz: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Plural Editores, 2013).

⁶ Según Brading, todas las pruebas conducen a una baja en las ganancias de los trabajadores. En Guanajuato, la reducción del partido a los trabajadores provocó una disminución de la oferta de mano de obra, a menudo solucionada con un aumento de los métodos de reclutamiento forzoso. Véase Brading, *Mineros*, 367-374.

⁷ María Concepción Gavira Márquez, *Historia de una crisis: La minería en Oruro a fines del periodo colonial* (La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005).

⁸ María Concepción Gavira Márquez, “Disciplina laboral y códigos mineros en los virreinos del Río de la Plata y Nueva España a fines del periodo colonial”. *Relaciones XXVI* (2005): 201-232.

⁹ Dos trabajos importantes donde se aborda esta cuestión son Sonia Pérez Toledo, Manuel Miño y René Amaro Peñaflares (coords.), *El mundo del trabajo urbano: Trabajadores, cultura y prácticas laborales* (México: El Colegio de México / Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012); y Enriqueta Quiroz y Diana Bonnett (coords.), *Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: legislación, prácticas laborales y sistemas salariales* (Bogotá: Universidad de los Andes CESO, 2009).

¹⁰ Fernando Díez, *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo* (Barcelona: Ediciones Península, 2001).

¹¹ J. L. & B. Hammond, *The Town labourer (1760-1832)*, vol. 1 (Londres: Longmans Green, 1949).

¹² Gavira, *Historia*, 191-224; Gavira, *Población indígena*, 85-100.

¹³ Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1521-1550*, tomo I (México: El

Colegio de México / El Colegio Nacional, 1984); Benedict Warren, *La conquista de Michoacán, 1521-1530* (Morelia: Filmax, 1977).

¹⁴ Zavala, *El servicio*, 217.

¹⁵ Comentario de Velásquez de León: “Porque usar esclavos para este fin tiene otros mil inconvenientes, principalmente el que rarísimo sería el dueño de Minas que pudiese mantener todos los que necesitase, porque necesitando unas veces muchos y otras pocos operarios, era preciso que mantuviese siempre a los muchos”. Véase María del Refugio González (est. y ed.), *Ordenanzas de la minería de la Nueva España formuladas y propuestas por su Real Tribunal* (México: UNAM, 1996), 316.

¹⁶ Libro VI, título XII, ley XXII, “Que en la Nueva España no exceda el repartimiento de indios de cuatro por ciento”, en Ismael Sánchez Bella (ed. y est.), *Recopilación de las leyes de Indias, por Antonio León Pinelo*, vol. II, (México: Porrúa, 1992).

¹⁷ Libro VII, título XXI, “*Del servicio de los Indios en las minas*”, en Sánchez, *Recopilación*, vol. II.

¹⁸ Este impuesto representaba el 20% del valor de la producción declarada por los mineros durante el siglo XVI y el XVII. En el siglo XVIII la Corona disminuyó el impuesto y se cobró el diezmo, es decir, el 10% de la producción.

¹⁹ Un informe de la Real Audiencia de Charcas realizado a fines del siglo XVIII declaraba que la labor de los *mortiris*, es decir, los trabajadores que realizaban el proceso de moler el mineral, “sólo la merecían los reos condenados a muerte” (AGI, Charcas, 696). Una gran parte de estos trabajadores contraían la enfermedad de silicosis. Véase Gavira, *Historia*, 191-224.

²⁰ En 1870 un viajero alemán llamado Becher describía la labor de los hombres haciendo el repaso en una hacienda de beneficio de Anganguero (Michoacán). Véase José Alfredo Uribe Salas, *Michoacán en el siglo XIX. Cinco ensayos de historia económica y social* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999), 104.

²¹ González, *Ordenanzas*, 302.

²² Carlos Paredes (ed.), “*Y por mi visto...*”. *Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI* (México: CIESAS, 1994), 178.

²³ Nicole Percheron, “Colonización española y despoblación de las comunidades indígenas (La catástrofe demográfica entre los indios de Michoacán en el siglo XVI, según las Relaciones Geográficas de las Indias, 1579-1582)”, en *Movimientos de población en el Occidente de México*, coordinado por Thomas Calvo y Gustavo López (México: El Colegio de Michoacán / CEMCA, 1988), 139-166.

²⁴ AHMM, Gobierno, caja 5, exp. 1B, año 1602.

²⁵ AGN, Reales Cédulas, vol. 16, exp. 356, “Asiento de las minas de cobre del pueblo de Santa Clara de la provincia de Mechoacán que se hizo con don Fernando Moreno Álvarez de Toledo por remate en la almoneda en la forma que aquí se declara”.

²⁶ Elinore Barret, *The Mexican Colonial Copper Industry* (Albuquerque: Universidad de Nuevo México, 1987), 27.

²⁷ AGN, General de Parte, vol. 5, exp. 339, fs. 74-75, “Facultad para que ministre justicia en el Partido de Tancítaro”.

²⁸ AGN, Indios, vol. 7, fs. 35v.

²⁹ Felipe Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español* (México: UNAM/UMSNH, 2004), 218-240.

³⁰ AHMM, Gobierno, c. 48, exp. 14, año 1777.

³¹ El título primero de la *Recopilación de las leyes de Indias* contiene 48 leyes que protegen a los indígenas y reglamenta cuestiones respectivas a su gobierno. Ley primera: “Que los indios sean

favorecidos y amparados por las justicias eclesiásticas y seculares”; y ley 8: “Que los indios de tierra fría no sean sacados a la caliente ni al contrario”; título 2, la ley primera es “que los indios sean libres y no sujetos a servidumbre”; el título 15: “La ley primera que se puedan repartir los indios a minas con las calidades de esta ley”, hace referencia a que no sea mudando el temple, que no resulte daño a su salud, y que tengan doctrina y justicia que los ampare.

³² Castro, *Los tarascos*, 236.

³³ AHMM, Gobierno, c. 48, exp. 14, año 1777.

³⁴ AGN, Minería, vol. 148, fs. 212-214.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 212-214.

³⁷ *Id.*

³⁸ AGN, Minería, vol. 148, exp. 1, fs. 6-12.

³⁹ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

⁴⁰ *Ibid.*, fs. 123-125.

⁴¹ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

⁴² *Ibid.*, fs. 227-245.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Peter Bakewell hace un estudio de la llegada del virrey Francisco de Toledo al virreinato peruano y la organización de este sistema de trabajo compulsivo llamado mita. El nombre proviene del quechúa y significa ‘turno’. Véase P. Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los indios en Potosí, 1550-1650* (Madrid: Alianza Editorial, 1989).

⁴⁵ Tandeter, *Coacción*, 40.

⁴⁶ Sempat Assadourian se pregunta por qué hubo tanta diferencia en el coeficiente de explotación implantado para los indios de los dos espacios: la Nueva España y Perú, y argumenta su respuesta en dos puntos principales: 1) “que en Nueva España hubo ciertos procesos dados antes de 1570, cuando la política de utilidad económica aún podía ser moderada por diversos reparos”, y 2) “por la ideología y la personalidad de quien gobernó el Perú en la década de 1570” (S. Assadourian, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, en *La formación de América Latina. La época colonial*, introducción y selección de Manuel Miño [México: El Colegio de México, 1992], 97-150).

⁴⁷ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

⁴⁸ Informe de Lucas Alamán y Lewis Agassit, año de 1826, citado en Brading, *Mineros*, 201.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Ibid.*, 201-205.

⁵¹ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

⁵² *Ibid.*, fs. 227-245.

⁵³ González, *Ordenanzas*, 319.

⁵⁴ *Ibid.*, 316.

⁵⁵ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

⁵⁶ Entre los gastos cuentan las velas, las misas y oficios religiosos. Véase Tandeter, *Coacción*, 71-74.

⁵⁷ Gavira, *Historia*, 191-224.

⁵⁸ AGN, Minería, vol. 148, exp. 3, fs. 227-245.

⁵⁹ Tandeter, *Coacción*, 70.

⁶⁰ Gavira, *Población indígena*, 15-22.

⁶¹ Sobre la violencia y la legislación, véase Gavira, “Disciplina laboral”, 220-222.

CAPÍTULO 4

POLÍTICA DE FRONTERA EN NUEVO SANTANDER: ESCENARIO DE LAS ESTRATEGIAS NATIVAS, 1748-1796

FERNANDO OLVERA CHARLES

UNAM-FFL

INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XVIII las políticas hispanas de poblamiento y colonización habían sufrido una reestructuración provocada por las directrices de la política borbónica. La Costa del Seno Mexicano, definida como “un bolsón de gentilidad” era una de las zonas que permanecía sin colonizar.¹ Este espacio fue elegido para poner en práctica las nuevas directrices, encomendando la tarea de poblarlo y pacificarlo al coronel José de Escandón. Este militar tenía una amplia experiencia el trato con los nativos ya que años antes había *pacificado* a los jonaces y otros indios en la Sierra Gorda. El coronel contó con el apoyo del marqués de Altamira y de la Junta de Guerra y Hacienda para colonizar el territorio. El proceso de poblamiento y ocupación formal del territorio dio inicio en 1748 con la fundación de la villa de Llera, una de las catorce poblaciones que se erigieron en la primera etapa del proyecto. Durante las fundaciones fueron escasas las confrontaciones con los nativos del territorio, situación que empezó a cambiar al transcurrir los primeros años de la Colonia.

Los nativos desarrollaron una serie de estrategias para hacer frente a este proceso. Éstas comprendieron una variedad comportamientos que incluyeron sucesos de colaboración, acciones ocultas de oposición disimuladas en su actuar diario o en sus prácticas y costumbres tradicionales, y actos visibles de rechazo, como alzamientos, ataques y robos.²

En este trabajo, apoyándome en el concepto de *política de frontera*, pretendo explicar las respuestas indígenas a la colonización del Nuevo Santander. Las formas que éstas adaptaron, como fueron el rechazo cotidiano, la indiferencia, la adaptación y la lucha frontal, nos hablan de acciones pensadas y razonadas.³ Con base en los casos analizados, busco argumentar que algunos nativos de Nuevo Santander recurrieron a este tipo de política para negociar con el español su reducción en las misiones o villas. Estos casos servirán también para ejemplificar cómo los nativos tomaron parte en dicho escenario, que comenzó con acciones menos elaboradas hasta llegar a otras mucho más complejas. Cada líder indígena o tribu, desde su situación particular, generó diversas reacciones que pusieron en jaque a las autoridades coloniales, lo que nos habla de que el dominio ostentado por los españoles en la zona no siempre estuvo muy clarificado.

La historiografía que trata sobre la resistencia de los grupos indígenas es muy abundante ya que es un tema abordado y discutido de manera amplia. Las posturas teóricas sobre el porqué de las rebeliones, tumultos y motines, y otros actos violentos de rechazo realizados por los grupos indígenas durante el periodo colonial, son muy variadas. En ellas se plantean varias respuestas al porqué de los levantamientos nativos desde varias perspectivas debidas al interés de la historia, la antropología, la etnohistoria, la sociología por explicar el fenómeno.⁴ Gerardo Lara y Fernando Olvera argumentan que los trabajos recientes sobre los procesos de resistencia colonial han revelado que los indígenas no fueron agentes pasivos y que estos procesos se exteriorizaron por lo común todo el tiempo, en “muchos de los casos de manera casi imperceptible para el investigador contemporáneo”. Sostienen que el uso correcto de algunos conceptos teóricos como los de rebelión y resistencia entre los nativos mantiene una utilidad relativa y en parte dependiendo del grado de compatibilidad cultural entre Occidente y los pueblos estudiados, asunto que es uno de los principales problemas teóricos que se presentan al estudiar a sociedades no occidentales.⁵

Entre esta diversidad de corrientes explicativas se han desarrollado algunas otras que son de utilidad para el enfoque del que parte este estudio. En una de ellas los investigadores se han concentrado en indagar la otra cara de la resistencia indígena: la oculta. Sostienen que en ciertos casos los nativos no utilizaron la violencia y recurrieron a formas más refinadas de oposición que se vieron reflejadas en acciones ocultas de rechazo, las cuales se gestaron en la vida

cotidiana.⁶ Otra corriente interpretativa pretende destacar el papel activo de los nativos en los procesos de colonización y poblamiento; trata de ver a los indígenas del norte y su resistencia como actores dentro del proceso de transformación del espacio norteño, y no como simples espectadores; son agentes que influyen y son influidos por el contexto en que se desenvuelven.⁷ Dentro de esta misma línea, el uso del concepto analítico *frontera* ha resultado útil para explicar los procesos de adaptación y resistencia desarrollados por los nativos ante el avance hispano, quienes habitaron en los bordes del imperio español en América.⁸

En otra corriente interpretativa, se postula la existencia de una *cultura política antigua* en sociedades indígenas, previas a la Conquista, y en otros grupos novohispanos. Cinthia Radding sostiene que ciertos grupos nativos desarrollaron esta cultura, la cual se “configuró por medio de esferas rivales de autoridad, dentro de las comunidades, así como entre ellas y los sectores hispanizados de las sociedades de frontera”.⁹ Postula que en el proceso de colonización de sus territorios sus *culturas políticas anteriores*, que no estaban atadas a autoridades estatales centralizadas antes de la Conquista, “presionaron hasta los límites a las autoridades españolas que habían impuesto la autonomía de sus pueblos”.¹⁰ En lo que respecta a los grupos populares novohispanos, la presencia de este tipo de cultura se ha planteado a partir del análisis de su comportamiento en motines y otros hechos violentos. Natalia Silva Prada argumenta que este tipo de actos son “canales excepcionales para penetrar en la comprensión de la vida política colonial”.¹¹ Sostiene que sus rasgos políticos-culturales pueden ser inferidos si analizamos los patrones que siguieron sus reclamos, los medios utilizados y las prácticas simbólicas que emergieron durante los sucesos. Carlos R. Ruiz Medrano, otro investigador que apoya esta postura, argumenta que algunos tumultos se constituyeron en “un masivo complejo mecanismo político de resistencia colectivo frente a una serie de abusos concretos”.¹² Como señala el historiador, los tumultos coloniales pueden ser vistos como “una de las estrategias coloniales más importantes de negociación y participación política” de los grupos referidos.¹³

Es pertinente aclarar que los estudios de Silva y Ruiz están centrados en pobladores novohispanos del centro del virreinato, en los que se incluye a indígenas, cuyo contexto y situación política difiere a la de los nativos de la colonia. Por tal razón, no damos por hecho que los nativos del Nuevo

Santander desarrollaron una cultura política, ya que solamente uno de los casos analizados presenta rasgos que, con ciertos matices, puede explicarse desde esa óptica. Sin embargo, comparto con ellos la idea de que los grupos humanos desarrollan un accionar político dentro del contexto en que se desenvuelven. Asimismo, apoyo las posturas teóricas anteriores que sustentan la participación activa de los nativos en los procesos colonizadores. Por tales razones, argumento que, en el caso que me ocupa, las respuestas de los nativos a la colonización tenían un sentido. En ciertos casos su comportamiento se vio reflejado en acciones que buscaban resarcir alguna medida política virreinal que afectaba su forma de vida. Sus estrategias de resistencia, colaboración o adaptación buscaban satisfacer ciertos objetivos en un espacio y contexto específico. Por tanto, si analizamos estos actos como formas de expresión política, podremos acercarnos a las maneras en que los nativos de la colonia se manifestaron y reaccionaron ante las medidas políticas coloniales que afectaban su forma de vida.¹⁴

Estas respuestas se escenificaron en un escenario que denomino política de frontera, que defino como el escenario donde los nativos desarrollaron estrategias de adaptación y resistencia que les permitieron negociar su incorporación al mundo español. Ésta funcionó como una arena que sirvió como medio para que los diversos grupos humanos de la colonia externaran sus críticas, quejas y rechazos a los lineamientos emanados de la política virreinal.¹⁵ Al analizar el comportamiento de los nativos desde esta óptica, busco dejar de verlos como entes que se rebelaban, alzaban o robaban sin razón alguna. Pretendo mostrar que son agentes participativos dentro del proceso en el que se vieron envueltos y que, a la vez que son influidos por éste, inciden en él. Su accionar sugiere que participaban de forma política mediante el escenario que simbolizó la citada política, lo que fue posible gracias a un proceso que se presenta cuando dos sociedades entran en contacto, llamado aculturación. Por mi parte, la entiendo como el transcurso mediante el cual los nativos de la colonia adquirieron ciertas prácticas europeas, las cuales les permitieron incidir en su realidad y el contexto que los rodeaba.¹⁶ Ésta les permitió entrar en contacto con los lineamientos de la política virreinal, reinterpretarlos y acomodarlos a sus propios intereses, lo que se vio reflejado en variadas estrategias de adaptación y resistencia que les sirvieron para contrarrestar los efectos de la colonización.¹⁷ Por tales razones, recurrir a la política de frontera como marco analítico resulta útil para explicar el

comportamiento de los aborígenes y sus respuestas a la colonización.

El uso de este concepto analítico parte de la idea de que el contacto entre indígenas y novohispanos en Nuevo Santander se desarrolló en un espacio de frontera.¹⁸ Este contexto le dio un sello especial al proceso colonizador y, de manera importante, influyó en el tipo de política que se desarrolló en esta provincia, la cual fue practicada por cada uno de sus componentes sociales desde su propio espacio y situación individual.¹⁹ Esta traza, que se desarrolló y construyó de forma lenta por los actores sociales que se desarrollaron en ese territorio, permite entender las relaciones que se gestaron entre todos ellos, lo que facilita explicar sus comportamientos como expresiones de su propia identidad cultural.²⁰ Se diferencia de otras políticas desarrolladas en otras temporalidades y sociedades por los fines que buscaron, ya que en cada proceso fueron diferentes. En el caso de los nativos, dicha traza se originó en el contexto de la dominación española y es resultado de sus respuestas aportadas a un grave problema y crisis.²¹

Como mostraré en los siguientes párrafos, los indígenas de la colonia, sujetos a misión o independientes, recurrieron a este marco para oponerse o colaborar con el invasor. La adaptación en algunos casos les consintió obtener ciertas ventajas que les permitirían adquirir privilegios en la nueva sociedad. Sus alzamientos y deserciones, en algunas ocasiones, se constituyeron en un recurso para oponerse a las políticas reduccionistas que afectaban su forma de vida tradicional, sirviéndoles para negociar los mejores términos de su sometimiento.²² También les permitieron entablar un puente que les facilitaba desenvolverse en ambos mundos: el español y el indígena, según su conveniencia.

ADAPTACIÓN AL CAMBIO

Algunos nativos de la colonia desarrollaron estrategias para evitar la confrontación directa con los españoles. Una de ellas fue la adaptación, reflejada en la colaboración directa en el proceso colonizador y en reducirse a las misiones que fundó Escandón. Estos casos revelan cómo empezaron a recurrir a estrategias diversas dentro de un marco que simbolizó la *política de frontera*. Este proceso comenzó con el apoyo que algunos capitanes o grupos indígenas brindaron al colonizador en sus campañas militares. Dicha ayuda comprendió la persuasión sobre otros de sus semejantes para convencerlos de

congregarse en las misiones, y se fue puliendo hasta alcanzar acciones más elaboradas, como el enfrentar litigios para legitimar la posesión de las tierras y de bienes dados por los españoles o pedir mejores tierras para el cultivo. Los casos siguientes, si bien se muestran en su particularidad, pueden ser vistos como parte de un todo más amplio (política de frontera) y no como simples hechos aislados.²³

Partiendo de estas ideas, expondré que la adaptación derivada de un proceso de aculturación permite obtener ciertos beneficios y privilegios de la cultura dominante. Como parte de la política de frontera, este recurso fue utilizado durante el proceso colonizador por parte de diversos grupos indígenas, quienes se ofrecieron a reducir a los insumisos, servir de guías o transmitir sus conocimientos y vida sedentaria a las tribus nómadas en estado de transición. Entre éstos, hubo capitanes que habían asolado otras regiones. En Nuevo Santander esta estrategia se empleó para obligar a las autoridades coloniales a que antiguos delitos les fueran perdonados, recibir tierras, distinciones y títulos. Los casos siguientes exponen cómo ciertos indígenas cooperaron con las autoridades novosantanderinas, se adaptaron a la colonización y negociaron su incorporación a la nueva sociedad implantada por el español. Me interesa resaltar dos de ellos, cuyo desarrollo puede aportar elementos que permiten inferir la política señalada.

El primer asunto involucró a capitanes y ciertas tribus que participaron en la persecución y captura de líderes alzados. Estos últimos, según los testimonios coloniales, incitaban a los demás a oponerse y desertar de las misiones. Esta acción puede ser vista como una estrategia para alcanzar metas y fines personales. Juan Antonio de Barberena, capitán indio de la misión de Igollo de la villa de Santa Bárbara, es un claro ejemplo. Se distinguió por servir al colonizador Escandón en varias campañas de *pacificación* en contra de indios, a quienes se les acusaba de estar alzados.²⁴ Es posible que negociara su incorporación al proceso de colonización a cambio de recibir títulos distintivos y obtener algunos privilegios. De esta forma, conservaría el dominio sobre su parcialidad y obtendría prerrogativas en la sociedad colonial o podría utilizar su nueva posición para cobrarse viejos agravios con otras naciones indígenas.

En una de esas campañas se le encargó capturar al líder indígena llamado Pachón, quien pertenecía a la nación india conocida como janambres. El colonizador lo acusaba de haberse alzado varias veces y cometido algunos robos; y que, al ser apresado, el líder solicitaba el perdón. Posteriormente,

según el colonizador, volvía a desertarse y seguía robando.²⁵ En septiembre de 1751 Pachón y su cuadrilla fueron acusados de cometer varios robos en el camino que unía las villas de Horcasitas, Escandón y Llera. Refiere el coronel que Barberena salió con veinte soldados a su servicio y después de un tiempo logró ubicar a los alzados y se enfrentaron. En el choque, Pachón y sus acompañantes fueron sometidos, y el líder resultó malherido junto con otros de su parcialidad.²⁶

Escandón señaló que Barberena, en lugar de llevárselos, decidió castigarlos con sus propias manos y efectuó una ejecución sumaria. Pachón y quince de sus compañeros fueron colgados, y sus cuerpos puestos por varios caminos; los que sobrevivieron de la referida ranchería fueron apresados.²⁷ El capitán de la misión de Igollo justificó su proceder señalándole al colonizador que los había ahorcado y repartido por todas las vías para que sirvieran de ejemplo a otros que pretendieran alzarse. Argumentó que si el coronel los perdonaba, no se habían de corregir, se escaparían, se volverían peores y le atacarían su misión.²⁸

La respuesta de Barberena permite ver que las luchas intertribales, tal vez por la disputa de sitios de caza, pesca y recolección, era una situación que experimentaban los nativos del territorio. Las alianzas entre grupos para enfrentar a otros adversarios de seguro fueron comunes en la comarca, por lo que, para algunos nativos, los españoles se convirtieron en un aliado poderoso que les suministraría alimentos y protección. El comportamiento del capitán puede ser visto como un rasgo del proceso de aculturación que experimentaban algunos nativos en Nuevo Santander. Es probable que Barberena fuera afín al tipo de estructura social que pretendía implantar Escandón, en la cual los nativos reacios a incorporarse a las villas y misiones no tenían cabida. Quizá compartió la idea de que era necesario acabarlos y que no bastaba apresarlos, ya que reincidirían y con ello retrasarían el avance de la colonización. Siguió los métodos del colonizador, aplicando castigos severos para amedrentar y orillar a otros insumisos a que renunciaran a sus ataques y optaran por la congregación en misiones.²⁹ Acaso lo anterior explique su continua participación en otras campañas para pacificar y perseguir indios independientes.

Por otra parte, existieron tribus que colaboraron en la reducción de indios denominados insumisos. En 1778 el gobernador del Nuevo Santander, Francisco Echegaray, le informó al virrey que la campaña antes proyectada se había verificado al mando del primer teniente Antonio de Puga, acompañado

por doscientos hombres y cien indios de las “naciones amigas”. Su finalidad era castigar a los *bárbaros* que provocaban el temor en la frontera de Altamira.³⁰ Vicente de Santianes, otro de los gobernadores de la colonia, le informó al virrey que se les había hecho un corto pago a los indios auxiliares que habían participado en las mariscadas y campañas para reducir a los alzados.³¹ Como vemos, algunos nativos ofrecieron una valiosa ayuda durante las campañas militares ya que sus conocimientos de las costumbres de sus semejantes y de los sitios que éstos habitaban permitieron a las tropas ubicar las rancherías y asestar fuertes golpes a los alzados.

El segundo caso es el del capitán de los indios llamados tortugas, Panchuelo, quien adoptaría el nombre hispano de Francisco de la Garza.³² Los años de contacto con los novohispanos le permitieron conocer sus métodos de reducción y los cambios que habían experimentado los nativos congregados en las villas o misiones. El líder indígena manejó la situación de la manera que más le convenía y negoció hábilmente su rendición, pues, como veremos, solicitó tierras de buena calidad para él y otros capitanes. El caso del líder indígena es llamativo ya que muestra un comportamiento más avezado que el resto de los nativos referidos, el cual con ciertos matices puede ser definido como rasgos de una cultura política.

Luego de varios de años de tener en jaque a las autoridades del Nuevo Reino de León, en 1732 el líder *se dio de paz* y solicitó que se le dejara vivir con su ranchería en un paraje ajeno a una institución española. Panchuelo buscaba mantener cierta autonomía y continuar con su modo de tradicional de vida; quizá pretendía que sus elementos culturales fueran influidos lo menos posible por la cultura española.³³ Con base en lo relatado por Escandón, el referido capitán tuvo conocimiento de la campaña militar que éste ejecutaba para poblar y pacificar la costa del Seno mexicano. Se le presentó y le ofreció “no sólo congregarse con los de su cuadrilla y otros de su devoción, sino también hacer lo ejecutasen, las de otros apóstatas de menor número, que por lo común se mantenían de robar en dicha frontera”.³⁴ Posteriormente, Cayetano María, capitán de los cadimas, y otros líderes le solicitaron unas tierras ubicadas entre las villas de Linares, Cadereyta y el valle del Pílon, a cambio de congregarse.³⁵ Es muy probable que Panchuelo ejerciera un fuerte liderazgo sobre algunas naciones indígenas que habitaban la región fronteriza de Nuevo Reino de León y el territorio que ocuparía el Nuevo Santander. La muerte del líder de los cadimas retrasaría el reparto, el cual ya se había aprobado por el virrey

Revillagigedo, por lo que las ranherías se dispersaron de nueva cuenta.³⁶

Para Escandón, la oportunidad de controlar dichos nativos no se podía dejar pasar, ya que los acusaba cometer robos y hostilizar la frontera de ambas provincias desde hacía tiempo. Refiere que les envió una invitación para que eligieran cualquier lugar del paraje antes señalado, aunque ésta no fue tan cordial, pues los amenazó diciéndoles que si no se congregaban serían tratados como rebeldes. Según parece, la mayor parte de los indígenas aceptó y se congregó en las villas que fundaría, siendo éstas las de Camargo, Reynosa y Burgos.³⁷

El coronel señaló que Panchuelo lo acompañó en sus fundaciones, junto con algunos de sus allegados, y durante un tiempo participó en los combates contra insumisos cerca de su congregación. Le prometió que se congregaría con todos los de su parcialidad y otros que juntaría en el paraje denominado El Tepextle. Escandón correspondería a sus solicitudes otorgándoles la tierra, además de darles maíz y ganado para su alimentación; y Panchuelo quedó como jefe de ellos.³⁸ El sitio estaba cercano al lugar en donde se fundaría la villa de Camargo, población a la que sería adscrita la misión nombrada Divina Pastora de Santillana. Esta congregación fue establecida por el colonizador para que se congregara el líder junto con nativos de los llamados cacalotes y aguatinejos, quienes sumaban 359 personas.³⁹

Los terrenos otorgados a Panchuelo, que se ubicaban en los lugares conocidos como La Ciénega y San Diego, pertenecían a una hacienda propiedad de Juan Francisco de Córdova. Esto originó una denuncia en contra del colonizador. Su representante, el Lic. Francisco X. Bermúdez de Castro, promovió la queja ante el auditor y el virrey.⁴⁰ Se originó una larga disputa en la que el líder indígena y los otros capitanes tomaron parte. La compleja burocracia novohispana les sirvió para lograr que los derechos sobre las tierras concedidas les fueran reconocidos. Los argumentos de capitanes y colonizadores españoles, utilizados años antes para solicitar mercedes al virrey, fueron retomados por el líder nativo, quien argumentó que merecían las tierras como premio a su participación en la reducción de los naturales.⁴¹ Este comportamiento refleja una capacidad de negociación política desarrollada. Este caso es contrastante, pues las noticias que se tienen de litigios por tierras promovidos por indígenas en su mayoría involucraron a tlaxcaltecas, mexicas, otomíes, tarascos, etc.

Este tipo de comportamiento, que puede ser catalogado como político, se

extendió también a otros grupos nativos, los cuales tenían pocos años de haber sido incorporados a las misiones. Un pequeño grupo de los referidos intentó valerse de las leyes novohispanas para recuperar los bienes que les habían sido otorgados al congregarse en la misión de Cabezón de la Sal. Los nativos viajaron a la ciudad de México y le refirieron a José Toralla, procurador de indios de la corte real, que el teniente capitán Francisco de la Serna los había despojado de esos recursos y obligado al seráfico a abandonar la congregación.⁴² Se inició una diligencia para averiguar si la acusación era válida y proceder a reintegrarles los bienes y castigar al capitán. Las pesquisas dejaron en claro que el militar no había quitado al seráfico de la misión ya que éste la había abandonado desde hacía varios años, y que sí tenía en su poder los bienes en disputa. Éstos se los había otorgado en arrendamiento el fallecido gobernador Manuel Medina, con la obligación de entregar cada año una renta para beneficio de los señalados pintos.⁴³ Un punto importante es que la averiguación dejó al descubierto que uno de los nativos que presentaron la queja, llamado Juan Capistrán, se había ostentado como cabecilla de los pintos, cuando en realidad no lo era, y que había actuado por su cuenta sin el consentimiento del resto de su parcialidad.⁴⁴ Es probable que, sabedor del amparo que las leyes indias brindaban a los nativos, Capistrán buscara que se le nombrara capitán y apoderarse del ganado que pertenecía a la misión. Según las declaraciones, al nativo se le asociaba con indígenas alzados y con el robo de caballos que se registraba en los alrededores de la villa de San Fernando.⁴⁵

EL RECHAZO COTIDIANO: “ME SOMETO PERO PONGO CONDICIONES”

Los testimonios citados en la documentación colonial muestran la parte visible del proceso de resistencia a la colonización. A la par de éstos, algunos nativos de Nuevo Santander ejecutaron una serie de actos cotidianos de rechazo disimulados en sus acciones diarias. El análisis de este tipo de casos permite asomarnos a otro aspecto de la resistencia que no se lee en la documentación. Son parte de una acción predeterminada que buscaba oponerse al dominio español en un afán de conservar su identidad nativa y cultural.⁴⁶ En su accionar manejaron un discurso oculto que se infiere en la documentación emitida por las autoridades de la colonia.⁴⁷

Detrás de las acciones de aparente sometimiento es posible leer un “me someto pero pongo mis condiciones”. Es probable que supieran que, a cambio

de aceptar *arrancharse* y *darse de paz*, el gobierno virreinal les otorgaría protección, alimentos y tierras para sembrar. Por tal razón, recurrieron a un discurso propio de estos espacios de frontera, que utilizaban una vez que buscaban la paz y ser perdonados por sus *excesos*. Ciertas actitudes nos permiten identificar ese discurso: un comentario, una renuencia, un engaño, un fingimiento, una fuga o huida a los montes, un cambio de costumbres, etc.⁴⁸ Todas ellas engloban ese mundo de acciones oculto a los ojos: el rechazo subterráneo.⁴⁹ También muestran cómo los nativos participan en la política de frontera, por medio de acciones cada vez más elaboradas.

Esta arenga puede inferirse cuando los indígenas solicitaban la paz y escogían el sitio donde se establecerían, ignorando las indicaciones de las autoridades locales. En 1781 un contingente compuesto por cien nativos solicitó la paz en la villa de Horcasitas. El grupo se componía de sesenta hombres, armados con arco y flecha, y el resto eran mujeres y muchachos.⁵⁰ El gobernador Diego de Lasaga les puso ciertas condiciones para cedérselas, como que “habían de deponer las armas, dejar sus rehenes para asegurarla, y habían de vivir inmediatos a la ciudad, para que les sirviese de contención”.⁵¹ Éste se quejaba de que los referidos no habían acatado las medidas y, al contrario, se establecieron en “un monte espeso” localizado a tres leguas de la población. Todos los días, según parece, acudían a ella de dos en dos.⁵² En otro caso similar registrado en la villa de Croix, ciertos nativos que habían solicitado la paz en 1784 seleccionaron el lugar en donde establecerse y desecharon el paraje que se les había destinado para fundarles una misión. El sitio elegido estaba muy cercano a la sierra, lo que les facilitaba ir y venir a ella o huir en caso de verse amenazados.⁵³ Quizá en ambos casos era una estrategia para mantener vigilados a pobladores y soldados. Los indígenas recelaron en todo momento de las autoridades virreinales, por lo que, para sobrevivir, había que negociar políticamente su sometimiento.

Otra variante de ese discurso oculto era rehusarse a entregar las armas. El citado gobernador Lasaga señaló en 1785 que los indígenas, al solicitarle la paz, se presentaban desarmados y establecían su ranchería cercana a la villa o misión. Sus armas no las entregaban, ya que las dejaban ocultas en la sierra. Para el gobernante, esconderlas era una estrategia, pues les permitiría utilizarlas de nuevo cuando desertaran.⁵⁴ En otros casos era a la inversa. Los capitanes Guadalajara, Manuel Viejo y Chivato, junto con sus rancherías, cada sábado asistían a la villa de Croix para recibir su ración de maíz en número variable

(cincuenta, cien o menor cantidad). Resulta muy interesante que mientras se les daba el alimento pusieran un piquete de indios armados rodeando la población, lo cual revela los rasgos finos de la negociación. La desconfianza que sentían de la paz ofrecida por los españoles los orillaba a tomar sus precauciones.⁵⁵

Es muy probable que los indígenas identificaran al grupo dominante en la colonia —los militares— e intentaran establecer lazos que les permitieran algunas ventajas políticas y económicas. Pedro Chivato, uno de los más connotados líderes indígenas, solicitó en 1784, para su protección, nada menos que al conde de la Sierra Gorda, Manuel de Escandón. El militar se negó pretextando tener muchas ocupaciones y prepararse para realizar un largo viaje, por lo que quedó pendiente quién fungiría como tal.⁵⁶ La acción del líder permite inferir su noción acerca de que tenían derecho a contar con un protector español, el cual debía hacerse cargo de su alimentación, brindarles protección y transmitirles el cristianismo.

Por otra parte, la astucia fue otra de estas actitudes muy socorrida por los nativos de Nuevo Santander, quienes de manera constante y hábil solicitaron el perdón. Según los testimonios de militares y pobladores, lo hacían para aparentar que deseaban congregarse en las misiones y darse de paz. Sin embargo, es más probable que buscaran evitar ser ajusticiados o deportados, obtener alimentos y diversos regalos, beneficios que, según lo dispuesto en las ordenanzas de presidios que trataban sobre los indios enemigos, les serían otorgados por las autoridades coloniales. De acuerdo con este principio, la estrategia de otorgar el perdón fue impulsada por la Corona y la Iglesia como una prevención recurrente para tratar de atraer a los indios al orden colonial. Esta disposición fue aplicada por la mayoría de los gobernadores de la colonia, quienes en nombre del rey otorgaron indulgencia a indígenas alzados. En febrero de 1776 el gobernador Vicente González de Santianes suspendió una fuerte campaña militar en contra de los indios llamados palahueques, quienes habían desertado de la misión de Horcasitas. Los autóctonos se rindieron solicitándole su misericordia y, a decir del gobernador, la mayor parte de ellos fueron recibidos en la misión con benignidad y se les prometió que se les ampararía si se mantenían fieles en su reducción.⁵⁷ Sin embargo, testimonios señalan que dichos nativos abandonaron de nuevo su misión en dos ocasiones, en 1782 y 1783, y que junto con hipólitos y pintos provocaron el terror en la villa de Horcasitas y sus alrededores.⁵⁸

Algunos gobernadores, como Lasaga, criticaron estas medidas, derivadas de las ordenanzas. Su observación, señalaba, le obligaba a otorgar el perdón a los nativos, tiempo después de su fuga o alzamiento, con sólo decir “yo soy bueno, buen corazón, estoy en paz”. Sus actos, se quejaba, eran condonados y de nueva cuenta eran aceptados de paz en las poblaciones.⁵⁹ En 1782 el teniente de justicia de la villa de Horcasitas refería al citado gobernador que, después de cometer un gran robo de reses, los nativos llamados pasitas, martines y zaracuayes le solicitaron la paz. Después de varias consultas que Lasaga tuvo con el virrey Mayorga, se procedió a aceptar la propuesta siempre y cuando accedieran a abandonar las sierras, se congregaran, aceptaran la instrucción cristiana y entregaran sus arcos y flechas. No obstante, al escasear los recursos alimenticios en la congregación, los nativos referidos poco a poco fueron huyendo de nueva cuenta a sus serranías, lo que preocupó a los españoles, quienes endurecieron la vigilancia y control de los congregados ante el temor de un nuevo levantamiento.⁶⁰

La política de paz por compra que se inició durante la Guerra Chichimeca fue reutilizada doscientos años después en Nuevo Santander, con poca utilidad. En 1787 el fiscal de la Real Hacienda señaló que la instrucción dictada para el gobierno militar de las Provincias Internas había establecido “el sistema de la guerra y paz alternada con toda clase de indios”, el cual se apoyaba con el otorgamiento de dádivas y el establecimiento del comercio.⁶¹ Sin embargo, estos principios, para el fiscal, eran difíciles de aplicar en la colonia ya que los autóctonos o *chichimecos* ofrecían otro problema, por lo que ambas estrategias resultaban nulas. El inspector se quejaba de que éstos sólo procuraban la amistad de los novohispanos cuando el hambre los apretaba, y que por tanto se debía tener más cuidado socorriéndoles con raciones regulares de alimento siempre y cuando su deseo de congregarse fuera sincero.⁶² Los años de contacto entre españoles e indígenas habían permitido a los últimos valerse de la llamada paz por compra, utilizándola como un medio para subsistir y sacar provecho de los intentos colonizadores. De ahí que la táctica española de otorgar el perdón, utilizada de continuo para lograr la pacificación del territorio, se convirtiera en un recurso de los indios ante el avance hispano.⁶³

La estrategia de pedir el perdón, para algunas autoridades novosantanderinas, tenía otros fines. En el caso anterior de los palahueques, el gobernador Santianes informó que, a pesar de tener cierta duda de su sinceridad, había aceptado su solicitud de paz. Para el funcionario, estas treguas

eran una táctica que les proporcionaba a ciertos nativos una ventaja muy adecuada para preparar sus ataques, ya que, según él, el descuido de los pobladores era uno de los motivos principales de que estuvieran alzados, pues decía que “los insultos de los indios en su mayoría han sido ocasionados por la flojera y descuido de los pobladores en guardar sus bienes”.⁶⁴ En algunos casos parece que así era. Según lo relatado por el capitán, en 1782 un grupo de pastores pertenecientes a la hacienda de San Juan se topó con las rancharías de los líderes indígenas Benito, Manuel Viejo, así como la de los llamados comeacamotes. Se prepararon para enfrentarlos, pero dichos nativos se identificaron como indios de paz y sujetos a misión, por lo que desistieron de su intención. Los aceptaron y les permitieron andar con libertad por los terrenos de la hacienda, e incluso, los dejaron dormir cerca de ellos. Los neófitos, según relata el militar, aprovechándose de esta situación, una noche asaltaron a los pastores y les causaron gran mortandad, además de llevarse parte del ganado.⁶⁵

Otra manifestación de rechazo oculto se presentó en el ámbito de la religión. Algunos nativos se manifestaron opuestos a la imposición religiosa recurriendo al abandono de las misiones en las que se hallaban congregados. Según los testimonios, la existencia de alimentos, entre ellos maíz, era un incentivo que los motivaba a permanecer en las congregaciones. Al escasear la semilla los indios se alejaban en busca de sus alimentos tradicionales, como eran la carne de venado, las frutas silvestres y raíces. Al abandonar la misión, en algunos casos lo hacían con todas sus familias, lo que frustraba los avances que habían logrado los seráficos, como sucedió con los ya citados palahueques, de la misión de San Francisco Javier adscrita a la villa de Horcasitas. En su visita a esa población en 1757, el ingeniero militar López de la Cámara resaltó la situación anterior. En su informe se lee: “A estos indios, mientras no se les dé de comer, no rezan”.⁶⁶

Para los religiosos, la dejadez de estas instituciones deterioraba el arraigo y la educación cristiana. Sobre este escenario, el presidente de las misiones de la colonia, fray Juan Ballesteros, informaba en 1798 que una severa sequía provocaba la carencia de agua en la misión de San Francisco de Helguera de Palmitos. Por tal razón, se veía obligado a permitir que los autóctonos buscaran en los campos magueyes, raíces y hierbas para su sustento. Señaló que sus salidas, en algunos casos, eran aprovechadas para robar y asaltar ranchos, haciendas y comerciantes, actos que, para el religioso, se derivaban de la

necesidad que tenía los nativos de procurarse alimento.⁶⁷ Estas manifestaciones de rechazo ilustran hasta qué grado los indígenas utilizaron la política indiana para resistir los efectos de la colonización.⁶⁸

El comportamiento de los indígenas en los casos descritos revela acciones derivadas de una política de frontera. Su lenta elaboración, ejemplificada en los primeros casos citados, dio como resultado este tipo de acciones. En otros casos, los nativos externaron su rechazo a los deseos de las autoridades novosantanderinas de eliminar parte de sus costumbres y creencias. No sólo continuaron, como he referido, alimentándose con lo que la naturaleza les ofrecía, sino que también siguieron practicando uno de sus festejos más emblemáticos: el mitote. Este acto, como se verá en el apartado siguiente, fue uno de los que más desconfianza inspiró entre los gobernadores y militares de la colonia.

EL MITOTE, ESTRATEGIA DE RESISTENCIA CULTURAL

Una de las manifestaciones culturales más características de los grupos indígenas del norte y noroeste del virreinato fue el mitote, una celebración antigua que mantenía viva la memoria e identidad de las naciones indias que la practicaron.⁶⁹ Fue visto por las autoridades novosantanderinas como un acto negativo ya que era una práctica que los mantenía unidos a sus antiguas creencias y dificultaba que los nativos se incorporaran a la vida en *buena policía*. En dicho festejo se rememoraban luchas contra enemigos tradicionales, siendo probable que en algunos casos la figura del novohispano tomara ese lugar y se incorporara al ritual que acompañaba a la festividad.⁷⁰ En los diversos testimonios registrados en la documentación es posible inferir lo anterior al permitirnos ver el entrelazamiento de la resistencia oculta con algunos aspectos de la cultura.⁷¹ La herramienta analítica que facilita lo anterior es el discurso oculto que trasmitían las acciones de oposición disimuladas por medio de prácticas tradicionales. He mostrado en los casos citados cómo la política de frontera fue elaborándose a partir de comportamientos simples, pasando por acciones más elaboradas hasta alcanzar facetas más complicadas como en los casos en los que política y tradiciones se entremezclaron y dieron origen a manifestaciones de resistencia de suma complejidad.

El líder indígena Juan de Aro y algunos de sus incondicionales fueron capturados en 1764 en las inmediaciones de la villa del Dulce Nombre de

Jesús. Se les formó una sumaria donde se les acusó de ser autores de varios delitos desde 1760 hasta esa fecha. El capitán general Manuel de Escandón ordenó su traslado a la capital de virreinato para ser juzgados por la corte real.⁷² Para las autoridades, sus actos se relacionaban con prácticas ancestrales como el mitote. Según el militar, Juan de Aro y sus acompañantes, con el pretexto de pedir limosna o vender sus pieles, entraban a las villas a espiar a los pobladores y conocer su estado. Después retornaban a sus rancherías en la sierra y junto con otros indígenas celebraban sus bailes.⁷³ En sus mitotes, argumentaba el capitán general, se acrecentaba su ánimo para cometer mayores crueldades.⁷⁴ Según parece, en ellos planeaban ataques y actos de venganza contra los pobladores.⁷⁵

En otro caso registrado en 1784, las autoridades novosantanderinas vuelven a relacionar dicho festejo con acciones de rebeldía. En ese año el teniente de la compañía volante de la villa de Croix, Idelfonso de la Garza, le informó al ya referido gobernador Lasaga que había bajado de la sierra un numeroso contingente de indígenas; se componía de diversas parcialidades que sumaban alrededor de 160 personas, quienes hasta esa fecha no le habían solicitado la paz. Sus capitanes eran catalogados por el militar como de los más perversos del territorio, a quienes identificó por los nombres de Pantaleón, Manuel Viejo y Guadalajara. El teniente de la Garza señaló que

éstos tienen repetidos bailes y algazaras a su usanza, en lo que invierten la mayor parte de la noche, que las indias lloran y gritan con frecuencia: cuyos movimientos, según observación antigua de estos vecinos, y la poca experiencia que he adquirido, son pronósticos ciertos de fatalidades, pues cuando intentan hacer un daño grave por recordación de ofensas que hacen las indias con sus llores, hacen frecuentes bailes.⁷⁶

De esta cita se desprende que, para las autoridades militares, el mitote era una manera de expresar el rencor que los nativos sentían hacia los españoles por los ataques sufridos y por los numerosos consanguíneos que habían muerto a manos de las tropas novosantanderinas. Es probable que la pervivencia de esta práctica fuera una clara muestra de oposición y desafío a sus deseos de erradicar los principales rasgos de la identidad cultural de los autóctonos. Por tal razón, al enterarse de que los indígenas realizaban estas reuniones, en la mayor parte de los casos procedieron a atacarlas y destruirlas.⁷⁷ En 1780 el ya referido Manuel de Escandón, quien ocupaba el gobierno interino de la colonia, recibió informes sobre una junta que habían efectuado indígenas de las naciones mezquites y mulatos. Fueron secundados por los nativos de Hoyos y

los de las misiones del Nuevo Reino de León. Después de robar los caballos de la milicia de Padilla, mezquites y mulatos convocaron a una junta en la sierra de la Iglesia, y respondieron también a su llamado los janambres, pasitas y anacanes.⁷⁸ Es muy probable que en dicha serranía practicaran sus bailes, donde rememoraban ataques y muertes sufridas a manos de los novohispanos. Esto se desprende de la declaración de uno de los indígenas apresados, quien señaló que se habían unido para enfrentar a los soldados y expulsar a los pobladores. La represión del gobernador fue brutal, las rancherías de los participantes fueron quemadas y destrozadas, y se capturó a numerosos indígenas. Las acciones militares se extendieron hacia otras aldeas ubicadas en el cerro de la Iglesia.⁷⁹

En 1786 se repitió otra acción de este tipo, la cual fue ocultada por el ya citado gobernador Lasaga. Un grupo de indios congregados en las faldas de la boca de Bejarano realizaban un mitote en la sierra Tamaulipa la Vieja. Al enterarse el teniente de justicia de la villa de Aguayo, solicitó permiso al gobernador para salir a deshacerla, pues ambos creían que los nativos planeaban en ellas los robos y muertes que ejecutaban. De seguro, el teniente usó toda su fuerza para reprimir a los participantes del festejo, lo cual fue un exceso en su actuación, por lo que fue denunciado por otro renombrado militar de la colonia el capitán Juan María Murgier.⁸⁰

Como mostramos, estos bailes o mitotes en la mayoría de los casos fueron catalogados como lugares de reunión para conspirar contra los novohispanos. Esta etiqueta quizá provocó cierta confusión al tenerse noticia sobre las juntas o reuniones de los neófitos. Como en el caso anterior, se actuó sin averiguar el motivo de la reunión. En las diligencias efectuadas para aclarar los hechos, las declaraciones vertidas por indios pisonos, quienes auxiliaron al justicia, señalaron que el enojo del capitán Murgier era justificado ya que habían atacado y dado muerte a indígenas “dados de paz que no hacían daño alguno”.⁸¹ Es muy probable que, más que desbaratar las juntas para evitar la planeación de acciones de guerra india, la finalidad era acabar todo tipo de prácticas idolátricas. Éstas mantenían su identidad grupal y evitaban la rápida asimilación de la doctrina religiosa, así como las ideas y costumbres españolas. La Corona pugnó de manera constante por convertir a los indios en vasallos del rey y borrar sus identidades étnicas.⁸²

Estos casos nos dan acceso a la memoria colectiva de los grupos indígenas de

la colonia, la cual se reprodujo una y otra vez en espacios cerrados, lejos del alcance de la represión española. El medio utilizado fue el ritual que acompañó a los mitotes. La incorporación del español nos muestra la idea muy interiorizada de que compartían parte de su mundo con el invasor. Un universo que debía ser reivindicado cada vez que podían con sus actos íntimos de resistencia oculta.⁸³

UN RECURSO POLÍTICO: LOS ALZAMIENTOS

En los párrafos anteriores referimos una serie de actos de rechazo oculto externados por los nativos en su vida cotidiana. Esa tenacidad oculta se extendió a otros ámbitos culturales y se reflejó en ciertas prácticas culturales desarrolladas por ellos, como lo fue el mitote. En algunos casos ese rechazo diario culminó en acciones visibles de oposición como los alzamientos o la fuga de las villas y misiones. Estas acciones fueron otra de las respuestas a la colonización. Formaron parte de un conjunto de acciones visibles de resistencia como fueron las rebeliones, motines, deserciones y revueltas. En Nuevo Santander es probable que en algunos casos se trataran más bien de un recurso que les permitía obtener ciertos beneficios, como recibir alimentos o escoger el lugar donde asentarse. Tal favor resultaba del proteccionismo otorgado a los indígenas por las leyes de Indias, y de allí que su accionar fuera consiente y premeditado.⁸⁴ En algunas ocasiones elegían los levantamientos porque les permitían mantener cierta autonomía por un tiempo determinado durante el cual podían desarrollar actividades cotidianas lejos del dominio español.⁸⁵ Estas diligencias estaban ligadas de forma estrecha con su cultura, pues reflejaron sus prácticas formativas y alimenticias. Por otra parte, al elegirse de paz tenían acceso a las villas y obtener datos acerca de la forma de vida, actividades y capacidad militar de las poblaciones, los cuales utilizaban en su beneficio una vez alzados. El recurrir de manera constante a este tipo de acciones y los resultados que obtenían revelan una estrategia que, dentro del contexto, puede interpretarse como un recurso político desarrollado por los nativos de la colonia.

En 1769 el gobernador de la comarca, Joseph Rubio, informó al virrey Martín de Mayorga que los indios llamados aracates habían abandonado las misiones de Palmitos y Santillana debido a que seis de sus compañeros habían sido desterrados de las citadas misiones. Es probable que con el alzamiento

pretendieran que dichos compañeros fueran aceptados de nueva cuenta. A los levantiscos se les unió otro grupo indígena denominado comeacamotes. Ambas parcialidades fueron acusadas de varios ataques y robos en el camino que unía la villa de Santander con la de Soto la Marina. En una campaña militar, nueve indígenas de los camoteros fueron apresados, siete de los cuales fallecerían en la cárcel.⁸⁶ Las autoridades virreinales otorgaron un indulto que perdonaba los actos de los indios que acompañaron a los aracates en su alzamiento, condicionado a que se redujeran y vivieran en paz con los vecinos.⁸⁷ Los indios camoteros sobrevivientes fueron puestos en libertad y se les exigió que, junto con las que estaban alzados, se congregan en misión al término de dos meses. Según los testimonios, dichos nativos no acataron las órdenes y continuaron hostilizando las villas de Santander y Santillana.⁸⁸

En agosto de 1782 el sargento Mariano Guerra informó del alzamiento de indígenas congregados en la misión de Horcasitas, y de la muerte de dos personas, derivada ese hecho. La fuga fue encabezada por los llamados pintos, a quienes apoyaron los ya citados palahueques; ambos grupos habían estado de paz en la misión de Horcasitas.⁸⁹ Para Guerra, dichos nativos sólo pedían la paz para cometer sus asaltos, por lo que argumentaba que “la paz de éstos siempre es fingida y [...] no se puede cimentar, pues cuando la piden es para asegurar más sus maldades”.⁹⁰ Según este testimonio, los nativos permanecían sin hacer daño en la misión hasta que aprovechaban ciertos momentos para alzarse de nueva cuenta. Retornaban al monte y volvían a cometer robos y asaltos. La queja del sargento refleja la postura que algunos militares de la colonia y de otras partes del virreinato adoptaron en torno a los nativos. Para ellos, el intentar reducir a los nativos a la vida en misiones era un esfuerzo en vano, pues eran falsos por naturaleza, siendo mejor reducirlos o acabarlos con el rigor de las armas.⁹¹ La desconfianza hacia las solicitudes de paz de los indios, actitud que se fue gestando tanto en los pobladores como en las autoridades del Nuevo Santander, quizá es reflejo de lo anterior. Esta suspicacia orilló al propio gobernador a solicitarle al virrey que reconsiderara sus ordenamiento de aceptar de paz a los indios en las villas y poblados.⁹² Por otro lado, si los nativos aprovechaban sus peticiones de paz para disimular sus golpes, como señala el sargento, acaso habían adquirido cierta habilidad para burlar a las autoridades novosantanderinas ya que, con sólo decir que se arrepentían y querían volver a estar de paz, sus actos les eran perdonados.

Las nativos que habitaron en las cercanías de lo que fue la villa de Croix, en

la sierra Tamaulipa la Vieja, representan otro caso muy interesante. Su comportamiento se insertó en el marco de una política de frontera que les permitió negociar y obtener ventajas de su inevitable reducción. Diego de Lasaga, el ya citado gobernador, se quejaba en 1783 de que a dichos indígenas ya no se les debía aceptar de paz, ya que otra vez se encontraban alzados. Refirió que se comportaban de buena manera al no tener que comer en la sierra, y que cuando ésta les ofrecía frutos y abundante agua se *levantaban* y se unían con otros semejantes para cometer robos y ataques. Tal comportamiento, según parece, era repetitivo ya que Lasaga reportó que en tan sólo dos años y medio éstos se habían alzado más de cuatro veces, y fueron perdonados en igual número de ocasiones.⁹³

Otro caso de nativos que de manera sistemática recurrían al alzamiento y abandono de su misión fue el de los llamados martines. En 1796 el fraile Juan Monteagudo, ministro de la misión de San Vicente de la villa de las Presas del Rey, le informó por segunda ocasión al capitán José Blanco de la fuga que habían hecho los indios martines, el día 27 de octubre en la noche. En la huida, todas las familias que estaban congregadas habían abandonado la citada misión. El religioso declaró desconocer sus motivos, pero dejó asentado que, con esa ocasión, se elevaba a seis veces el número de alzamientos hechos por los martines.⁹⁴ En su huida, según el parte del militar, asaltaron la citada villa y se llevaron más de treinta mulas y caballos mansos, además de unas vacas y bueyes. El capitán refirió que los pasitas le habían comunicado que los martines les solicitaron su apoyo para caer sobre la citada misión y ranchos de la zona, a lo que éstos se negaron.⁹⁵ Es probable que los martines buscaran resarcir parte de los daños que las tropas novosantanderinas les habían ocasionado en campañas anteriores. Años atrás, una de sus rancherías fue atacada y destruida por el teniente coronel Thomas de la Serrada, en 1783. El militar seguía el rastro de unos indios que habían cometido un asalto en las cercanías de la villa de Altamira. Sin averiguar si ellos eran los autores, los atacó y acabó con dos nativos, capturó tres prisioneros y los restantes, mal heridos, huyeron hacia el monte.⁹⁶

CONCLUSIONES

Los nativos fueron actores sociales que participaron en la dinámica del conflicto por la posesión y explotación de los recursos del territorio, derivado

del proceso de colonización de Nuevo Santander. Adaptaron prácticas europeas que les permitían en algunos casos negociar su sometimiento o solventar sus necesidades alimenticias. Otros rasgos, por el contrario, fueron rechazados como una especie de resistencia oculta, reflejada mediante actos cotidianos. Sus estrategias de adaptación o rechazo a la colonización, originadas por un proceso de aculturación, son parte de la política de frontera que permeó la sociedad a la que se les incorporó. Ya fuera colaboración, resistencia, indiferencia o aceptación, todas son expresiones de una misma vertiente: la sobrevivencia y defensa de su territorio. Una protección que pretendía, por un lado, hacer frente al avance colonizador y, por otro, evitar la pérdida de sus espacios; una sobrevivencia que buscaba evitar su exterminio total y la pérdida de su identidad cultural. En otras palabras, era un esfuerzo por mantener su continuidad en el tiempo.

Estos actores sociales se apoyaron en la citada política, que es algo que no está estático, evoluciona. Su participación se fue desarrollando poco a poco, comenzando con prácticas no muy complejas hasta llegar a formas más elaboradas como ejemplifican los casos citados. Los primeros contactos entre indios y novohispanos sentarían sus bases ya que la relación cotidiana crearía el tejido social que la fue construyendo. Las prácticas políticas novohispanas fueron asimiladas por los nativos en un interesante proceso de intercambio cultural. Las políticas reduccionistas españolas destinadas a dominarlos fueron utilizadas para revertir tal finalidad; aunque habían probado su éxito en otras zonas del virreinato, en Nuevo Santander no fueron tan efectivas. Esto les permitió mantener su autonomía en determinados espacios de la colonia y, en ciertos momentos, sus acciones de resistencia oculta o declarada fueron utilizadas políticamente para sobrevivir y adaptarse al cambio cultural que experimentaban. Las acciones de los nativos son un reflejo de su accionar político, lo que permite ver al proceso colonizador como el escenario donde los grupos dominados manifestaban su rechazo o aceptación de las políticas virreinales. Por tanto, es posible afirmar que las colonizaciones españolas pueden ser vistas como procesos políticos.

REFERENCIAS

Archivos

AGN Archivo General de la Nación
Ramo Provincias Internas
AGEC Archivo General del Estado de Coahuila
Fondo Colonial

Obras consultadas

- ARMAONI, María Elena. *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofonías y testimonios de un mundo indígena*. México: Conaculta, 1990.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Gobierno del Estado de Veracruz / INI / Universidad de Veracruz / FCE, 1992.
- BARABAS, Alicia M. *Utopía india. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo, 1989.
- BEALEY, Frank. *Diccionario de ciencia política*. España: Ediciones Istmo, 2003.
- BERNSTEIN, Serge. “La cultura política”, en Jean Pierre Rioux, Jean François Sirenelli, *Para una historia cultural*. México: Taurus, 1998, 389-404.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. México: Ciesas / INI, 1996.
- . *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*. México: UNAM-IIH, 1990.
- . *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España*. México: UNAM-IIH / El Colegio de Michoacán, 1996.
- GALAVIZ DE CAPDEVIELLE, María Elena. *Rebeliones indígenas en el norte del reino de la Nueva España*. México: Campesina, 1967.
- GRUZINSKI, Serge. *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México: INAH / IFAL, 1998.
- GUHJA, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Prólogo de James Scott. Durham: Duke University Press, 1999.
- LARA CISNEROS, Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*. México: Conaculta / INAH / AGN, 2002.
- . *El Cristo viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*. México: Conaculta/UAT, 2007.
- LARA CISNEROS, Gerardo y Fernando Olvera Charles. “Indian Responses to New Santander Colonizing Process”. En *Espacios, poblamiento y conflicto en el noreste mexicano y Texas*, coordinado por Ruth E. Arboleyda et al., 221-

240. Canadá: UTB-TSC / INAH / IIH-UAT, 2009.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM-IIH, 1989.
- LÓPEZ DE LA CÁMARA ALTA, Agustín. *Descripción general de la colonia del Nuevo Santander*. Estudio preliminar, transcripción y notas de Patricia Osante. México: UNAM-IIH, 2006.
- OLIVERA CHARLES, Fernando. “Ecos de resistencia indígena en Nuevo Santander: La propuesta del presidio de Horcasitas en 1790”. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2008 [inédita].
- . “La resistencia nativa en el centro-sur de Nuevo Santander, 1780-1796. Política de frontera de guerra y estrategias de rechazo indígena a la colonización”. Tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2010 [inédita].
- ORTELLI, Sara. *Trama de un guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches, (1748-1790)*. México: El Colegio de México, 2007.
- RADDING, Cinthia. *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*. Traducción de Rose M. Vargas Jastran. Bolivia: FCBCB / ABNB, 2005.
- RIOUX, Jean Pierre y Jean François Sirenelli. *Para una historia cultural*. México: Taurus, 1998.
- RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén. “El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización de las comunidades indígenas”. *Estudios de Historia Novohispana* 36 (2007): 101-129.
- RUZ, Mario Humberto. “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”. En *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, coordinado por María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García. México: Conaculta, 1992.
- SALINAS, Martin, *Indígenas del delta del Río Bravo. Su papel en la historia del sur de Texas y el noreste de México*, traducción de Elena Albuérne. Ciudad Victoria, IIH-UAT / ITCA / IRCA, 2012.
- SHERIDAN, Cecilia. *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla”, siglos XVI-XVII*. México: Porrúa / Ciesas, 2000.
- SILVA PRADA, Natalia. “Estrategias culturales en el tumulto de 1962 en la ciudad de México: aportaciones para la reconstitución de la historia de la cultura política antigua”. En *Historia Mexicana* 53 (2003): 5-64.
- SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.

Taylor, William B. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: FCE, 1987.

TURNER, Frederick Jackson. *History, Frontier and Section*. Introducción de Martin Ridge. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.

VALDÉS DÁVILA, Carlos Manuel. *La gente del mezquite: los nómadas del noreste en la Colonia*. México: Ciesas, 1995.

WEBER, David J. *La frontera española en América del Norte*. México: FCE, 2000.

———. *Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Traducción de Alejandra Chaparro y Luis Noriega. Barcelona: Crítica, 2007.

ZORRILLA, Juan Fidel *et al.* *Tamaulipas una historia compartida I, 1810-1921*. México: IIH-UAT / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1993.

Juan Fidel Zorrilla *et al.*, *Tamaulipas una historia compartida I, 1810-1921* (México, IIH-UAT/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1993), 14.

Una versión anterior es Gerardo Lara Cisneros y Fernando Olvera Charles, “Indian Responses to New Santander Colonizing Process”, en *Espacios, poblamiento y conflicto en el noreste mexicano y Texas*, coordinado por Ruth E. Arboleyda *et al.* (Canadá: UTB-TSC / INAH / IIH-UAT, 2009), 221-240. La versión en castellano fue enviada a la revista colombiana *Fronteras de la Historia*, editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia de Bogotá, en espera de ser publicada.

El escrito que aquí se presenta se basa en el capítulo tres, “Extinguirse o continuar: las respuestas indígenas al proceso de colonización de Nuevo Santander”, que forma parte de Fernando Olvera Charles, “La resistencia nativa en el centro-sur de Nuevo Santander, 1780-1796. Política de frontera de guerra y estrategias de rechazo indígena a la colonización”, tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2010 [inérita]. En este manuscrito se incorpora el concepto analítico *política de frontera* para explicar las respuestas de los nativos a la colonización desde una óptica más amplia, la cual abarcó al resto de los grupos humanos que habitaron la colonia del Nuevo Santander.

Entre las causas que se mencionan están el maltrato de los españoles, el despojo de las tierras, la esclavitud, el liderazgo de jefes y hechiceros, la imposición de cargas fiscales excesivas, etc. (véase María Elena Galaviz de Capdevielle, *Rebeliones indígenas en el norte del reino de la Nueva España* [México: Campesina, 1967], 73-74. Se ha argumentado también que el motivo principal surgió de la naturaleza misma de la dominación colonial con sus instituciones y su imposición de un nuevo orden caracterizado por las creencias, normas y valores europeos (Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles* [México: Ciesas / INI, 1996], 23. El análisis del liderazgo es fundamental para explicar los alzamientos, ya que hay una estrecha relación entre las condiciones que los generan, la gente que participa y el tipo de líderes que los encabezan. Estos movimientos son calificados como una de las múltiples formas que adoptó la resistencia indígena ante el avance hispano, siendo el campo religioso donde los procesos y mecanismos ideológicos de la resistencia cultural mejor se escenificaron (Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la sierra Gorda durante el siglo XVIII* [México: Conaculta / IIH-UAT, 2007], 75. Por otra parte, estudios teóricos se han enfocado a definir la aplicación de términos como el de *rebelión* o *tumultos* para los movimientos de resistencia indígena, que reflejen en realidad su evolución y sus efectos, y cómo éstos se pueden emplear en el estudio de estos hechos en diversas regiones del país (véase William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebeliones en las poblaciones coloniales de México* [México: FCE, 1987], 173. Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo*

rey. *Reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España*[México:UNAM-IIH/ El Colegio de Michoacán, 1996], 30-32; 223-226. Asimismo, conceptos como *hombre-dios*, *milenario* y *mesianismo* se han incorporado para explicar el porqué de las rebeliones nativas; véase las obras de Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*[México: UNAM-IIH, 1989], 117; Serge Grusinsky, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*[México: INAH-IFAL,1998], 116; Alicia M. Barabas, *Utopía india. Movimientos sociorreligiosos en México*[México: Grijalbo, 1989], 13-16.

Lara y Olvera realizan un análisis sobre las bases teóricas que sustentan los trabajos historiográficos que abordan el estudio de la resistencia y rebelión de los grupos nativos que poblaron el actual territorio de México. Debaten sobre el uso de las fuentes y sus limitaciones, así como la utilización de categorías occidentales para analizar este tipo de movimientos. En su artículo citan una importante cantidad de trabajo que han abordado estas cuestiones y desarrollado algunas posturas teóricas sobre la temática. Definen la resistencia como “amplio proceso-ideológico y de acción de rechazo, supervivencia, incorporación y adaptación que los pueblos autóctonos manifestaron contra la cultura y el dominio occidental” (Lara y Olvera, “Indian Responses”, 221-225).

Ruz plantea este tipo de interpretación para estudiar la resistencia de los mayas (Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, coordinado por María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García[México: Conaculta, 1992]), 93-18. Castro señala que la huida al monte, la fuga colectiva, la migración, el no producir alimentos españoles, rechazar toda práctica europea, obedecer pero no cumplir fueron algunas de las formas de rebelarse sin violencia (Castro, *La rebelión*, 46-56). Por su parte, Valdés argumenta que, a la par de los hechos visibles de resistencia, los autóctonos desarrollaron una serie de actos cotidianos que a la larga se convirtieron en expresiones de rebeldía, sabotaje y negligencia (Carlos Manuel Valdés Dávila, *La gente del mezquite: los nómadas del noreste en la colonia* [México: Ciesas, 1995], 185-216).

Sheridan considera que la idea de rebelión como acto circunstancial derivado de situaciones específicas requiere forzosamente su contraparte, “la adaptación a las condiciones de vida impuestas por los españoles” (Cecilia Sheridan, *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyula”, siglos XVI-XVII*[México: Porrúa / Ciesas, 2000], 48). Para ella, lo anterior reduce a una incapacidad adaptativa lo que es un largo proceso de conflicto que culmina en la extinción de los grupos nativos y no en la aculturación. Con base en esta postura, analiza la función que desempeñó la resistencia indígena en la formación, creación y consolidación de los grandes latifundios ubicados al del norte del virreinato (*ibid.*, 49).

David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, traducción de Alejandra Chaparro y Luis Noriega (Barcelona: Crítica, 2007), 29-38.

Cinthia Radding, *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*, traducción de Rose M. Vargas Jastran (Bolivia: FCBCB/ ABNB, 2005), 199-200.

Radding postula cinco “principios que pasaron a formar parte de la cultura política indígena”: el catolicismo; bárbaros contra reducidos; jerarquías étnicas y género; cacicazgo: autoridad personificada; el arte de la guerra (*ibid.*, 200-202).

Silva propone estudiar las rebeliones como semillero de las manifestaciones de la cultura política antigua. Señala que “los vacíos de la historia política y cultural pueden empezar a ser subsanados si se utiliza el fenómeno (motín-tumulto-sedición) como un pretexto (excusa) y como un pre-texto (discurso-documento) (Natalia Silva Prada, “Estrategias culturales en el tumulto de 1962 en la ciudad de México: aportaciones para la reconstitución de la historia de la cultura política antigua”, *Historia Mexicana* 53 [2002]: 5-56).

Carlos Rubén Ruiz Medrano, “El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización de las comunidades indígenas”, *Estudios de Historia Novohispana* 36 (2007): 126.

Ibid., 128.

Olvera, *La resistencia*, 17.

Por ejemplo, a los militares les permitió participar de manera política con el fin de obtener todo tipo de beneficios; la situación peculiar de esta sociedad de frontera les permitió emplear un discurso que resaltaba su desempeño y acentuaba su lealtad al rey. Su disposición para proteger los territorios contra los indígenas insumisos fue rememorada de modo constante, y a cambio recibieron nombramientos políticos, lo cual concentró en su persona un poder regional que en muchos de los casos compitió con el virreinal. Los religiosos también apelaron a la política de frontera para mantener vigentes sus derechos sobre los indígenas de Nuevo Santander. La disputa por su conversión desató un grave conflicto entre el grupo dominante y los devotos. Los colonos novosantanderinos recurrieron asimismo a ella para manifestar sus quejas y reclamos políticos respecto a su seguridad. Al igual que los militares, recalcaron la condición de frontera del territorio para exigir que se les considerara a la hora de otorgar fueros militares, reducción de impuestos, libertad para capturar indios, etc. (*ibid.*, 15, 95-96).

Este concepto ha sido utilizado por diversos investigadores que se ocupan de temáticas sobre grupos étnicos. Aguirre Beltrán definió el concepto, más aproximado a nuestro contexto, como una lucha de ideas, rasgos, complejos culturales y prácticas opuestas que tuvieron lugar durante la Colonia entre la cultura indígena y la española (Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* [México: Gobierno del Estado de Veracruz / INI/ Universidad de Veracruz / FCE, 1992], 9-24). Otros autores han hecho señalamientos al respecto y propuesto varios tipos de aculturación. Por ejemplo, Ruz propone la *aculturación estratégica*, proceso en el cual las transformaciones culturales son selectivas (Ruz, “Los rostros”, 90). Lara señala que ciertas condiciones son necesarias para que el fenómeno se cumpla, como son la heterogeneidad cultural, el contacto y el cambio cultural. Para él, el proceso de aculturación que vivieron los nativos de la sierra Gorda “implicó una posición de dominio nebulosa, pues en la práctica la posición de dominio real se alternaba según las circunstancias” (Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII* [México: Conaculta / INAH/ AGN, 2002], 23-24). Segre propone la transculturación, ya que para él la comunidad indígena sobreviviente hasta hoy es resultado de dicho proceso, que se desarrolló durante la Colonia y la Independencia. La cultura precolombina dio origen a una nueva forma sincrética a partir del contacto con la cultura española, que, como elaboración cultural original, “no puede ser reducida a sus elementos constitutivos” (Enzo Segre, *apud* María Elena Armaoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hidrofonías y testimonios de un mundo indígena* [México: Conaculta, 1990], 20-21).

Olvera, *La resistencia*, 15.

Jackson Turner desarrolló esta corriente interpretativa a partir de su análisis de la frontera de Estados Unidos. Definió la frontera como la cresta de una ola en constante movimiento, “punto de encuentro de la barbarie y la civilización”. Turner elaboró el concepto de frontera india para referir puntos de contacto entre europeos e indígenas constantes desde el siglo XVII (Frederick Jackson Turner, *History, Frontier and Section*. Introducción de Martin Ridge [Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993], 59-91). Weber redefinió el concepto al plantear la necesidad de no ver la frontera como una línea del avance español hacia lo ocupado e incivilizado, sino como zona de expansión multilateral, de interacción entre culturas diferentes: la del invasor y la del invadido, con el objetivo primordial de entender cómo se transforman las culturas involucradas (David J. Weber, *La frontera española en América del Norte* [México: FCE, 2000], 28-30).

Una definición de política que nos parece adecuada es la de Bealey, pues alude a conflictos colectivos derivados de las relaciones entre grupos que tratan de resolverse por medio de la negociación. Desde el punto de vista de la ciencia política, la define como “la actividad que atañe los conflictos colectivos y su resolución” (Frank Bealey, *Diccionario de ciencia política* [España: Ediciones Istmo, 2003], 327). Por tanto, las relaciones sociales y económicas de todo tipo dependen de la regulación e institucionalización de los procesos de discusión, negociación y compromiso. “La política es necesaria para el mantenimiento de una existencia digna” (*ibid.*, 328).

Los poseedores de esta cultura utilizan un discurso codificado en el cual el vocabulario empleado, las palabras clave, las formulas repetitivas contienen significado, mientras que ritos y símbolos desempeñan en el nivel del gesto y de la representación visual el mismo papel signifiante (Serge Bernstein, “La cultura política”, en Jean Pierre Rioux y Jean François Sirenelli, *Para una historia cultural* [México: Taurus, 1998], 389-404).

Es muy probable que las condiciones culturales y ambientales ya no fueran las mismas. El desarrollo de las actividades ganaderas y agrícolas había alterado la topografía, vegetación y arroyos del territorio. El aumento de los hatos de ganado, de haciendas de grano y de población entre vecinos e indígenas impactó de manera negativa, ya que acaso redujo el número de campos cultivables y fuentes de agua disponibles para la horticultura de subsistencia practicada por algunos, y comenzó el cercamiento de sitios en las sabanas y matorrales que habían proporcionado una reserva para la caza y recolección para la mayoría de los naturales (Olvera, *La resistencia*, 98).

Las manifestaciones de descontento expresadas por los alzados permiten, a decir de Silva, acercarnos al *comportamiento político* de los olvidados de la historia (Silva, “Estrategias”, 16).

De esta manera se “comprenden mejor las razones de actos políticos que aparecen de maneras distintas y no sólo como epifenómenos” (Bernstein, citado en Silva, “Estrategias”, 11).

AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 1, “Informe de José de Escandón del estado de las fundaciones hechas en la colonia del Nuevo Santander”, 1752, ff.1-73v.

Ibid., ff. 8-9.

Ibid.

Ibid., f. 9.

Ibid.

Ibid., ff. 31-34. Vale la pena señalar que Barberena era un indio pisón con pocos años de haber sido reducido a la misión de Igollo, de la villa de Santa Bárbara.

AGN, Provincias Internas, vol. 115, exp. 1, “Informe del gobernador don Francisco de Echegaray al virrey de la Nueva España, Antonio María Bucareli y Ursúa, 1778”, ff. 104-114.

AGN, Provincias Internas, vol. 113, exp. 1, “Correspondencia de Vicente González Santianes, gobernador del Nuevo Santander, con el virrey de la Nueva España, Antonio María Bucareli y Ursúa, 1774-1776”, ff. 33-34.

Salinas refiere que los tortugas fueron registrados al oriente de la provincia del Nuevo Reino de León, entre 1716 y 1717, cuando fueron trasladados junto con otros nativos *rebeldes* a la misión de Purificación, ubicada en el valle del Pilón en dicha provincia. Tiempo después, en 1723 abandonaron la congregación y se les relacionó con varios ataques a las poblaciones de esa región. Argumenta que De la Garza habitaba en las cercanías del río San Juan, ubicado al este del Nuevo Reino de León y que hacia 1730 lideraba a varias tribus, las cuales fueron acusadas de atacar las poblaciones ubicadas en esa zona, así como a las villas de Cadereyta y Cerralvo (Martin Salinas, *Indígenas del delta del Río Bravo. Su papel en la historia del sur de Texas y el noreste de México*, traducción de Elena Albuerne [Ciudad Victoria, IIH-UAT / ITCA / IRCA, 2012]).

AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, fojas 112-156, “Queja promovida contra don José de Escandón por el licenciado Francisco X. Bermúdez de Castro, 1749”, ff.112-156. Salinas señala que

nativos de los llamados tortugas, aguatinejos y cacalotes, conocidos bajo el nombre genérico de pelones, acompañaron a Escandón en su viaje de exploración de 1747; y en 1749, cuando el general dio inicio al proceso colonizador, (Salinas, *Indígenas*, 170).

AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, f. 126. Aparte de a los cadimas, De la Garza lideraba a los llamados narices, aguatinejos, cuarames, guassuegues, cacalotes, “mal nombre” y zacatiles (Salinas, *Indígenas*, 210).

AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, fojas 112-156, “Queja promovida..., 1749”, f. 127.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Salinas, *Indígenas*, 208-210.

AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, fojas 112-156, “Queja promovida..., 1749”, f. 112.

Ibid.

AGN, Provincias Internas, vol. 229, exp. 1, “Instancia de los indios de la nación pinta sobre haberles destruido la misión y despojado de su ganado y bienes el capitán don Francisco Serna, 1789”, ff. 1-21.

En la sumaria declararon varias personas, entre ellos vecinos, militares y algunos nativos de los pintos. Con base en sus testimonios, el fiscal de lo civil, Posadas, declaró que la queja era infundada (*ibid.*, ff. 19v-20).

Uno de los nativos que declararon fue Javier Mancha, quien era el que tenía el mando de capitán, el cual le había sido otorgado por el colonizador Escandón hacía varios años. Mancha asentó que Capistrán no era líder de los pintos y que no podría serlo ya que era una persona mala y dedicada a sustraer los caballos de los vecinos (*ibid.*, ff. 5-5v).

Ibid., ff. 3-14. No descartamos que acaso detrás de ellos estuviera la influencia de los seráficos, quienes también peleaban con los militares y pobladores por la tutela de los indígenas. Los bienes que poseía dicha misión, consistentes en tierras, ganado y aperos de labranza, de seguro también fueron motivo de disputa. Sin embargo, influidos o no, lo que interesa resaltar es la capacidad que tuvieron ciertos nativos de acogerse a las leyes que los protegían y valerse de los mecanismos burocráticos para obtener ciertos beneficios.

Valdés, *La gente*, 192-193.

El discurso oculto es definido por Scott como la conducta que se utiliza fuera de escena, más allá de la observación directa de los detentadores del poder. En este sentido, el discurso oculto es secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público (James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* [México: Era, 2000], 28).

Esta resistencia simbólica, velada a la idea de dominación, no se puede separar de la lucha para mitigar o impedir la explotación que sufrían los indígenas. Esto nos remite al discurso, el cual se realiza en las formas de resistencia cotidiana, concretas y discretas, cuyo fin es minimizar la apropiación de un espacio y una cultura de un grupo sobre otro (*ibid.*, 222).

Lara y Olvera, “Indian Responses”, 227-228.

Éstos tenían sus rancherías en el interior de la sierra de Tamaulipa la Vieja.

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 6, “Expediente sobre las muertes y robos que ejecutaron los indios de la sierra de Tamaulipa, y paces que piden los de la nación Villegas, 1784”, ff. 306-307.

Ibid.

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da el gobernador de Santander de que algunos indios de los remitidos en collera han vuelto a aquella colonia e instancia para que se libren extraídas órdenes en su remedio, 1784”, ff. 255-256v.

Ibid.

Ibid., ff. 268-270v.

La negativa del conde acaso se interpretó como un desaire por el líder indígena, quien regresó a la sierra junto con su rancharía, quizá con algún recelo. Tiempo después, dos vaqueros que custodiaban unos caballos propiedad del conde de la Sierra Gorda fueron asaltados durante un ataque a la misión de Palmitos. Las averiguaciones y la declaración del testigo que sobrevivió inculparon a los indios de Pedro Chivato, que meses antes habían solicitado la paz (*ibid.*, ff.259-259v).

AGN, Provincias Internas, vol. 113, exp. 1, "Correspondencia de Vicente González Santianes..., 1774-1776", ff. 8, 29-30, 33-34.

AGN, Provincias Internas, vol. 113, exp. 1, "Correspondencia de Vicente González Santianes..., 1774-1776", ff. 8, 29-30, 33-34.

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, "Noticia que da..., 1784", ff. 301v.

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 6, "Expediente sobre..., 1784", ff. 325-326.

Ibid.

Ibid., foja 326. Como apuntó Weber: "La política que los españoles utilizaron en relación con los indios independientes estuvo determinada tanto por las respuestas de éstos como por las iniciativas españolas, y con frecuencia fueron los indios los que tomaron la iniciativa y obligaron a los españoles a responder" (Weber, *Bárbaros*, 26).

Lara y Olvera, "Indian Responses", 229.

AGN, Provincias Internas, vol. 110, exp. 1, "Correspondencia de Vicente González Santianes, gobernador del Nuevo Santander, sobre ataques indios en la villa de Padilla, 1777", fojas 42-44v.

AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 11, "Correspondencia de Diego de Lasaga..., 1784", ff. 126-131.

Agustín López de la Cámara Alta, *Descripción general de la colonia del Nuevo Santander*, estudio preliminar, transcripción y notas de Patricia Osante (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2006), 124-132.

Este problema era una arenga común de los franciscanos respecto de los indios. Por ejemplo, en Coahuila algunos franciscanos asentaron que "era el mayor desconsuelo de estos apostólicos varones el ver tanta veleidat en los indios de este país y que sólo asistían adonde había mucho que comer, que no tenían más dios que su vientre, y que huían del trabajo aun para su propia conveniencia" (citado en Valdés, "La gente", 195). En otro caso, la falta de alimentos o el que no recibieran su repartimiento semanal de maíz y carne obligaba a los huachichiles a abandonar su misión junto con sus mujeres e hijos, según decía el vicario y doctrinero de Mazapil, Francisco Medrano, en 1628.

AGN, Provincias Internas, vol. 229, exp. 5, "Fray Juan Ballesteros informa del hambre que padecen los indios de la colonia de Nuevo Santander, 1798", ff. 119-124.

David J. Weber, citado en Lara y Olvera, "Indian Responses", 230-231.

En el siglo xviii el mitote era definido como "especie de baile o danza que usaban los indios, en que entraba gran cantidad de ellos, adornados vistosamente y agarrados de las manos; formaban un gran corro en medio del cual ponían una bandera, y junto a ella el brebaje que les servía de bebida; y así iban haciendo sus mudanzas al son de un tamboril y bebiendo de rato en rato hasta que se embriagaban y privaban de sentido" (Olvera, *La resistencia*, 85).

Olvera hace un análisis del mitote que practicaron los nativos de la Colonia, basándose en los testimonios de observadores de la época y en autores modernos que han buscado explicar su significado y función en las sociedades nativas (*ibid.*, 84-94).

Entendemos la cultura como "un conjunto de hábitos y representaciones mentales propias de un grupo determinado en un momento determinado, con su cortejo movedizo de costumbres y creencias, de leyes y de técnicas, de artes y lenguajes, de pensamientos y de meditaciones" (Jean Pierre Rioux y

Jean François Sirenelli, *Para una historia cultural*[México: Taurus, 1998], 18).

AGN, Provincias Internas, vol. 248, exp. 1, “Captura del indio Juan de Aro y su cuadrilla, en las inmediaciones de la villa del Dulce Nombre de Jesús, 1764”, ff. 1-12.

Ibid.

Ibid., ff. 10-11v.

Cada grupo humano produce a partir del sufrimiento propio un discurso oculto que representa una crítica al poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora uno donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar. La comparación de ambos discursos, y a su vez con el discurso público de las relaciones de poder, permite llegar a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder (Scott, *Los dominados*, 28).

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da..., 1784”, ff. 255-256.

En la realización de estos actos culturales en ámbitos privados es viable inferir un ámbito de posible disidencia. En ellos se crean las bases que originan actos de resistencia visibles, así como los valores que podrían, si lo permiten las condiciones, sostener formas más dramáticas de rebeliones. En este sentido, ni las formas cotidianas de resistencia ni la insurrección ocasional pueden entenderse sin tomar en cuenta los espacios sociales cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta, construye y adquiere sentido (Scott, *Los dominados*, 44-45).

AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 6, “Campañas militares contra la junta de indios promovida por los indios mezquites y mulatos de la villa de Padilla”, 1780, fojas 96-107.

Ibid.

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 6, “Expediente sobre..., 1784”, ff. 326-327.

Ibid., f. 327.

Weber, *Bárbaros*, 20.

Como señala Lara: “Quizá sea en el campo de la religión en el que mejor se expresaron los complicados procesos y mecanismos ideológicos de la resistencia étnica y cultural” (Lara, *El Cristo Viejo*, 75).

Algunos autores han planteado que los distintos grupos sociales bajo el dominio de un poder manifiestan, por medio de sus actos, una conciencia política de la situación y posición que desempeñan en la estructura social; son conscientes de que viven una relación de poder y por tanto negocian los mejores términos de su sometimiento o incorporación a la cultura dominante (Ranajit Guhja, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, prólogo de James Scott. Durham: Duke University Press, 1999], 2-18).

Guhja argumenta que la revuelta se convirtió en la última opción para las sociedades campesinas de la India bajo el dominio del imperio inglés después de que las posibilidades de negociación se habían agotado (*idem*). Es muy probable que así sucediera. Estoy de acuerdo con él, ya que una revuelta suele ser de resultados inseguros, además de muy costosa. Sin embargo, en el caso que me ocupa es necesario distinguir entre las revueltas y los alzamientos, ya que tuvieron objetivos diferentes. Existen referencias de pocos casos donde los nativos se rebelaron, según el discurso colonial, con el fin de expulsar a los españoles. Éstas fueron reprimidas con severidad, como fue el caso de la revuelta de los mezquites y mulatos, en 1780, durante el gobierno de Manuel de Escandón, referida en párrafos anteriores. En contraste, en la mayor parte de las acciones de los nativos reportadas como alzamientos durante el gobierno de Lasaga no se actuó así, permitiéndoles a los nativos manejarlos según sus intereses, como fue el caso del capitán Guadalajara y sus ranchería, quienes de manera constante utilizaban este recurso. Es importante aclarar que durante su gobierno se registró el caso de una represión violenta, la cual fue ejecutada por uno de sus subalternos. Sin embargo, es probable que en esa ocasión fuera reportada como una *junta de indios* no como un alzamiento, como se mostró en párrafos posteriores.

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 3, “Informe del gobernador del Nuevo Santander, José

Rubio, sobre el alzamiento de los indios aracates de las misiones de Palmitos y Santillana, 1769”, ff. 284-358.

Ibid., f. 293.

Ibid., ff. 333-33v.

AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 11, “Correspondencia de Diego de Lasaga..., 1782”, ff. 126-131.

Ibid., f. 127.

Como argumentó Weber, algunos funcionarios civiles y militares del gobierno virreinal e imperial apoyaron la idea de someter a los nativos por medio de las armas, mientras que otros abogaron por el uso de la diplomacia y el comercio para ganarse su amistad y apoyo (Weber, *Bárbaros*, 209-215).

Lasaga apoyaba el parecer de los pobladores del norte de la provincia, en el sentido de que no se admitiera de paz a los indios *bárbaros* en las villas. Por ello solicitó al virrey que reconsiderara el aceptar las solicitudes de paz de los neófitos (AGN, Provincias Internas, vol. 209, exp. 9, “Correspondencia de Diego de Lasaga, gobernador del Nuevo Santander, con el virrey Matías de Gálvez, 1784”, ff. 250-254).

AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da..., 1784”, f. 248.

AGN, Provincias Internas, vol. 63, exp. 4, “Informe sobre la fuga hacia la sierra por sexta ocasión de los indios martines, 1796”, ff. 408-413.

Ibid., ff. 408-413.

AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 19, “Don Thomas de la Serrada, ataque y destrozo de la ranchería martines, 1783”, ff. 171-175.

¹ Juan Fidel Zorrilla *et al.*, *Tamaulipas una historia compartida I, 1810-1921* (México, IIH-UAT / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1993), 14.

² Una versión anterior es Gerardo Lara Cisneros y Fernando Olvera Charles, “Indian Responses to New Santander Colonizing Process”, en *Espacios, poblamiento y conflicto en el noreste mexicano y Texas*, coordinado por Ruth E. Arboleyda *et al.* (Canadá: UTB-TSC / INAH / IIH-UAT, 2009), 221-240. La versión en castellano fue enviada a la revista colombiana *Fronteras de la Historia*, editada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia de Bogotá, en espera de ser publicada.

³ El escrito que aquí se presenta se basa en el capítulo tres, “Extinguirse o continuar: las respuestas indígenas al proceso de colonización de Nuevo Santander”, que forma parte de Fernando Olvera Charles, “La resistencia nativa en el centro-sur de Nuevo Santander, 1780-1796. Política de frontera de guerra y estrategias de rechazo indígena a la colonización”, tesis de maestría, El Colegio de San Luis, 2010 [inérita]. En este manuscrito se incorpora el concepto analítico *política de frontera* para explicar las respuestas de los nativos a la colonización desde una óptica más amplia, la cual abarcó al resto de los grupos humanos que habitaron la colonia del Nuevo Santander.

⁴ Entre las causas que se mencionan están el maltrato de los españoles, el despojo de las tierras, la esclavitud, el liderazgo de jefes y hechiceros, la imposición de cargas fiscales excesivas, etc. (véase María Elena Galaviz de Capdevielle, *Rebeliones indígenas en el norte del reino de la Nueva España* [México: Campesina, 1967], 73-74. Se ha argumentado también que el motivo principal surgió de la naturaleza misma de la dominación colonial con sus instituciones y su imposición de un nuevo orden caracterizado por las creencias, normas y valores europeos (Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles* [México: Ciesas / INI, 1996], 23. El análisis del liderazgo es fundamental para explicar los alzamientos, ya que hay una estrecha relación entre las condiciones que los generan, la gente que participa y el tipo de líderes que los encabezan. Estos movimientos son calificados como una de las múltiples formas que adoptó la resistencia indígena ante el avance hispano, siendo el campo religioso donde los procesos y mecanismos ideológicos de la resistencia cultural mejor se escenificaron

(Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la sierra Gorda durante el siglo XVIII* [México: Conaculta / IIH-UAT, 2007], 75. Por otra parte, estudios teóricos se han enfocado a definir la aplicación de términos como el de *rebelión* o *tumultos* para los movimientos de resistencia indígena, que reflejen en realidad su evolución y sus efectos, y cómo éstos se pueden emplear en el estudio de estos hechos en diversas regiones del país (véase William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebeliones en las poblaciones coloniales de México* [México: FCE, 1987], 173. Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España* [México: UNAM-IIH / El Colegio de Michoacán, 1996], 30-32; 223-226. Asimismo, conceptos como *hombre-dios*, *milenario* y *mesianismo* se han incorporado para explicar el porqué de las rebeliones nativas; véase las obras de Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* [México: UNAM-IIH, 1989], 117; Serge Grusinsky, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española* [México: INAH-IFAL, 1998], 116; Alicia M. Barabas, *Utopía india. Movimientos sociorreligiosos en México* [México: Grijalbo, 1989], 13-16.

⁵ Lara y Olvera realizan un análisis sobre las bases teóricas que sustentan los trabajos historiográficos que abordan el estudio de la resistencia y rebelión de los grupos nativos que poblaron el actual territorio de México. Debaten sobre el uso de las fuentes y sus limitaciones, así como la utilización de categorías occidentales para analizar este tipo de movimientos. En su artículo citan una importante cantidad de trabajo que han abordado estas cuestiones y desarrollado algunas posturas teóricas sobre la temática. Definen la resistencia como “amplio proceso-ideológico y de acción de rechazo, supervivencia, incorporación y adaptación que los pueblos autóctonos manifestaron contra la cultura y el dominio occidental” (Lara y Olvera, “Indian Responses”, 221-225).

⁶ Ruz plantea este tipo de interpretación para estudiar la resistencia de los mayas (Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, coordinado por María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García [México: Conaculta, 1992]), 93-18. Castro señala que la huida al monte, la fuga colectiva, la migración, el no producir alimentos españoles, rechazar toda práctica europea, obedecer pero no cumplir fueron algunas de las formas de rebelarse sin violencia (Castro, *La rebelión*, 46-56). Por su parte, Valdés argumenta que, a la par de los hechos visibles de resistencia, los autóctonos desarrollaron una serie de actos cotidianos que a la larga se convirtieron en expresiones de rebeldía, sabotaje y negligencia (Carlos Manuel Valdés Dávila, *La gente del mezquite: los nómadas del noreste en la colonia* [México: Ciesas, 1995], 185-216).

⁷ Sheridan considera que la idea de rebelión como acto circunstancial derivado de situaciones específicas requiere forzosamente su contraparte, “la adaptación a las condiciones de vida impuestas por los españoles” (Cecilia Sheridan, *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla”, siglos XVI-XVII* [México: Porrúa / Ciesas, 2000], 48). Para ella, lo anterior reduce a una incapacidad adaptativa lo que es un largo proceso de conflicto que culmina en la extinción de los grupos nativos y no en la aculturación. Con base en esta postura, analiza la función que desempeñó la resistencia indígena en la formación, creación y consolidación de los grandes latifundios ubicados al del norte del virreinato (*ibid.*, 49).

⁸ David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, traducción de Alejandra Chaparro y Luis Noriega (Barcelona: Crítica, 2007), 29-38.

⁹ Cinthia Radding, *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*, traducción de Rose M. Vargas Jastran (Bolivia: FCBCB / ABNB, 2005), 199-200.

¹⁰ Radding postula cinco “principios que pasaron a formar parte de la cultura política indígena”: el catolicismo; bárbaros contra reducidos; jerarquías étnicas y género; cacicazgo: autoridad personificada;

el arte de la guerra (*ibid*, 200-202).

¹¹ Silva propone estudiar las rebeliones como semillero de las manifestaciones de la cultura política antigua. Señala que “los vacíos de la historia política y cultural pueden empezar a ser subsanados si se utiliza el fenómeno (motín-tumulto-sedición) como un pretexto (excusa) y como un pre-texto (discurso-documento) (Natalia Silva Prada, “Estrategias culturales en el tumulto de 1962 en la ciudad de México: aportaciones para la reconstitución de la historia de la cultura política antigua”, *Historia Mexicana* 53 [2002]: 5-56).

¹² Carlos Rubén Ruiz Medrano, “El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización de las comunidades indígenas”, *Estudios de Historia Novohispana* 36 (2007): 126.

¹³ *Ibid.*, 128.

¹⁴ Olvera, *La resistencia*, 17.

¹⁵ Por ejemplo, a los militares les permitió participar de manera política con el fin de obtener todo tipo de beneficios; la situación peculiar de esta sociedad de frontera les permitió emplear un discurso que resaltaba su desempeño y acentuaba su lealtad al rey. Su disposición para proteger los territorios contra los indígenas insumisos fue rememorada de modo constante, y a cambio recibieron nombramientos políticos, lo cual concentró en su persona un poder regional que en muchos de los casos compitió con el virreinal. Los religiosos también apelaron a la política de frontera para mantener vigentes sus derechos sobre los indígenas de Nuevo Santander. La disputa por su conversión desató un grave conflicto entre el grupo dominante y los devotos. Los colonos novosantanderinos recurrieron asimismo a ella para manifestar sus quejas y reclamos políticos respecto a su seguridad. Al igual que los militares, recalcaron la condición de frontera del territorio para exigir que se les considerara a la hora de otorgar fueros militares, reducción de impuestos, libertad para capturar indios, etc. (*ibid.*, 15, 95-96).

¹⁶ Este concepto ha sido utilizado por diversos investigadores que se ocupan de temáticas sobre grupos étnicos. Aguirre Beltrán definió el concepto, más aproximado a nuestro contexto, como una lucha de ideas, rasgos, complejos culturales y prácticas opuestas que tuvieron lugar durante la Colonia entre la cultura indígena y la española (Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* [México: Gobierno del Estado de Veracruz / INI / Universidad de Veracruz / FCE, 1992], 9-24). Otros autores han hecho señalamientos al respecto y propuesto varios tipos de aculturación. Por ejemplo, Ruz propone la *aculturación estratégica*, proceso en el cual las transformaciones culturales son selectivas (Ruz, “Los rostros”, 90). Lara señala que ciertas condiciones son necesarias para que el fenómeno se cumpla, como son la heterogeneidad cultural, el contacto y el cambio cultural. Para él, el proceso de aculturación que vivieron los nativos de la sierra Gorda “implicó una posición de dominio nebulosa, pues en la práctica la posición de dominio real se alternaba según las circunstancias” (Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII* [México: Conaculta / INAH / AGN, 2002], 23-24). Segre propone la transculturación, ya que para él la comunidad indígena sobreviviente hasta hoy es resultado de dicho proceso, que se desarrolló durante la Colonia y la Independencia. La cultura precolombina dio origen a una nueva forma sincrética a partir del contacto con la cultura española, que, como elaboración cultural original, “no puede ser reducida a sus elementos constitutivos” (Enzo Segre, *apud* María Elena Armaoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hidrofonías y testimonios de un mundo indígena* [México: Conaculta, 1990], 20-21).

¹⁷ Olvera, *La resistencia*, 15.

¹⁸ Jackson Turner desarrolló esta corriente interpretativa a partir de su análisis de la frontera de Estados Unidos. Definió la frontera como la cresta de una ola en constante movimiento, “punto de

encuentro de la barbarie y la civilización”. Turner elaboró el concepto de frontera india para referir puntos de contacto entre europeos e indígenas constantes desde el siglo xvii (Frederick Jackson Turner, *History, Frontier and Section*. Introducción de Martin Ridge [Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993], 59-91). Weber redefinió el concepto al plantear la necesidad de no ver la frontera como una línea del avance español hacia lo ocupado e incivilizado, sino como zona de expansión multilateral, de interacción entre culturas diferentes: la del invasor y la del invadido, con el objetivo primordial de entender cómo se trasforman las culturas involucradas (David J. Weber, *La frontera española en América del Norte* [México: FCE, 2000], 28-30).

¹⁹ Una definición de política que nos parece adecuada es la de Bealey, pues alude a conflictos colectivos derivados de las relaciones entre grupos que tratan de resolverse por medio de la negociación. Desde el punto de vista de la ciencia política, la define como “la actividad que atañe los conflictos colectivos y su resolución” (Frank Bealey, *Diccionario de ciencia política* [España: Ediciones Istmo, 2003], 327). Por tanto, las relaciones sociales y económicas de todo tipo dependen de la regulación e institucionalización de los procesos de discusión, negociación y compromiso. “La política es necesaria para el mantenimiento de una existencia digna” (*ibid.*, 328).

²⁰ Los poseedores de esta cultura utilizan un discurso codificado en el cual el vocabulario empleado, las palabras clave, las formulas repetitivas contienen significado, mientras que ritos y símbolos desempeñan en el nivel del gesto y de la representación visual el mismo papel signifiante (Serge Bernstein, “La cultura política”, en Jean Pierre Rioux y Jean François Sirenelli, *Para una historia cultural* [México: Taurus, 1998], 389-404).

²¹ Es muy probable que las condiciones culturales y ambientales ya no fueran las mismas. El desarrollo de las actividades ganaderas y agrícolas había alterado la topografía, vegetación y arroyos del territorio. El aumento de los hatos de ganado, de haciendas de grano y de población entre vecinos e indígenas impactó de manera negativa, ya que acaso redujo el número de campos cultivables y fuentes de agua disponibles para la horticultura de subsistencia practicada por algunos, y comenzó el cercamiento de sitios en las sabanas y matorrales que habían proporcionado una reserva para la caza y recolección para la mayoría de los naturales (Olvera, *La resistencia*, 98).

²² Las manifestaciones de descontento expresadas por los alzados permiten, a decir de Silva, acercarnos al *comportamiento político* de los olvidados de la historia (Silva, “Estrategias”, 16).

²³ De esta manera se “comprenden mejor las razones de actos políticos que aparecen de maneras distintas y no sólo como epifenómenos” (Bernstein, citado en Silva, “Estrategias”, 11).

²⁴ AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 1, “Informe de José de Escandón del estado de las fundaciones hechas en la colonia del Nuevo Santander”, 1752, ff.1-73v.

²⁵ *Ibid.*, ff. 8-9.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, f. 9.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, ff. 31-34. Vale la pena señalar que Barberena era un indio pisón con pocos años de haber sido reducido a la misión de Igollo, de la villa de Santa Bárbara.

³⁰ AGN, Provincias Internas, vol. 115, exp. 1, “Informe del gobernador don Francisco de Echegaray al virrey de la Nueva España, Antonio María Bucareli y Ursúa, 1778”, ff. 104-114.

³¹ AGN, Provincias Internas, vol. 113, exp. 1, “Correspondencia de Vicente González Santianes, gobernador del Nuevo Santander, con el virrey de la Nueva España, Antonio María Bucareli y Ursúa, 1774-1776”, ff. 33-34.

³² Salinas refiere que los tortugas fueron registrados al oriente de la provincia del Nuevo Reino de León, entre 1716 y 1717, cuando fueron trasladados junto con otros nativos *rebeldes* a la misión de Purificación, ubicada en el valle del Pílon en dicha provincia. Tiempo después, en 1723 abandonaron la congregación y se les relacionó con varios ataques a las poblaciones de esa región. Argumenta que De la Garza habitaba en las cercanías del río San Juan, ubicado al este del Nuevo Reino de León y que hacia 1730 lideraba a varias tribus, las cuales fueron acusadas de atacar las poblaciones ubicadas en esa zona, así como a las villas de Cadereyta y Cerralvo (Martin Salinas, *Indígenas del delta del Río Bravo. Su papel en la historia del sur de Texas y el noreste de México*, traducción de Elena Albuerne [Ciudad Victoria, IIH-UAT / ITCA / IRCA, 2012]).

³³ AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, fojas 112-156, “Queja promovida contra don José de Escandón por el licenciado Francisco X. Bermúdez de Castro, 1749”, ff.112-156. Salinas señala que nativos de los llamados tortugas, aguatinejos y cacalotes, conocidos bajo el nombre genérico de pelones, acompañaron a Escandón en su viaje de exploración de 1747; y en 1749, cuando el general dio inicio al proceso colonizador, (Salinas, *Indígenas*, 170).

³⁴ AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, f. 126. Aparte de a los cadimas, De la Garza lideraba a los llamados narices, aguatinejos, cuarames, guassuegues, cacalotes, “mal nombre” y zacatiles (Salinas, *Indígenas*, 210).

³⁵ AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, fojas 112-156, “Queja promovida..., 1749”, f. 127.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Salinas, *Indígenas*, 208-210.

⁴⁰ AGN, Provincias Internas, vol. 173, exp. 4, fojas 112-156, “Queja promovida..., 1749”, f. 112.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² AGN, Provincias Internas, vol. 229, exp. 1, “Instancia de los indios de la nación pinta sobre haberles destruido la misión y despojado de su ganado y bienes el capitán don Francisco Serna, 1789”, ff. 1-21.

⁴³ En la sumaria declararon varias personas, entre ellos vecinos, militares y algunos nativos de los pintos. Con base en sus testimonios, el fiscal de lo civil, Posadas, declaró que la queja era infundada (*ibid.*, ff. 19v-20).

⁴⁴ Uno de los nativos que declararon fue Javier Mancha, quien era el que tenía el mando de capitán, el cual le había sido otorgado por el colonizador Escandón hacía varios años. Mancha asentó que Capistrán no era líder de los pintos y que no podría serlo ya que era una persona mala y dedicada a sustraer los caballos de los vecinos (*ibid.*, ff. 5-5v).

⁴⁵ *Ibid.*, ff. 3-14. No descartamos que acaso detrás de ellos estuviera la influencia de los seráficos, quienes también peleaban con los militares y pobladores por la tutela de los indígenas. Los bienes que poseía dicha misión, consistentes en tierras, ganado y aperos de labranza, de seguro también fueron motivo de disputa. Sin embargo, influidos o no, lo que interesa resaltar es la capacidad que tuvieron ciertos nativos de acogerse a las leyes que los protegían y valerse de los mecanismos burocráticos para obtener ciertos beneficios.

⁴⁶ Valdés, *La gente*, 192-193.

⁴⁷ El discurso oculto es definido por Scott como la conducta que se utiliza fuera de escena, más allá de la observación directa de los detentadores del poder. En este sentido, el discurso oculto es

secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público (James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* [México: Era, 2000], 28).

⁴⁸ Esta resistencia simbólica, velada a la idea de dominación, no se puede separar de la lucha para mitigar o impedir la explotación que sufrían los indígenas. Esto nos remite al discurso, el cual se realiza en las formas de resistencia cotidiana, concretas y discretas, cuyo fin es minimizar la apropiación de un espacio y una cultura de un grupo sobre otro (*ibid.*, 222).

⁴⁹ Lara y Olvera, “Indian Responses”, 227-228.

⁵⁰ Éstos tenían sus rancherías en el interior de la sierra de Tamaulipa la Vieja.

⁵¹ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 6, “Expediente sobre las muertes y robos que ejecutaron los indios de la sierra de Tamaulipa, y paces que piden los de la nación Villegas, 1784”, ff. 306-307.

⁵² *Ibid.*

⁵³ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da el gobernador de Santander de que algunos indios de los remitidos en collera han vuelto a aquella colonia e instancia para que se libren extraídas órdenes en su remedio, 1784”, ff. 255-256v.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, ff. 268-270v.

⁵⁶ La negativa del conde acaso se interpretó como un desaire por el líder indígena, quien regresó a la sierra junto con su ranchería, quizá con algún recelo. Tiempo después, dos vaqueros que custodiaban unos caballos propiedad del conde de la Sierra Gorda fueron asaltados durante un ataque a la misión de Palmitos. Las averiguaciones y la declaración del testigo que sobrevivió inculparon a los indios de Pedro Chivato, que meses antes habían solicitado la paz (*ibid.*, ff. 259-259v).

⁵⁷ AGN, Provincias Internas, vol. 113, exp. 1, “Correspondencia de Vicente González Santianes..., 1774-1776”, ff. 8, 29-30, 33-34.

⁵⁸ AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 11, “Correspondencia de Diego de Lasaga, gobernador de Nuevo Santander, con el virrey de la Nueva España, Martín de Mayorga, 1782”, ff. 126-131; AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 5, “Representación del medio cabildo de Horcasitas, sobre los daños que reciben de los indios palahueques, 1784”, ff. 273-299.

⁵⁹ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da..., 1784”, ff. 301v.

⁶⁰ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 6, “Expediente sobre..., 1784”, ff. 325-326.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, foja 326. Como apuntó Weber: “La política que los españoles utilizaron en relación con los indios independientes estuvo determinada tanto por las respuestas de éstos como por las iniciativas españolas, y con frecuencia fueron los indios los que tomaron la iniciativa y obligaron a los españoles a responder” (Weber, *Bárbaros*, 26).

⁶³ Lara y Olvera, “Indian Responses”, 229.

⁶⁴ AGN, Provincias Internas, vol. 110, exp. 1, “Correspondencia de Vicente González Santianes, gobernador del Nuevo Santander, sobre ataques indios en la villa de Padilla, 1777”, fojas 42-44v.

⁶⁵ AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 11, “Correspondencia de Diego de Lasaga..., 1784”, ff. 126-131.

⁶⁶ Agustín López de la Cámara Alta, *Descripción general de la colonia del Nuevo Santander*, estudio preliminar, transcripción y notas de Patricia Osante (México: Universidad Nacional Autónoma de

México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2006), 124-132.

Este problema era una arenga común de los franciscanos respecto de los indios. Por ejemplo, en Coahuila algunos franciscanos asentaron que “era el mayor desconsuelo de estos apostólicos varones el ver tanta veleidad en los indios de este país y que sólo asistían adonde había mucho que comer, que no tenían más dios que su vientre, y que huían del trabajo aun para su propia conveniencia” (citado en Valdés, “La gente”, 195). En otro caso, la falta de alimentos o el que no recibieran su repartimiento semanal de maíz y carne obligaba a los huachichiles a abandonar su misión junto con sus mujeres e hijos, según decía el vicario y doctrinero de Mazapil, Francisco Medrano, en 1628.

⁶⁷ AGN, Provincias Internas, vol. 229, exp. 5, “Fray Juan Ballesteros informa del hambre que padecen los indios de la colonia de Nuevo Santander, 1798”, ff. 119-124.

⁶⁸ David J. Weber, citado en Lara y Olvera, “Indian Responses”, 230-231.

⁶⁹ En el siglo XVIII el mitote era definido como “especie de baile o danza que usaban los indios, en que entraba gran cantidad de ellos, adornados vistosamente y agarrados de las manos; formaban un gran corro en medio del cual ponían una bandera, y junto a ella el brebaje que les servía de bebida; y así iban haciendo sus mudanzas al son de un tamboril y bebiendo de rato en rato hasta que se embriagaban y privaban de sentido” (Olvera, *La resistencia*, 85).

⁷⁰ Olvera hace un análisis del mitote que practicaron los nativos de la Colonia, basándose en los testimonios de observadores de la época y en autores modernos que han buscado explicar su significado y función en las sociedades nativas (*ibid.*, 84-94).

⁷¹ Entendemos la cultura como “un conjunto de hábitos y representaciones mentales propias de un grupo determinado en un momento determinado, con su cortejo movedizo de costumbres y creencias, de leyes y de técnicas, de artes y lenguajes, de pensamientos y de meditaciones” (Jean Pierre Rioux y Jean François Sirenelli, *Para una historia cultural* [México: Taurus, 1998], 18).

⁷² AGN, Provincias Internas, vol. 248, exp. 1, “Captura del indio Juan de Aro y su cuadrilla, en las inmediaciones de la villa del Dulce Nombre de Jesús, 1764”, ff. 1-12.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, ff. 10-11v.

⁷⁵ Cada grupo humano produce a partir del sufrimiento propio un discurso oculto que representa una crítica al poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora uno donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar. La comparación de ambos discursos, y a su vez con el discurso público de las relaciones de poder, permite llegar a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder (Scott, *Los dominados*, 28).

⁷⁶ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da..., 1784”, ff. 255-256.

⁷⁷ En la realización de estos actos culturales en ámbitos privados es viable inferir un ámbito de posible disidencia. En ellos se crean las bases que originan actos de resistencia visibles, así como los valores que podrían, si lo permiten las condiciones, sostener formas más dramáticas de rebeliones. En este sentido, ni las formas cotidianas de resistencia ni la insurrección ocasional pueden entenderse sin tomar en cuenta los espacios sociales cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta, construye y adquiere sentido (Scott, *Los dominados*, 44-45).

⁷⁸ AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 6, “Campañas militares contra la junta de indios promovida por los indios mezquites y mulatos de la villa de Padilla”, 1780, fojas 96-107.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 6, “Expediente sobre..., 1784”, ff. 326-327.

⁸¹ *Ibid.*, f. 327.

⁸² Weber, *Bárbaros*, 20.

⁸³ Como señala Lara: “Quizá sea en el campo de la religión en el que mejor se expresaron los complicados procesos y mecanismos ideológicos de la resistencia étnica y cultural” (Lara, *El Cristo Viejo*, 75).

⁸⁴ Algunos autores han planteado que los distintos grupos sociales bajo el dominio de un poder manifiestan, por medio de sus actos, una conciencia política de la situación y posición que desempeñan en la estructura social; son conscientes de que viven una relación de poder y por tanto negocian los mejores términos de su sometimiento o incorporación a la cultura dominante (Ranajit Guhja, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, prólogo de James Scott. Durham: Duke University Press, 1999], 2-18).

⁸⁵ Guhja argumenta que la revuelta se convirtió en la última opción para las sociedades campesinas de la India bajo el dominio del imperio inglés después de que las posibilidades de negociación se habían agotado (*idem*). Es muy probable que así sucediera. Estoy de acuerdo con él, ya que una revuelta suele ser de resultados inseguros, además de muy costosa. Sin embargo, en el caso que me ocupa es necesario distinguir entre las revueltas y los alzamientos, ya que tuvieron objetivos diferentes. Existen referencias de pocos casos donde los nativos se rebelaron, según el discurso colonial, con el fin de expulsar a los españoles. Éstas fueron reprimidas con severidad, como fue el caso de la revuelta de los mezquites y mulatos, en 1780, durante el gobierno de Manuel de Escandón, referida en párrafos anteriores. En contraste, en la mayor parte de las acciones de los nativos reportadas como alzamientos durante el gobierno de Lasaga no se actuó así, permitiéndoles a los nativos manejarlos según sus intereses, como fue el caso del capitán Guadalajara y sus ranchería, quienes de manera constante utilizaban este recurso. Es importante aclarar que durante su gobierno se registró el caso de una represión violenta, la cual fue ejecutada por uno de sus subalternos. Sin embargo, es probable que en esa ocasión fuera reportada como una *junta de indios* y no como un alzamiento, como se mostró en párrafos posteriores.

⁸⁶ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 3, “Informe del gobernador del Nuevo Santander, José Rubio, sobre el alzamiento de los indios aracates de las misiones de Palmitos y Santillana, 1769”, ff. 284-358.

⁸⁷ *Ibid.*, f. 293.

⁸⁸ *Ibid.*, ff. 333-33v.

⁸⁹ AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 11, “Correspondencia de Diego de Lasaga..., 1782”, ff. 126-131.

⁹⁰ *Ibid.*, f. 127.

⁹¹ Como argumentó Weber, algunos funcionarios civiles y militares del gobierno virreinal e imperial apoyaron la idea de someter a los nativos por medio de las armas, mientras que otros abogaron por el uso de la diplomacia y el comercio para ganarse su amistad y apoyo (Weber, *Bárbaros*, 209-215).

⁹² Lasaga apoyaba el parecer de los pobladores del norte de la provincia, en el sentido de que no se admitiera de paz a los indios *bárbaros* en las villas. Por ello solicitó al virrey que reconsiderara el aceptar las solicitudes de paz de los neófitos (AGN, Provincias Internas, vol. 209, exp. 9, “Correspondencia de Diego de Lasaga, gobernador del Nuevo Santander, con el virrey Matías de Gálvez, 1784”, ff. 250-254).

⁹³ AGN, Provincias Internas, vol. 64, exp. 4, “Noticia que da..., 1784”, f. 248.

⁹⁴ AGN, Provincias Internas, vol. 63, exp. 4, “Informe sobre la fuga hacia la sierra por sexta ocasión

de los indios martines, 1796”, ff. 408-413.

⁹⁵ *Ibid.*, ff. 408-413.

⁹⁶ AGN, Provincias Internas, vol. 147, exp. 19, “Don Thomas de la Serrada, ataque y destrozo de la ranchería martines, 1783”, ff. 171-175.

CAPÍTULO 5

REYES REBELDES: ANHELOS MONARQUISTAS Y CULTURA POLÍTICA EN LA NUEVA ESPAÑA, 1537-1802

NATALIA SILVA PRADA

Library of Congress¹

Los avances en el estudio de la historia de la cultura política siguen revelando importantes manifestaciones de ella en las más curiosas formas. En fechas recientes hemos empezado a constatar la emergencia de un fenómeno que parecía poco común en la historia del gobierno español en América: la proclamación ilegítima de reyes.

En un capítulo de mi libro *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política* señalé la importancia de poner atención a los movimientos conspirativos que en la historiografía tendieron a ser considerados como un producto del miedo de las autoridades a la insubordinación de los grupos sociales levantiscos, tirando —como dice un proverbio popular— el niño con el agua del baño. Observando muchos de esos movimientos conspirativos, empezamos por detectar un conjunto de aspiraciones al cambio político desde el siglo xvi hasta comienzos del xix. Las utopías fueron lideradas por personajes que proponían el establecimiento de nuevos reinos —algunos autónomos con toda claridad, otros dudosamente independientes— y para ello procedían por autoproclamarse o ser designados por otros como reyes. Con estos gestos se desconocía, en consecuencia, la majestad hispánica.

Los casos que nos alertaron fueron los del español fray Francisco de la Cruz (rey del Perú, 1571-1578); el irlandés William Lamport, más conocido como Guillén de Lampart o Guillén Lombardo de Guzmán (rey de las Américas y emperador de los mexicanos, 1642); el español ‘inca’ Pedro Bohorques (rey entre los indios calchaquíes, 1657-1659); y el criollo don Diego Dionisio de Peñalosa (natural de Lima y exgobernador de Nuevo México, oferente del reino de Quivira al rey de Francia, 1684-1673).² Al comienzo de 2013 expresé mis intenciones de explorar una nueva veta de investigación en la entrada de mi blog “Monarquía legítima vs. monarquía imaginaria”³ y a raíz de esas

primeras exploraciones descubrí el trabajo de Carlos Rubén Ruiz Medrano sobre el rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdoba,⁴ el cual me convenció de manera definitiva de la necesidad de atender los casos conocidos en conjunto. Recordé después la mención de algunos historiadores a otros reyes tlaxcaltecos y el famoso caso del indio Mariano estudiado por varios académicos décadas atrás.⁵

En fechas más recientes hemos reparado en las más antiguas propuestas, las de los conquistadores y sus descendientes en el siglo XVI: Gonzalo Pizarro, Lope de Aguirre, Martín García de Loyola o Martín Cortés.

En relación con el caso de las poblaciones de origen africano, Richard Price había señalado ya hace muchos años la peculiaridad de las proclamaciones monárquicas más comunes antes del siglo XVIII. En el estudio que coordinó y publicó en 1973 mencionaba los casos de Ganga Zumba, Domingo Bioho, Yanga, Bayano y Miguel. Los primeros cuatro, de origen africano; y el quinto, criollo.⁶

Esas utopías nos empezaron a develar que entre diversos grupos étnicos y sociales era más común de lo pensado la emisión de propuestas que iban un poco más lejos que la búsqueda de recomposición del orden perdido, de la que se ha hablado en el estudio de las rebeliones.⁷ En muchos movimientos de insubordinación se plantearon rupturas frontales con la Corona española y no simples inversiones del mundo en donde el grito de viva el rey⁸ servía de amparo a los rebeldes que deseaban la muerte del mal gobierno. Y es desde esas propuestas que emergen los *reyes* a los que vamos a acercarnos en este estudio. Si en las rebeliones en las que se usaba el grito supuestamente legitimador de viva el rey y muera el mal gobierno se consideraba que faltaba “la veneración principal que se debe a la majestad que domina la monarquía”,⁹ ¿qué podemos pensar del significado que en su época tuvieron estas proclamaciones monárquicas?

En primera instancia, un estudio como éste puede ayudar a superar la idea de Serge Gruzinski de que, a pesar de que los indios no permanecieron pasivos a los agravios y a las reformas absolutistas, “los Antonio Pérez fueron la excepción”.¹⁰ Veinticinco años después el panorama ante nuestros ojos desdibuja la idea de la excepcionalidad de la existencia de profetas¹¹ y de reyes, y de su capacidad combativa, no sólo entre los indios, sino entre otras categorías que formaban la compleja red social de la Nueva España.

La investigación que hemos iniciado debe servir además para comparar las

situaciones similares que vivió la Europa medieval y renacentista. Tal como ya lo han demostrado Yves-Marie Bercé¹² y Gilles Lecuppre,¹³ los reyes ficticios de esos periodos históricos no eran tan extraordinarios como se ha creído, e incluso pueden representar “un modo estandarizado de provocar el cambio político”.¹⁴

EL MITO MONÁRQUICO: ORÍGENES, HISTORIA Y REPRESENTACIONES

¿Por qué se instituyeron los reyes? En las *Siete partidas* encontramos una respuesta a este cuestionamiento. Según los sabios antiguos, la concepción del rey era parte del derecho natural y la monarquía, en consecuencia, la forma natural más ventajosa de gobierno. Los hombres, por su naturaleza, necesitaban ser protegidos y, a cambio, debían responder con la obediencia absoluta a su rey. Por lo tanto, el rey era la cabeza del cuerpo, y éste era el *seso* que guiaba a los miembros del cuerpo. En el periodo medieval europeo comenzaron a consolidarse una serie de poderes y cualidades en torno a los reyes que nos permiten entender de qué manera la realeza se fue convirtiendo en “una institución normal, natural de los hispanos”.¹⁵ Pero surge la inquietud también de, cómo era transmitida y asimilada la idea de la realeza. El imaginario que los vasallos/súbditos tenían de su rey es un producto cultural, además de político. Esto quiere decir que la imagen del rey debía ser construida con el objetivo esencial de propiciar y reforzar los sentimientos de lealtad.

En este sentido, la actividad propagandística era vital y ella se materializaba en “fórmulas cancillerescas, discursos políticos, sermones y predicaciones, tratados de teoría política, poemas y textos cancioneriles, epistolarios, obras cronísticas, espéculos de príncipes, proemios de obras literarias y políticas”,¹⁶ e incluso en textos proféticos. Asimismo, eran de extrema importancia las entradas o juras reales, las exequias, las fiestas, los epítetos, el drama, la pintura o la poesía.¹⁷

Por medio de estos, aunque no únicos, medios privilegiados de expresión, se configuraba la imagen del rey. Ésta era tan importante que se ha llegado a decir que “el rey [era] su imagen”.¹⁸

En el decurso histórico, al poder real se le ha identificado con diversas imágenes. Entre ellas podemos mencionar la imagen teológica (el rey como imagen de dios o imagen sagrada), paternalista (el rey como padre de familia o

dispensador de privilegios), mesiánica (el rey como salvador), justiciera (el rey como dispensador supremo de la justicia), de centralidad (el rey como cabeza y corazón del reino) y de perfección (el rey como modelo de virtud).¹⁹

Una gran parte de estas imágenes reales derivan de su aura sagrada: la perfección, la santidad, la bondad y la justicia. Nos interesa destacar en particular el carácter sobrenatural que rodeaba a la imagen real, puesto que es un elemento que sobresale entre los *usurpadores* de la majestad legítima que estudiaremos aquí. Ésta no fue una imagen existente *per se*; fue parte de un largo proceso de construcción histórica. Desde la antigüedad se buscó vincular a la realeza con la divinidad y a las diversas casas dinásticas como familias predestinadas.

En el caso de Castilla, la apelación al origen divino de los reyes parece haberse acentuado sólo a partir del siglo xv con los Reyes Católicos, aunque ya mucho antes de que la teoría del origen divino fuera sistematizada en el medioevo los reyes astur-leoneses se hacían llamar *Dei rex*, rey por la gracia o por la voluntad de Dios. Desde el siglo XIII las imágenes teológicas del rey comenzaron a multiplicarse. Además de la insistencia en el origen divino y en la idea del vicariato, se empezó a hacer alusión al rey *ungido*.²⁰

Parece que al rey trató de ubicársele en un lugar intermedio entre Dios y los hombres, “como el postrero de los dioses y el primero de los hombres”.²¹ Algunos jurisconsultos lo consideraban un cuasi dios en la tierra, a imitación del papa.²² En las *Siete partidas* aparecen, en específico, como vicarios de Dios.

El tema de la unción de los reyes es interesante en particular puesto que no fue una costumbre imperante a mediados del siglo xv, aunque sí fue parte de la propaganda difundida por autores como Diego de Valera (1412-1488). De su *Doctrinal de príncipes* proceden estas ideas sobre la unción real:

Los reyes cristianos deben ser ungidos en la espalda e onbro e braço derecho con olio consagrado porque así como nuestro Señor llevó en su hombro la cruz en que fue puesto para salvación del linaje humano así los reyes han de sufrir toda carga y trabajo por la salud e bien e sosiego de sus pueblos.²³ También, porque con mano vigorosa defienden la santa fe católica y las tierras y señoríos a ellos encomendados. Eran consagrados, para que no mientan y hagan juicio y justicia.²⁴

La unción habría constituido una forma en la que los reyes obtenían el orden sacerdotal y en la que se equiparaban con los eclesiásticos, acción muy vinculada a la idea de mantener el carácter sacro de la realeza.²⁵ La contraparte de este acto era, sin embargo, el establecimiento de una mayor dependencia del rey con la Iglesia.

La unción real comenzó entre los hebreos; Saúl y David fueron consagrados por el profeta Samuel. En España, esta práctica fue usada por los soberanos visigodos y sólo el reino de Aragón habría conservado su uso.²⁶ En Castilla, durante la Edad Media, fue excepcional el caso de Alfonso XI. Sin embargo, se creía en una unción regia no visible que efectuaba Dios sobre el monarca y que llegaba a tener los mismos efectos que la unción ritual y pública, creencia vigente en el siglo xv.²⁷

Entre las fórmulas retóricas que ayudan a comprender el aura de sacralidad que portaban los reyes encontramos las siguientes: “Rey por la gracia de Dios”, “el rey gobernador divino”, “rex imago Dei” y “protegido de Dios”. Un edicto de 1781 que ordena la proclamación de Túpac Amaru comenzaba: “Don Josef I *por la gracia de Dios* Inga rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Aires y Continentes de los mares del Sur, Duque de la Superlativa, Señor de los Césares y Amazonas, con dominio en el Gran Paititi, *Comisario distribuidor de la piedad divina* etcétera.”²⁸ Un mestizo que en la segunda mitad del siglo XVIII se asume como intermediario y protegido de Dios refleja una larga preservación de la tradición monárquica de tipo occidental y la capacidad de apropiación del discurso de la realeza hispánica. La unción y la asimilación del rey a Cristo la encontraremos entre algunos reyes indios a los que haremos referencia.

La coronación era también un ritual de extrema importancia para reafirmar la diferencia del rey “con otras gentes”.²⁹ La coronación con corona de oro era muy significativa porque, así como el oro es incorruptible, el rey no debía serlo “ni por odio ni por amor ni por otra cosa”.³⁰ En 1800 un personaje conocido como el indio Mariano fue señalado como el de ‘la máscara de oro’. No obstante, entre los reyes autoproclamados veremos otros materiales originales y simbólicos usados para su coronación.

La importancia que poseen actos rituales como la coronación y la unción o consagración real radica “en la singular capacidad que poseen para expresar los conceptos, posturas y realidades institucionales”.³¹ De igual manera, veremos que en los reyes autonómicos éste es un aspecto de suma importancia para legitimarse ante sus respectivos pueblos. Cada uno de estos *usurpadores* acudirá a diversas manifestaciones de la coronación; y si no unción, a un tipo de reconocimiento similar (el carisma, el linaje, la bondad, etc.). En Yucatán, Jacinto Canek se invistió en 1761 de una serie de poderes similares a los

taumatúrgicos. Se impregnó de elementos de divinidad y como sacerdote ungió a los suyos con un aceite llamado *kin*, preparado por él mismo y por el cual a sus seguidores muertos en la rebelión les prometió ir al cielo y resucitar.³² Uno de los pretendientes a rey de Tlaxcala y de “todo el reino” anunció en junio de 1779 que había sido coronado con “dos coronas imperiales” (una de plata y otra de oro) y una “sagrada corona de espinas” (de metal), además de encontrarse en posesión de “las llaves del reino”, “el soberano y real estandarte de la santa fe”, el “sagrado sello” y “las armas de este su reino”. Decía haber sido bautizado, consagrado y ungido por Jesucristo al nacer.³³

Para la mayoría de los autores, una gran parte de las monarquías europeas habrían dejado de ser sagradas por la pérdida de privilegios ante la Iglesia, cuando ésta se convirtió en la mediadora entre Dios y el monarca. Las monarquías sagradas serían más típicas de países como la antigua India u otros de Oceanía y el África modernas, en las que “la monarquía sagrada depende de un personaje central con funciones a la vez políticas y rituales”.³⁴ El destino de toda la sociedad estaría ligado al soberano, “quien asume dos papeles opuestos y complementarios: garante de la prosperidad colectiva y responsable de las desgracias públicas”.³⁵ Estas dos características no parecen muy diversas de las imágenes del rey paternalista y justiciero de las monarquías occidentales y, como bien advierte Sollange Alberro, al ser la monarquía una réplica del orden astral, la institución quedaba fuera del ámbito humano. Así, “si bien los monarcas españoles no eran de derecho divino, la monarquía si lo era, no por derecho sino por esencia”.³⁶ Víctor Mínguez presenta en sus estudios iconográficos numerosos testimonios del sol como representación del poder real, y para el caso de los reyes hispánicos comenta que “la imagen solar [...] fue ante todo una imagen cultural y por ello fue reproducida en diversos soportes artísticos y literarios”.³⁷

Veamos ahora qué significado tenía la instancia real entre los pueblos no occidentales que tomaron contacto con Europa en América. La entronización de los reyes mexicas, por ejemplo, les cambiaba de naturaleza con respecto a los hombres comunes. El rey podía ser incluso una representación de las deidades. Entre los ritos de entronización se pueden mencionar la reclusión, el horadamiento de la nariz y el sacrificio de su primer cautivo. Con ellas, el nuevo rey simbolizaba su paso al interior de la tierra, el sacrificio y acceso al poder, y su papel como potencial sacrificado en beneficio de su pueblo. Estos tres rituales se resumen en muerte-sacrificio y renacimiento.³⁸ Pensamos que

para el siglo XVIII algunos de estos elementos pueden haber sobrevivido entre los nativos que se proclamaron como reyes, mezclados con un fuerte imaginario del rey hispánico. Uno de ellos, José Carlos Quinto Ruvalcaba, pretendió ser el conquistador y cristianizador de dos tribus del norte. En ese reclamo puede leerse también el conocimiento de la mecánica de solicitud de privilegios mediante la exposición de los méritos pasados. En el reclamo de legitimidad, la apelación a la preservación de la memoria histórica y la identidad pudieron conservar aun mucha más fuerza que la exterioridad del ritual de coronación. En el movimiento de Antonio Pérez de 1761 aparece un indio llamado Pascual de Santamaría, quien debía ser coronado como rey de México en el purgatorio, un lugar asociado a una cueva que no era ni el purgatorio cristiano ni el tlalocan prehispánico. ¿No sería acaso ese purgatorio una lejana remembranza del paso al interior de la tierra que debía dar el rey — muerte, sacrificio— para dar lugar al renacimiento suyo y de la sociedad? El caso de Pascual no es único; estudiaremos también la figura de un indio de la Sierra de Michoacán que escogió los oscuros calabozos de una mina como asiento de su trono. Para muchos, el ritual sacrificial parece ser interpretado mediante la imagen de Jesucristo. Uno de ellos, por ejemplo, se proclamó como rey de los cielos y de la tierra. Sin embargo, se plantean dudas de si ese soberano no tendría alguna reminiscencia prehispánica.

Para entender la emergencia de realezas entre los indios novohispanos, vale la pena recordar que aunque los españoles tradujeron el concepto de *tlatoani* como señor natural y cacique, hubiera sido más correcto hacerlo como rey o príncipe, y *altepetl* como reino o principado y no como Estado.³⁹ Tras la Conquista las autoridades máximas de los nativos fueron en apariencia suplantadas, pero a pesar de esos espacios de poder cedidos a los españoles las autoridades locales pudieron reforzarse. Según Bernardo García, las autoridades impuestas difícilmente pudieron haberse percibido como parte de un mismo ordenamiento.⁴⁰

Las sociedades del África subsahariana de donde procedieron muchos de los esclavos llegados a América, y llamada por León el Africano “la tierra de los negros”,⁴¹ compartieron una historia común. Muchas de ellas estaban organizadas políticamente en reinos. Aunque no se tiene un mapa exacto de las tribus y reinos de procedencia de los esclavos africanos, según los documentos notariales se pueden establecer algunas áreas de procedencia, como los ríos de Guinea, Sierra Leona, Congo, Angola,⁴² Zimbaue, Cabo Verde y Senegambia.

El reino del Congo era uno de los más complejos de esta región. Contrariamente al lugar común de que el Congo fue una creación de los portugueses, éste era el mayor Estado del África ecuatorial dos siglos antes de la llegada de los europeos. Tenía fuertes instituciones políticas como muchos otros Estados precoloniales. El gobierno de este gran reino —fuertemente centralizado— estaba en las manos del rey (Mani Kongo), el consejo de ancianos, los gobernadores provinciales,⁴³ los oficiales de distrito y las cabezas del kanda o clan que gobernaban la villa. Éstas podían ser masculinas o femeninas, puesto que las familias eran matrilineales.⁴⁴ La reina madre, la reina hermana y las esposas del rey también tenían funciones políticas. Como veremos más adelante, tanto en el reino Miskitu de la Audiencia de Guatemala como en la organización de los palenques de los esclavos fugados emergen algunas de estas autoridades, pero predomina la línea de sucesión masculina.

El Mani Kongo, como en muchos otros reinos africanos, era un líder en el que recaían poderes tanto civiles como espirituales, y al que se guardaba respeto y aun reverencia. Él encarnaba una estrecha relación entre su cuerpo y la fertilidad de la tierra.⁴⁵ Su enfermedad podía significar escasez de agua e infertilidad de la tierra, razón por la que no era muy posible que su destino fuera morir anciano.

El rey ejercía como alto sacerdote y era un mediador entre los vivos y los ancestros, entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Dispensaba justicia, creaba e imponía leyes. Controlaba asimismo las lluvias y los cultivos; regulaba las siembras y la escasez. Mantenía una relación privilegiada con varios espíritus. Su poder dual tenía una clara correspondencia con la cosmología de la gente del Congo. Investido con un aura sacra, actuaba como sacerdote, guardián de la legitimidad y garante de las buenas relaciones entre los vivos y los ancestros.⁴⁶

PROTAGONISTAS DE TODAS LAS PROCEDENCIAS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Desde la segunda mitad del siglo XVI y hasta la segunda mitad del XVII, la Nueva España fue testigo de una decena de propuestas de tipo monárquico: la de los sublevados esclavos de 1537, la del descendiente del conquistador Hernán Cortés, la del africano Yanga, las de esclavos cofrades de la ciudad de México, la del irlandés William Lamport, la del cacique indio de Oaxaca Marcos de Figueroa, la profecía del rey negro anónimo y la de la *sui generis*

dinastía Miskitu en la Audiencia de Guatemala o Capitanía general de Guatemala desde 1785.

a) Del suceso del marqués del Valle⁴⁷

Juan Suárez de Peralta, un cronista poco conocido de la temprana Nueva España, nos acerca de primera mano a una historia de insubordinación en la que se le imputó al hijo de Hernán Cortés el querer coronarse como rey de México. Asimismo, lo hace el franciscano Diego Valadés, uno de los primeros mestizos, hijo de español y de una india tlaxcalteca, quien en su momento fue testigo del proceso y notario.

Don Martín Cortés era el hijo legítimo del conquistador y de la noble Ana Ramírez de Arellano. Tenía varios medios hermanos *bastardos*, entre ellos uno homónimo hijo de la famosa nativa doña Marina, mejor conocida como la Malinche. Este Martín Cortés, al parecer, también participó del intento de rebelión de su medio hermano.

En este periodo existía entre los hijos de los conquistadores un malestar creciente debido al impacto de una disposición real de 1565 por la cual se prohibió la sucesión de las encomiendas en una tercera vida. Para los más privilegiados, como don Martín, la concesión abarcaba 92 pueblos y mucho más de 20 000 indios vasallos. En el caso particular de Hernán Cortés y su descendencia, la encomienda —convertida después en mayorazgo— tenía la peculiaridad de haber sido otorgada en calidad de marquesado, título que en sus orígenes se asignaba a las tierras de frontera. Con el tiempo, estos privilegios desmedidos llegaron a atentar contra la soberanía real.

La pugna por la perpetuidad de las encomiendas llevaba viva más de cuarenta años y la historia de deslealtad había comenzado en el Perú con Gonzalo Pizarro y sus seguidores. En la Nueva España hubo amenazas de conspiración en 1549. En una casa de juego, ciertos personajes estaban interesados en la rebelión de los Pizarro. Culpables o no, los mulatos Juan Román, oficial de calcetero, Juan Venegas y un italiano terminaron ahorcados y descuartizados.⁴⁸ En la década de los sesenta del siglo XVI tanto los encomenderos del Perú como los de la Nueva España protagonizaron importantes alteraciones contra las más altas autoridades, tanto de los reinos como contra el monarca mismo. Es en ese contexto que tuvo lugar la llamada conjuración de Martín Cortés, ocurrida entre finales de 1565 y mediados de

1566, cuando fue descubierta.

En ésta y otras conjuras encontramos una valiosa cantera de informaciones que nos acercan a la comprensión de la cultura política antigua. No es tan importante constatar su fracaso o ilusoria realidad cuanto entender por qué y cómo ocurrían estas manifestaciones de descontento. En la reseña a un nuevo libro sobre el Martín Cortés olvidado, el mestizo, un *blogger* del diario *El País* de España queda con la impresión de que la conspiración fue más bien, cito sus palabras, “una exhibición de alcohol y fanfarronería”.⁴⁹ A principios del siglo XX otro autor se refirió a la conspiración como “meros fantaseos de jóvenes y damas ociosas”.⁵⁰ Creemos que un estudio serio pueda encontrar más que alcohol y miedo. De manera inteligente Francisco de Quevedo y Villegas señalaba las contradicciones que le son implícitas a la conjura:

Las conjuras que se acusan antes se castigan que se averiguan: porque se temen sin oírlas, y se creen en oyéndolas [...] Miserable estado el de los príncipes que si no oyen las acusaciones no pueden vivir, y si las oyen no los dejan que vivan [...] bueno es descubrir la traición pero no del todo seguro [...] tan mal efecto han hecho traiciones castigadas como puestas en ejecución y cometidas.⁵¹

Luis González Obregón sospechaba que el regreso de Martín Cortés a la Nueva España —de donde había salido en 1540 con su padre y hermanos— y el recibimiento exuberante en 1563 fueron parte de una posible intención previa de poner un límite a las prerrogativas reales. Desde su llegada, Cortés fue recibido como un rey, y él mismo cometió algunos excesos ceremoniales con los que alteró la precedencia que correspondía al virrey como primera autoridad.

La angustia sufrida por los encomenderos al enterarse de que perderían su fuente de subsistencia generó “muchas juntas y concilios” para estudiar el agravio que esto significaba. De esas reuniones políticas emergen testimonios que hablan de la intención de reemplazar al monarca legítimo, Felipe II, por don Martín Cortés. Las vivencias de Suárez de Peralta dan cuenta de una serie de gestos, frases y actitudes que resultan de extrema valía para el historiador. En esas reuniones se escucharon estas cosas: “¡Cuerpo de Dios! Nosotros somos gallinas; pues el rey nos quiere quitar el comer y las haciendas, quitémosle a él el reino, y alcémonos con la tierra y demósla al marqués, pues es suya, y su padre y los nuestros la ganaron a su costa, y no veamos esta lástima”.⁵²

Un importante religioso, fray Luis Cal, teólogo, predicador y guardián del monasterio de Santiago Tlatelolco, estuvo también seriamente implicado en la revuelta. Sus palabras nos acercan al delicado equilibrio entre legitimidad y

lealtad. Él habría dicho “que lícitamente podía el marqués ser rey de la Nueva España”, habiéndose ofrecido él mismo en “ir por la investidura al papa”.⁵³

Los testigos del proceso acusaron a Cal y a otros religiosos, entre ellos al deán don Alonso Chico de Molina, de decir “que ellos eran de parecer de que don Martín Cortés *tenía más derecho sobre estas tierras* que el rey don Felipe y que hasta que hubiese un monarca nacido en estas tierras no podría haber tranquilidad ni bonanza en ellas”.⁵⁴ De manera similar, un fraile llegó a comentarle al visitador Valderrama que “esta tierra en ninguna manera podía tener asiento hasta tener rey y señor natural de ella, que era la mejor tierra del mundo y por faltarle esto estaba perdida”.⁵⁵

Otro personaje gravemente implicado en los hechos, Alonso de Ávila Alvarado, habría dicho en otra junta: “No le suceda al rey lo que dicen, quien todo lo quiere todo lo pierde”.⁵⁶ En relación con este mismo personaje, se cuenta que durante el bautismo del hijo de don Martín y en la fiesta que en honor de la marquesa ofreció Alonso de Ávila en el pueblo de Cuatitlán se usó una señal que anunciaba la proximidad del levantamiento. Los vasos de la cena estaban cifrados, “y éstos se hicieron en el pueblo de Alonso de Ávila [...] que se hace allí mucho barro y por gala les mandaron poner a todos unas cifras [...] una R y encima una corona”,⁵⁷ y que a la marquesa le ofreció una más grande. Según los oidores de la Audiencia, el símbolo significaba ‘reinarás’.

Los procesos judiciales contra los conspiradores no llegaron a inculpar al marqués de manera directa, pero tampoco hay noticias de que él llegara a rechazar por completo el ofrecimiento del reino: “El cual les respondió que él de muy buena gana les acudiría, más que temía no fuese cosa que después no se hiciese nada, y que todos perdiesen las vidas y las haciendas; y que ¿quién tenían que les acudiese?”.⁵⁸ A los cual ellos respondieron: “Muchos”.⁵⁹

Aquí tenemos una serie de indicios de un plan en el que participaron más de sesenta personas, muchos nobles caballeros que pretendieron levantar a don Martín como rey, los cuales salieron muy mal librados del experimento.⁶⁰ La mayor parte de ellos fueron sentenciados a la pena de muerte. El marqués y sus hermanos se libraron de un castigo tan severo por sus importantes relaciones políticas y porque las facciones enemigas de Cortés quedaron muy expuestas en los testimonios judiciales.

b) Los experimentos africanos

El discurso de la realeza entre algunos líderes de origen africano emerge desde la cotidianidad de las asociaciones religiosas como las cofradías hasta hacer su más brutal aparición en el contexto de movimientos de insubordinación como la fuga y la fundación de aldeas independientes llamadas, según la región de Iberoamérica, palenques, quilombos, mocambos, mambises o cumbes. Estas aldeas son consideradas “la unidad básica de resistencia del esclavo”,⁶¹ espacios que contribuyeron a preservar entre los afrodescendientes prácticas socioculturales arraigadas en África.

Durante su historia, la ciudad de México enfrentó varias amenazas de sublevación protagonizadas por población africana o de origen africano. A pesar de que las autoridades españolas buscaron sofocarlas, los cronistas dejaron noticias de la existencia de elecciones de reyes negros.⁶² En 1537 los negros escogieron un rey y acordaron levantarse con la tierra y matar a todos los españoles con el apoyo de los indios de la ciudad y de las minas.⁶³

El 24 de diciembre de 1608 hubo una ceremonia de coronación de rey y reina en casa de una mulata libre. El rey electo se llamaba Martín y era un negro esclavo “del hombre más rico de la ciudad” —según reza el expediente—, la reina era la “dueña” de la casa. Este rey era el único nacido en África, venido de Guinea desde muy pequeño. Los demás partícipes de esta *junta* eran criollos.⁶⁴ El acto de coronación lo protagonizó el repostero del virrey, el mulato libre Francisco de Loya, y fue presenciada por muchos testigos negros y mulatos reunidos en una “gran junta”. Martín fue coronado en una silla levantada sobre una tarima y debajo de dosel. Los pies colocados en un cojín de terciopelo, y la corona “armada sobre un arco guarnecida de oropel”.⁶⁵ Loya, hincado de rodillas tras haber coronado a su rey, lo aclamó con la frase de viva el rey, a la que respondieron los presentes: “Viva el rey”, menos uno de ellos, quien complementó la frase con el tradicional “viva el rey don Felipe III, nuestro señor”.⁶⁶ Este mulato fue atacado en el rostro con una daga por su osadía. Unos días después la dama de la reina trató mal a una india, y al ser recriminada respondió que “antes de mucho las españolas y todo habrán de ser sus esclavas”.⁶⁷ Estos detalles le conceden al acto connotaciones políticas que no deben ser ignoradas, pues los matices transgresivos se repetirán de manera casi idéntica sesenta años después.

Entre 1611 y 1612 los esclavos mayores de varias cofradías volvieron a insubordinarse. Tras la muerte de una de ellas, su cuerpo sirvió de símbolo para ejercer el reclamo ante las autoridades civiles y eclesiásticas. Tiempo después,

Pablo, negro de Angola —mayoral de la cofradía de la Merced—, y su esposa María fueron propuestos como reyes. El futuro rey enfermó y murió en la época de Carnestolendas y su entierro constituyó —transgrediendo los rituales católicos— una manifestación de las ideas africanas de sobrevivencia después de la muerte. Hubo cantos, danzas y escansión de vino y aceite en el cuerpo del difunto. Un compañero simuló enterrarse vivo para levantarse luego, y proclamó la necesidad de un nuevo alzamiento. Planificaron otra coronación entre Pedro, hermano del difunto, y María, su viuda. Otras parejas aspiraron también a ser coronadas. Cuando estos planes se descubrieron, un esclavo de un regidor español recriminó el acto diciendo: “Nunca me parecieron bien estos cambalaches de nuestros parientes [...] poca necesidad tenían de tratar de cetro y corona”.⁶⁸

En 1665 los mulatos de la ciudad de México volvieron a comportarse de manera provocativa y amenazante. Joseph Valor, mestizo, hijo de negra y dueño de una taberna, brindó a la salud de los mulatos. Se le oyó decir mientras levantaba el vaso: “A nuestra salud, señores, ya que el año que viene gobernemos este reino”;⁶⁹ o “que hemos de gobernar el año que viene, como está pronosticado”.⁷⁰ Las investigaciones de dos procesos —uno civil y otro inquisitorial— descubrieron que la insolencia de los mulatos ya era clara en la ciudad a finales de 1664. De múltiples sucesos emergieron estas frases:

Han de tener rey y gobernarlos [a los españoles] el año de 66; andad (o callad) que el año de seiscientos sesenta y seis os hemos de gobernar; que el año que viene tendrán rey los mulatos; que el año de seiscientos y sesenta y seis habrán de tener rey los mulatos; ay ay que nuestro día se nos llegará (canción); no me mates porque el año que viene dicen se han de alzar los mulatos y quiero verlo; ¿cuándo ha de llegar el día que mandemos a estas españolas?; estas españolas nos servirán como nosotras les servimos a ellas y las traeremos con sayas embrocadas.⁷¹

Es evidente, tras los ejemplos expuestos, que las coronaciones de reyes negros, incluso las de las cofradías, no eran interpretadas por las autoridades españolas como hechos de la cotidianidad festiva y que los propios africanos las usaron en ocasiones para expresar demandas e inconformidades. En las congadas, las poblaciones afroamericanas se sentían vinculadas a sus viejos espíritus ancestrales y muchos de los reyes electos no jugaban nada más un papel en el espacio religioso de las cofradías. Algunos de ellos fueron también líderes de los palenques.⁷² La oportunidad que se creaba entre la ritualidad festiva y el momento de la transgresión efectiva es un espacio de estudio muy importante para concederle sentido a las aparentes paranoias de los españoles. Aunque en

efecto el miedo existía y contribuía a la creación de relatos exagerados, las fuentes permiten también entrever momentos en los que los esclavos —u otros sectores sociales— se convertían en actores políticos.

Veamos el caso de Yanga, el cual nos ayuda a revalorar las coronaciones mencionadas. Éste fue el nombre popular dado a un nativo africano llamado Gaspar Ñyanga. En su nombre, Yanga era ya portador de la figura real que encarnó. Su propio apellido significaba ‘rey de la gente perteneciente a la realeza’, y se decía que era descendiente de una familia real de nación Bron; y “si no lo cautivaran, fuera rey en su tierra”.⁷³ Además de esto, se le conoció como “rey de los montes de Río Blanco”.⁷⁴ Por los años de 1578 se habría escapado de su amo, “habiéndosele juntado otros que le tenían por su cabeza”.⁷⁵ Sus seguidores se llamaban yanguicos, y se cuenta que cuando ya era de edad avanzada había encargado las “cosas de la guerra” a otro “negro angola” llamado Francisco de la Matiza. Algunos historiadores del África occidental “sostienen la imposibilidad de que un noble africano fuese vendido en el tráfico esclavista”.⁷⁶ Sin embargo, muchos de los autonombrados reyes de las Américas sostenían lo mismo o eran tratados como reyes por sus congéneres: Bayano (Tierra Firme, 1552-1558), Benkos Biohó (Cartagena, *ca.* 1590-1619) y Ganga Zumba (Palmares, Brasil, *ca.* 1670-1678)⁷⁷ son ejemplos de esa situación. A menudo los reyes de las fiestas cofradiales también eran elegidos en primera instancia de entre aquellos que habían nacido en África, aludiendo a que habían sido reyes en su tierra. Nina de Friedman considera que ese liderazgo, más que derivar de un linaje real e histórico, puede originarse en las dotes de estos personajes como líderes, guerreros y negociadores, más que de una tradición de poder traída desde África. No obstante, no debe descartarse la capacidad que los transterrados tuvieron de reproducir formas de gobierno en América que buscaban emular varios modelos de las monarquías del África central,⁷⁸ mas allá de si en verdad eran individuos de linaje real. De cualquier manera, era un gesto en el que se materializaba una búsqueda de legitimidad.

En 1608 los españoles emprendieron una campaña para combatir a Yanga y a sus seguidores —huidos treinta años atrás— y, según cuenta el padre jesuita Juan Laurencio, testigo de esta entrada, ellos habitaban en un pueblo que tenía sólo nueve meses, pues se habían mudado hacía poco de otro. Allí tenían una iglesia pequeña con candelas encendidas y “unas flechas [h]incadas delante del altar”.⁷⁹ En el pueblo habitaban, además de esclavos fugados, mujeres indias y

mulatas. Asimismo, vieron la casa de Yanga, la cual, a deducir por los asientos y bancos dispuestos, servía para hacer “consultas de paz y guerra”. También tenían muchos cultivos. A los españoles que fueron a combatirlos los amenazaron con “comérselos a tasajos y sus corazones”.⁸⁰ El autogobierno y la organización de los asentamientos palenqueros han sido relacionados con muchos modelos de África central, jerárquicos y orientados a las necesidades de autodefensa y retaliación.⁸¹

El alzamiento de Yanga cobra una importancia histórica especial, más que por los efectos devastadores que causaban él y los suyos en los caminos, el comercio y la economía de las haciendas, por los resultados que obtuvo en su negociación con los funcionarios de la Corona. Logró algo inédito hasta entonces: pactar la conversión del palenque en un pueblo libre situado a diez kilómetros de la villa de Córdoba. San Lorenzo de Cerralvo, más conocido como San Lorenzo de los negros, adquirió estatus de pueblo, como otro cualquier pueblo indio de la América hispánica. En ese proceso, Yanga cedió su posición de realeza, y se proclamó “cristiano y vasallo del rey”⁸² a cambio de conservar la gubernatura local, que curiosamente fue aceptado que fuera hereditaria, así como la liberación de los yanguicos. Además de esto, se les concedió el autogobierno local con un cabildo propio, una porción de tierra, un justicia mayor español y una administración religiosa de franciscanos. El viajero napolitano Gemelli Careri visitó este pueblo a fines del siglo XVII, al cual describió en 1697 como “situado en medio de un bosque. Como está habitado todo por negros, allí parece que se está en Guinea. Por lo demás, son de hermosas facciones y aplicados a la agricultura”.⁸³ La Corona, a cambio de la colaboración de los exinsurrectos en la captura de los esclavos fugitivos, llegó a estas amplias concesiones, las cuales demuestran que el cimarronismo era considerado un terrible flagelo en aquellos tiempos. Esta situación inédita se constituyó así en el primer experimento de negociación con un grupo de esclavos huidos, al que le siguieron San Miguel de Soyaltepeque (1670), Mandinga (1735) y Nuestra Señora de los Morenos de Amapa (1769),⁸⁴ los cuales a lo largo de la historia fueron hostigados por los hacendados de la región.⁸⁵

En un territorio perteneciente a la Audiencia de Guatemala y Nicaragua estuvo asentado otro experimento inédito al gran virreinato de la Nueva España: el reino miskitu —llamado por los españoles Mosco o de los Mosquitos—, un extraño enclave zambo-inglés gobernado por una dinastía

secular de reyes que llegó a ser reconocida por las autoridades inglesas de Jamaica. Hace un par de décadas todavía se creía que estos *reyes* eran funcionarios títeres del gobierno inglés, cuestión ya resuelta por investigaciones más recientes.⁸⁶ En el siglo XVIII las autoridades españolas buscaron la recuperación de este ambiguo e ilegítimo reino percibido como un grupo de “inveterados y aguerridos enemigos”,⁸⁷ como “una clase de zambos compuesta de pocos indios puros, de algunos blancos y mulatos forajidos, y de mestizos de negro e indiano”.⁸⁸ Se conoce poco la configuración de este reino y su reconocimiento se da a partir de la relación que sostuvieron con los ingleses. En 1640 un joven llamado Príncipe viajó a Inglaterra y permaneció tres años como invitado del conde de Warwick. A su regreso ocupó el lugar de su padre fallecido, jurando lealtad a la Corona británica. Después su hijo, Oldman, ocupó su lugar. Su nieto, Jeremy I, a quien se creía el primer rey zambo miskitu, fue coronado por el gobernador de Jamaica en 1687. Los siguientes reyes miskitu fueron catorce, pertenecieron al mismo linaje y controlaron la región durante 207 años.⁸⁹ Este reino, a pesar de su aparente anglicanización —nombres ingleses de los reyes, conductas y vestimenta militar inglesa— se rigió por modelos de conducta que seguían el patrón de sucesión de las jefaturas tradicionales. En las aldeas los jefes locales o *wita* podían actuar también como *sukyias* o chamanes. En las diferentes regiones de este reino existían otras jefaturas —algunas de tipo militar e influencia europea— que, aunque en apariencia eran subordinadas del rey, en muchas ocasiones actuaron de manera independiente en sus arreglos con las autoridades inglesas o españolas,⁹⁰ pero nunca llegaron a buscar la suplantación del rey zambo —aunque conocemos una amenaza de asesinarlo—, lo que en apariencia hace pensar que se trataba de un reino centralizado. Se sabe de la existencia de gobernadores indios, generales zambos, almirantes indios, mayores, coroneles y capitanes de aldea, aunque no es muy claro el tipo de jerarquización ni el origen concreto de la preeminencia de los zambos en el cargo real sobre los indios. Al parecer, estas categorías convivían en niveles similares. En la documentación de 1791 y en la época de los acercamientos de los españoles a la población miskitu se habla de los jefes de tres pueblos diferentes: el general Augustas, del pueblo de Tara; el almirante Roboclé, del pueblo de Tacora; y el coronel Mistery, del pueblo de Owastara, quienes admitían haberse segregado del partido de un gobernador tiránico para pasarse del lado del rey George.⁹¹ Junto al rey se ubicaba el príncipe, un pariente zambo del rey. Sin duda, una

mezcla de autoridades locales interétnicas e influencias externas que se va modificando a lo largo de dos siglos y medio. A la llegada de los españoles, y gracias a un diario del periodo, pueden conocerse los disensos internos de la región, acaso estimulados por los desajustes de la salida de los ingleses. El primero que emerge es la pugna del jefe Alparis contra el rey George, quien lo habría amenazado de muerte.⁹² De hecho, un inglés influyente, Robert Hodgson, estuvo agitando el ambiente, pues el era del parecer de que zambos e indios debían ser separados si se quería llegar a gobernar el reino de los Mosquitos. Consideraba más manejables a los indios que a los zambos, a quienes debía, según él, aislarlos.

A finales del siglo XVIII España pretendió la colonización de esta zona, y aunque el rey zambo no vio con agrado la llegada de los españoles, se cree que buscó formular una política de neutralidad, dejando de manifiesto que “la soberanía miskitu sobre el territorio del reino no [era] negociable”.⁹³ Las autoridades miskitu impresionaban a los españoles por su similitud de conducta con los ingleses, razón por la cual los consideraban civilizados. Ellos mismos se preciaban de tener un “estilo de vida de caballeros ingleses”.⁹⁴ Para los españoles, este reino tal como estaba establecido contradecía por completo su concepción jerárquica de la sociedad, razón por la que pretendieron dividir a los zambos de los indios y expulsar a los “ingleses vagabundos” que allí habitaban. El primer paso fue convertir a los miskitu en “buenos y útiles vasallos de su majestad”⁹⁵ mediante la estrategia del regalo y un trato amistoso. Desde Black River hasta el cabo Gracias a Dios tendrían que homenajear cada año a tres jefes principales y a treinta y tres capitanes y oficiales; y desde el cabo de Gracias a Dios hasta Bluefields, a dos jefes principales, dos generales, tres almirantes y veinticuatro capitanes y oficiales. Esta estrategia se convirtió en algo negativo para los españoles puesto que cuando no se lograban satisfacer los pedidos del grupo corrían rumores de las represalias del rey zambo contra ellos. Asimismo, para los miskitu el regalo fue más una oportunidad de establecer relaciones comerciales convenientes que les garantizaran un mercado para los productos locales, fuentes de trabajo para los miskitu y productos de buena calidad provenientes del exterior.⁹⁶ Durante el corto periodo de colonización española en la región los miskitu lograron demostrar su amplia capacidad de negociación, pese a que para ellos fue desventajoso el cambio entre ingleses y españoles. Esta situación los impulsó a planificar “una política económica y comercial para el reino”.⁹⁷ Sus posturas eran tan claras que

llegaron a manifestar a las autoridades españolas que no estaban interesados en que se les pagara en moneda su lealtad a España. En 1800, y dos años después de que circularon rumores de un ataque del rey zambo al poblado de Trujillo, se tomaron el poblado y fuerte de Black River, de donde se desalojó a los españoles y se liberó a los esclavos. Después de esto, el reino miskitu sobrevivió casi un siglo más hasta su anexión por vía militar al territorio de Nicaragua en 1894. El último rey se exilió en Jamaica y hubo rebeliones en demanda del retorno del rey mistiku hasta la primera década del siglo xx. Sin duda, un caso absolutamente original en la historia americana.

c) Un rey irlandés para los indios y negros

William Lamport fue uno de los más atrevidos extranjeros llegados a tierras americanas. De familia católica irlandesa, había pasado a España como estudiante después de algunas aventuras en el mar. Su traslado a la Nueva España fue secreto y confuso. Se cree que fue enviado como espía, y en esas lides se habría enredado en acusaciones muy peligrosas para él y muy comprometedoras para un virrey en turno, el marqués de Cadereita. No es claro cómo de observador terminó involucrándose en peligrosos comportamientos políticos. Comenzó por consultar con un indio y con un astrólogo quién habría de ser el próximo virrey, y en las adivinaciones el segundo, un clérigo de Iztapalapa, le comunicó que él se habría de poner “la corona de [ese] reino”.⁹⁸ Su contacto con los indios de Taxco y las injusticias que vivían en las minas parecieron inspirarlo a decir que “él le daría remedio para verse libre de aquellos trabajos”.⁹⁹ De hecho, ya parecía tener en mente un plan por el cual pudieran restaurar la tierra y libertarla de la tiranía con la que los trataban los españoles. Lamport habría pedido a un principal del pueblo de San Martín Acamistlaguacan que lo apoyara reuniendo trescientos o más indios flecheros que apoyaran a los cuatrocientos hombres que él reclutaría con armas de fuego. Si los planes llegaban a buen término ellos tendrían “rey de su nación nombrado por su orden y que no pagarían tributo, fábrica ni otras pensiones de repartimientos y trabajos, porque de todo esto les habría de librar”.¹⁰⁰ Entre los papeles que le fueron confiscados en el momento de su prisión había un pliego titulado “Santa conspiración y libertad universal”.¹⁰¹ Algunas de las ideas más radicales del plan monarquista de Lamport eran de esta naturaleza:

También hay otros fundamentos, casi tan precisos y aún más, para obligar a todos *a deponer los reyes de Castilla de estos reinos*, admitido ya que fuesen legítimos poseedores de ellos, lo que nunca fueron ni podrán ser [...] por cuanto mediante el consentimiento de los propios naturales, que son los que solamente en esta elección tienen voto substancial como propietarios, y todos los demás son no más que accidentales, y adyacentes, *seremos elegidos con toda equidad y espontáneo consentimiento general, dándonos la posesión y el dominio como en agradecimiento de restituirles a su libertad y a su derecho antiguo*.¹⁰²

William Lamport justificaba la asunción del cargo real en sus nobles orígenes e incluso llegó a afirmar que él era hijo ilegítimo de Felipe III y de la condesa de Ross, quien había pasado a la corte de España ya viuda y de quien se enamoró el rey.¹⁰³ Nunca sabremos cuánto de imaginario tiene esta historia, pero el irlandés expone un supuesto secreto de corte al público que leerá su proclama. Una parte de su alzamiento es justificada en el hecho de que al final su supuesto hermano Felipe IV no hizo el debido reconocimiento de él —el cual le encargó su padre Felipe III—, y en cambio optó por desterrarlo a las Indias, asunto que fue disimulado con el pretexto de noticias de rebeldías en la ciudad de México. Según él, se temía que “pudiera urdir algún desconcierto, y más habiendo recibido yo tan notorios agravios en privarme tantos años de los privilegios y grandeza que me tocaban”.¹⁰⁴ Se quejaba de que el rey no se preocupó de su sustento y llamaba a su privado, el conde duque de Olivares, “vasallo avillanado [...] tirano [...] y mi hermano el rey (que lo es igual)”.¹⁰⁵ En este punto encontramos las razones del levantamiento, expuestas por el mismo Lamport:

Aquí es la universal ruina de todos: de que una y otra vez a vosotros, vasallos, pido os apiadéis no de mí, aunque la misma causa os lo pide, sino de vosotros mismos que corréis igual fortuna y peligros en igual diferencia [...] y como al fin me lastimé ver que afligiese también a los vasallos de estos reinos [...] ya veis que los virreyes nuevos cada uno como gente limitada procura agradar a mi hermano con tiranizaros más, y cada día irá en disminución vuestra grandeza, y cuanto más dilatais vuestra libertad, tanto más os arrimais al precipicio.¹⁰⁶

En su proclama hizo notar que en este periodo lo nombraron marqués de Cropani —título italiano—, asunto que consideró un agravio más para alguien de su nobleza,

en cuya consecuencia el cielo fue servido inspirar ánimos y darme fuerzas y vigor y prudencia para disimular tan atroces agravios, hasta este tiempo en que por divino y soberano impulso, y por medios y auxilios celestiales, he dispuesto tomar las armas, y con ellas por la vía más pacífica y piadosa posible sacudir el grave yugo y tiranía que padecen estos reinos, dando libertad a todo género de oprimidos.¹⁰⁷

Lamport llamaba al desconocimiento de la autoridad y legitimidad de la

Corona castellana sobre los territorios descubiertos en 1492. A los naturales — legítimos propietarios del territorio— les proponía elegirlo a él como rey en señal de agradecimiento por la restitución de la libertad. La posesión de América por parte de Castilla la consideraba inicua y la conquista, injusta; procesos derivados de una usurpación. La sublevación y consecuente liberación de los reinos americanos se basaba en un aspecto personal, los agravios a él infligidos; y en uno público, los agravios a la población de los reinos: injusticias, extorsiones y opresión. Además de denunciar las imposiciones de trabajo forzoso a los indios, reclamó por el estado de esclavitud de los negros. Según él, ellos debían ser libres y, como los indios, tener voz y voto en las futuras cortes y ser relevados de los tributos, las alcabalas y otras nuevas imposiciones, así como ser pagados por su trabajo personal. Criticó las trabas al comercio, propuso alianzas con otros países y pensó en la necesidad de nombrar embajadores. Incluso para los españoles tenía planes: quitarles sus privilegios si no colaboraban con su rebelión o respetar sus posesiones — restituyéndoles el valor de sus esclavos— y dignidades en caso de apoyo. La propuesta, en extremo temeraria, era la de desmembrar y apartar de la Corona de Castilla “todos estos reinos de la gran América y sus adyacentes, sin obedecer a otro príncipe que el que fuere elegido a su tiempo”.¹⁰⁸ Aunque la nueva sociedad de Lamport ofrecía importantes cambios como la libertad de los esclavos y el pago a su trabajo, permanecía atada al mismo sistema de valores y privilegios fundados no el nacimiento, sino en el mérito, aspecto ya novedoso para la época pero no suficiente para considerarlo un movimiento independentista. Lamport advertía que su rebelión era *santa* por la apelación a la justicia y a la intención de no romper vínculos ni con la Iglesia católica ni con el papado. Continuaba pensando en la importancia de los hábitos de nobleza, en las informaciones de limpieza de sangre, en las bulas, gracias e indulgencias, en los beneficios eclesiásticos, en el regreso de las doctrinas indias a los religiosos y en la permanencia del Santo Oficio —pero que se exonerase a quienes no hubieren delinquido en cuestiones estrictas de fe—. Su reforma en estos renglones sólo consistía en adjudicarse el mando en América. En cuanto a la Iglesia, él como rey asumiría el patronato regio y determinaría modificaciones como la redistribución de ingresos para los conventos más pobres. Algo más parecido a un reclamo de autonomía que de independencia.

A diferencia de otras experiencias de coronación, la de William Lamport tenía un amplio alcance geográfico, trascendía de manera amplia el ámbito

local y regional, y aspiraba a una liberación de los territorios americanos de Castilla y *adyacentes*, pensando quizá en las Filipinas.

La idea de liberación del pueblo oprimido en la propuesta de Lamport hunde sus raíces en el utopismo altomoderno y se encuentra todavía alejada de los sistemas de gobierno y sociedad que propondrá la modernidad política. Él buscó remover los símbolos de la opresión para restaurar un nuevo orden monárquico.

Lamport se fugó una vez de la cárcel —en 1650— y, según un sastre, sus planes eran dirigirse hacia San Antonio, Veracruz. Parece que se refería a San Lorenzo, el pueblo cuya fundación impulsó Yanga. El irlandés tenía noticia de un poblado de negros junto a “la Veracruz, cuyo capitán es un mulato llamado Diego de Jal”.¹⁰⁹ El sastre le comunicó que, en efecto, ese mulato era hijo de un negro llamado Ñanga. Muy sugestivo dato y la relación que emerge entre los planes de Lamport y el ya consolidado experimento del pueblo libre de negros. Curiosa, también, la similitud de esta estrategia con la que tres años atrás tuvo el obispo Juan de Palafox, quien estrechó lazos con los esclavos de Yanga. Cuando huyó de la ciudad de México, se escondió en una mina del Cofre del Perote y se dice que fue llevado al centro poblado porque los cimarrones “lo querían hacer pequeño rey”¹¹⁰ y que tenía cédulas en blanco para liberar a los que lo apoyaran en sus pleitos con los jesuitas y con la Inquisición.¹¹¹ Palafox había arribado a la Nueva España en la misma flota de Lamport y este último pudo haberle ayudado a escribir un texto sobre la batalla de Fuenterrabía en la que el irlandés participó de forma directa.¹¹²

MUCHAS MONARQUÍAS ‘INDIANAS’ EN UN SIGLO Y MEDIO

¿Puede considerarse una coincidencia el hecho de que Marcos de Figueroa (1660), Jacinto Canek (1761), Pascual de Santamaría (1761), Pedro de Soria (1766-67), por lo menos tres mineros del área de Guanajuato (1767), un príncipe incógnito (1765-1766), José Carlos Ruvalcaba (1771), Pedro Vicente Ormigo Durán Infante del Morro (1779), Juan Vicencio de Córdoba (1777-80) y el famoso indio Mariano (1801-1802) se propusieran en el intervalo de cuarenta años —excluyendo el caso de Figueroa sucedido un siglo antes— autoproclamarse como reyes y deponer no sólo a las autoridades metropolitanas, sino al mismo rey de España? Como es evidente, no. Nos encontramos, sin duda, ante las trazas de una más de las características de la

cultura política antigua. La aspiración a reinar pudo convertirse en una forma de reivindicar el pasado perdido de los indios —al que se sumaron algunos mestizos— y de poner fin a las imposiciones españolas, que a la postre parecen no haberse llegado a consolidar, ni siquiera en el tardío siglo XVIII. La que parece una súbita recuperación de la memoria histórica puede ser tan sólo la recuperación de un espacio permitido y propiciado por las reformas de la propia monarquía española. Es probable que la pérdida de los espacios de autonomía gubernativa generados en los dos siglos precedentes por los Habsburgo sea contestada, entre otras estrategias de presión, con esta singular manifestación de disidencia.

La primera noticia de una proclamación monárquica protagonizada por los naturales de la Nueva España nos llega de la mano del alcalde mayor designado, Cristóbal Manso de Contreras, durante la rebelión de la villa de Guadalcázar en la provincia de Tehuantepec. Allí, desde el 22 de marzo de 1660 hasta el 4 de julio de 1661 se vivió una importante rebelión de los naturales en contra de su alcalde mayor y teniente de capitán general, quien junto con tres de sus criados perdió la vida. Los avatares de esta rebelión son bastante conocidos, pero no se ha reparado mucho en el hecho de que un regidor indio, “levantado el pie a la vista de otros, puso la mano en el hombro al gobernador intruso don Marcos de Figueroa, señalándole y diciéndole que era su rey”.¹¹³ Asimismo, enviaron un mandamiento al pueblo de Santa María Petapa (distrito de Juchitán, estado de Oaxaca) para la desposesión del español Antonio de Astudillo, de unas tierras que había heredado y consideraba propias. El virrey marqués de Mancera también reconoció que este indio cacique de Tehuantepec había sido nombrado por otros indios “cabeza y rey”.¹¹⁴ En un informe del oidor Montemayor y Cuenca, se refiere el dolor de los indios cuando don Marcos se hallaba en prisión y comentaba que para evitar disturbios mayores se decidió que fuera liberado. Era un cacique de gran prestigio, descendiente directo de Francisco Figueroa, hijo ilegítimo de Juan Cortés.¹¹⁵ Durante su encarcelamiento puso a las autoridades en tensión, pues desde allí envió una carta para hacerles saber a sus adeptos que pronto estaría entre ellos. Éste era el clima que se vivía: “Pocos días después se descubrió una conjuración de los indios sus afectos, en que procuraban escaparle; y le esperaban en la provincia, obstinados en volverle a introducir por su cabeza”.¹¹⁶ Las autoridades sopesaron la situación y al parecer se limitaron a excarcelarlo y

a desterrarlo de su provincia, aunque se sabe que continuó viviendo allí. Parecía menor este riesgo que el de mantenerlo privado de la libertad o suprimirlo como ocurrió con casi todos los *monarcas* sucesivos. Otros presos por la misma rebelión sufrieron castigo de obraje.

Exactamente un siglo después acontecimientos similares comienzan a sucederse casi en cadena y con manifestaciones externas y comunicaciones verbales más preocupantes. El primero y más conocido, quizá, es el caso de Jacinto Canek.

El 20 de noviembre de 1761, y tras la muerte de un español y algunos disturbios, Jacinto Uc de los Santos Canek fue coronado en el convento de Cisteil como “Re Jacinto Uc Canek, Chichán Moctezuma”,¹¹⁷ nombre que significaba, según una autoridad española de la época, el rey Jacinto Uc Lucero, pequeño Moctezuma. Recordemos que los sacerdotes mesoamericanos asumían cualidades y características de sus deidades.¹¹⁸ En dicha ceremonia, los representantes de varios pueblos asistentes le habrían jurado obediencia. En medio del entusiasmo, le fue impuesta la corona y el manto azul de la Virgen de la Concepción, con los que es probable quisiera impregnarse de la ‘sacralidad’ mariana.¹¹⁹ Según otras versiones de la coronación, ésta se habría realizado primero en casa del fiscal Pedro Chan y un día antes, tras el retiro de las imágenes de la Virgen y de san José de la Iglesia. Durante la tarde muchos indios entraban y salían de la casa para saludar al rey. En una mesa tenía un frasquito con una especie de óleo llamado *kin*, palabra que en maya yucateco puede significar, entre muchas cosas, sol y reinar. De hecho, Itzamná era relacionado con “el señor del rostro solar, guacamaya de fuego”.¹²⁰ El *kin* era un símbolo que servía para identificar a este personaje como rey-deidad. El día 20 los fiscales consideraron que la casa del fiscal no era decente para un rey, y fue cuando lo condujeron al convento, el cual se convirtió en palacio real y cuartel general de la insurrección, lugar en donde se coronó de nuevo y empezó a dar instrucciones.

La coronación constituía la fase de reconocimiento de su legitimidad, emprendida por este indio peregrino que recorrió durante un tiempo previo varios pueblos de Yucatán, incluyendo Belice. En pueblos como Chikindzonot —en el centro de la península— fue azotado por el cura del pueblo tras proclamar “ser el rey cuya venida había sido profetizada en la Biblia”.¹²¹ En Tiholop sus heridas le sirvieron para decir que era en verdad Cristo el Rey. Allí se dirigió a los principales del cabildo indígena para invitarlos a su coronación

en el pueblo de Cisteil. Si bien asumió ser Cristo Rey y se declaró en Cisteil como el esposo de la Virgen, al mismo tiempo se pensaba como el héroe cultural mesoamericano que había regresado de Oriente en un barco inglés. A pesar de que sus vestiduras en ese momento no correspondían a las de un rey, sus comportamientos como chamán terminaron por convencer a los líderes religiosos. Muchos acudieron después a Cisteil para reconocerlo, para “rendirle obediencia y venerarlo, en caso de ser tal rey”.¹²² Uno de sus delatores aseguró haber visto a los indios “yendo y viniendo a besar las manos y pies al citado Canek, haciéndole mil reverencias y pidiéndole perdón de sus pecados”,¹²³ “porque les hizo creer que era Jesucristo”.¹²⁴

Jacinto Canek no sabía escribir, era viudo y había nacido treinta años atrás en el barrio de indios laboríos Campechuelo, en la villa de San Francisco de Campeche. Se cree que fue educado en el convento de los franciscanos de Mérida y que tenía conocimientos de teología moral e historia de la conquista de Yucatán.¹²⁵ Era mayordomo de la cofradía del Señor Jesús Nazareno de Campechuelo. Practicaba la medicina tradicional y estaba compenetrado con las profecías katúnicas, además de su conocimiento de ciertos pasajes bíblicos. Dos o tres años antes de la rebelión él habría tomado “el camino histórico de los indios rebeldes de Yucatán”,¹²⁶ las montañas del Petén al sur de la península, tierra de migración de los itzaes y donde la estirpe de Canek, del linaje de los reyes del Itzá, se impuso. Allí, Jacinto “logró concertar una alianza con un sector de indios libres de la montaña, quienes estarían presentes en los acontecimientos de Cisteil”.¹²⁷ Por lo que sugieren los documentos, parece no haber prevalecido un “poder único y centralizado [...] a pesar de que Canek es el personaje central que asumió el control religioso y político de la rebelión”.¹²⁸ Francisco Puc denunció como rey coronado no a Canek, sino a Francisco Uex del pueblo de Tahdziú.

Aunque se asumió como la encarnación de un héroe cultural, usó el nombre mexica de un equivalente de Kukulkán. Las cualidades sincréticas del personaje son fácilmente aprehensibles en el título que se dio, pero en sus acciones estudios como los de Pedro Bracamonte ven y buscan probar un profundo sustrato de la cosmovisión maya. Itzamná era una de las representaciones del hombre-dios que podía estar relacionada con el histórico Canek. Se decía que había sido un rey al que se creía poseedor de poderes divinos tanto para resucitar a los muertos como para curar a los enfermos,¹²⁹ virtudes que asumió Jacinto Canek. A sus seguidores les comunicó que el aceite *kin* lo usaría “para

ungir a los indios para que se fueran al cielo”¹³⁰ y para que “resucitacen”.¹³¹

Las aparentes simbologías trocadas, la mención a héroes culturales mesoamericanos y la coronación con símbolos cristianos han sido interpretados por López Austin y Bracamonte como una estrategia de apropiación de los símbolos del poder político, social y religioso: “Debía ser un rey no sólo para los suyos, sino también para sus enemigos”.¹³²

Ésta no fue una insurrección espontánea, y así lo muestra una carta escrita en Cisteil el 16 de octubre de 1760: “Mis amados y muy venerados señores caciques y justicias de los pueblos de Ticul, Nohcacab y todos los del Camino Real: os hacemos saber que nosotros de este pueblo de Cisteil parece que queremos guerra con los españoles. Por eso os lo hacemos saber, no os forzamos si no queréis, porque ya nos enfadamos aquí de los españoles. Así dio fin nuestra carta que os escribimos”.¹³³

Entre los actos de los sublevados tenemos el traslado de la capital del nuevo reino al pueblo de Maní, la recolección de todos los recibos de tributos, el anuncio de no pagar tributos ni mulas fiadas, la muerte de los cerdos, animal con el que identificaban a los españoles, la muerte de los españoles, la resurrección de los que perdieran la vida en batalla, la expropiación de los bienes de los curas; los españoles que se rindieran no serían matados y pagarían tributos, las españolas se dejarían con vida para casarlas con los indios.

La conciencia de las consecuencias del levantamiento trasluce en las palabras de aliento que Jacinto envía a sus hermanos, a quienes les pide no tener miedo de los españoles, porque en caso de necesidad podía recibir ayuda de “todos los indios mosquitos e ingleses”.¹³⁴ Esta última frase nos señala que Canek de seguro había entrado en contacto con los miskitu y con los ingleses asentados en esas tierras de reinos paralelos a los hispánicos. Tanto en este caso como en el de William Lamport, resulta claro que los rebeldes eran personajes informados más allá de su espacio local, premisa que apoyaría la idea de la búsqueda de vínculos comunes entre disidentes.

Unos meses antes del mismo año en el que Jacinto se proclamó como rey un tal Pascual fue entronizado como rey de “México y del mundo”¹³⁵ por un profeta de las faldas de Popocatepetl llamado Antonio Pérez, pastor de ovejas y curandero. Antonio y Pascual eran las dos caras de un hombre-dios, pero en este caso Antonio asumió más poderes, pues, además de predecir su destino como arzobispo y papa, llegó a decirle a sus seguidores que él era Dios. Además de que en este movimiento se vieron involucrados campesinos pobres, a ellos

se unieron el cacique de Tepoztlán y algunos fiscales y escribanos públicos del Valle de Cuernavaca.

Este movimiento propuso un fin de mundo ya que el existente sólo servía para “engordar a los españoles”.¹³⁶ Las novedades eran dejar de pagar el tributo al rey, la restauración de la Iglesia porque la consideraban perdida y al arzobispo Lucifer,¹³⁷ la desaparición de los españoles y la ‘gente de razón’, el traspaso de las riquezas a los naturales porque “el mundo era una torta que se había de repartir entre todos”.¹³⁸ Justicia retributiva y distributiva: dar a cada uno lo que merece, lo que necesita y a lo que tiene derecho. Un rey justiciero.

Para mayo de 1762 se esperaba una gran enfermedad, la cual les permitiría “desenterrar al Santo Cristo que había mil años que estaba enterrado”.¹³⁹ La imagen de Cristo como un ser de justicia vuelve a aparecer tal como en el caso de Canek. Si bien en el nuevo mundo de Antonio y Pascual emergen figuras y valores del cristianismo, ellos son también reinterpretaciones de un mundo cultural desaparecido. La coronación del rey tendría lugar en una cueva en donde había aparecido una vez una Virgen, llamada la Virgen del Volcán, la cual ha sido asimilada a una diosa prehispánica debido a la similitud de sus atributos.¹⁴⁰ Antonio oficiaba como sacerdote dando la comunión con granos de maíz. La esposa de Pascual se encontraba entre las elegidas para engendrar al *hijo de Dios*. Ella creía que “el agua, la lumbre y el maíz eran dioses”.¹⁴¹

El periodo de la visita de José de Gálvez, las reformas introducidas en la administración y la coincidencia con la expulsión de los jesuitas fueron, entre otras cosas, un terreno fértil para la emergencia de monarquías indianas, impregnadas muchas de ellas por un sustrato común que remitía a la recuperación de algunos señoríos prehispánicos. Pedro de Soria Villarroel, herrero y gobernador indio electo de Pátzcuaro en 1767, logró hacer que 113 pueblos se pusieran bajo sus órdenes diciendo que “a todos los pondría bajo su pie y que al grande lo haría chico”.¹⁴² José de Gálvez informó al virrey que Soria quería “apropiarse del reino de Michoacán, suponiéndose descendiente de sus antiguos señores”.¹⁴³ Tuvo el respaldo de criollos y mulatos como el médico Agustín Patiño, quien expresó que “el reino estaría mejor sin gachupines, porque éstos se llevaban el dinero a España”.¹⁴⁴ En Apatzingán el mulato Antonio de Castro proclamó que “ya no había rey, ni virrey ni alcalde mayor, y no se había de obedecer a nadie”¹⁴⁵ y que los tributos se pagarían al gobernador indio Soria. En compañía de Lorenzo, un indio vecino de

Pátzcuaro y natural de Uruapan conocido como el Meco Arroyo, lideraron un tumulto en el que se oyó gritar: “Viva el rey indiano [...] muera el mal gobierno [...] muera el rey, muera el obispo, mueran todos los gachupines y viva el rey indiano”.¹⁴⁶

Entre los indios mineros del cerro de San Pedro en Guanajuato hubo manifestaciones similares. Las autoridades comentaron que “hasta las imágenes soberanas de la majestad, grabadas en los lienzos, llegaron a borrar”.¹⁴⁷ De este grupo de personajes sobresalió José Patricio Alaniz, al que apodaban el Cojo Alaniz y quien se hizo conocer entre los suyos como Gran Potente. Como asiento de su trono escogió una de las minas del Real de San Pedro e incluso creó un escudo de armas y nobleza en el que se leía: “Nuevo rey y nueva ley”, lema que se escuchó también durante los tumultos ocurridos en ese periodo.¹⁴⁸ El concepto de una nueva ley parece haber recorrido las regiones septentrionales de la Nueva España desde comienzos del siglo XVIII.

En 1717 Basilio Perpente, un profeta español de Sonora casado con una india chichimeca, se refería de manera similar a una nueva ley que se instauraría tras la expulsión de los españoles.¹⁴⁹ Entre los indios mineros hubo no uno, sino varios aspirantes a gobernar. Otro de los candidatos fue Pablo de la Cruz, anciano mestizo del Real de los Pozos y dirigente de las demandas agrarias de ese lugar. Él se hizo llamar gran señor. En varias ocasiones amenazó con “acabar con todos los blancos y quedar como señor de los mulatos, indios y mestizos”.¹⁵⁰ Las pretensiones de todos estos líderes fueron ambiciosas, pues a pesar de que hombres como fray Manuel de Escobar los consideraban “unos infelices de la ínfima plebe [...] unos pobres indios, mulatos y lobos”,¹⁵¹ o fray José Joaquín Granados como “gente rústica, simple y novelera”,¹⁵² ellos se hicieron llamar en conjunto “los muy poderosos señores del cerro”.¹⁵³

Las demandas de los mineros fueron apoyadas por los mismos pueblos sobre los que tenía influencia el Gran Potente. Un nuevo gobernador electo de San Nicolás del Armadillo ofreció sus hombres armados para la defensa del Real de San Pedro a cambio de ser favorecidos en las reivindicaciones agrarias, aspecto crítico que los unía a todos. En una carta a los serranos, Atanasio de la Cruz escribió que “estamos en ese empeño sobre la prevención de las armas de todo mi pueblo para hacer la fuerza con sus mercedes hasta ver el fin *de la nueva ley* que buscamos y la buena fe o acabar con los gachupines”.¹⁵⁴ Esta variedad de propuestas monárquicas ha sido interpretada como una lucha por alcanzar un poder supralocal pero donde quizá ninguno, excepto Soria en nuestro

concepto, lograba reunir las condiciones de legitimidad para ponerse por encima de los otros. En la rebelión de San Luis Potosí de 1767 hubo una proclamación monárquica triple. Se propuso la elección de un rey para cada grupo sociorracial: un rey blanco, uno indio y uno negro.¹⁵⁵

Fuera de estas manifestaciones concretas, José de Gálvez relataba en su informe al virrey la aparición en el reino de un famoso aventurero que lo había venido recorriendo durante dos años (1765-1766), quien incluso llegó hasta las provincias de Sonora y Nuevo México. A este personaje se le conocía como príncipe incógnito por sus “dádivas, profusiones y limosnas”.¹⁵⁶ Sus seguidores o correos fueron conocidos como comisarios y difundían la idea de que debía coronarse como rey de Nueva España. A uno de los *comisarios* presos, José Matías Gamaio, se le encontraron “papeles infamatorios contra su majestad y el gobierno”.¹⁵⁷ En 1770 el gobernador de Mazatlán contó que en el pueblo de Zavala se presentó un indio incógnito denominado rey tlaxcalteco, acompañado por otros indios y un mancebo español.¹⁵⁸

Tan sólo cinco años después hizo su aparición un nuevo pretendiente a monarca —quizá se trataba del mismo príncipe incógnito—, quien habría asumido su papel a raíz de las indicaciones que le hiciera un “indio gobernador de tierra adentro”,¹⁵⁹ aunque en un principio declaró que la corona se la había entregado en España el propio rey.¹⁶⁰ El nuevo protagonista se llamaba Joseph Carlos Ruvalcaba y salió a la luz en la sedición de Copala de 1771. Él se autonombró como José Carlos Quinto¹⁶¹ y se le conocía como el rey tlaxcalteco porque se decía que era hijo del gobernador de Tlaxcala en la Nueva Galicia. El monarca mismo de España lo habría coronado como rey de los naturales. Según sus testimonios, fue cacique de Santa Lucía, pueblo cercano a Tlaxcala;¹⁶² a sus treinta años había enviudado de una mulata de Guadalajara y él mismo era originario de Michoacanejo, en la Nueva Galicia. Era católico y hablaba castellano con claridad, pero no sabía leer. Quienes lo vieron en sus primeras apariciones públicas atestiguaron que era un indio alobado y ladino que portaba un bastón de palo de ébano por bordón, del cual pendía un listón azul, un lienzo blanco en la cabeza y unas mangas de paño sobrepuestas de color musgo. Al pueblo de Jacobo llegó escoltado por tres hombres, uno de ellos español, y una mujer. Allí notificó a las autoridades del pueblo que “ya no había más rey en España”¹⁶³ porque él le había quitado su corona, la cual tenía guardada en Cerro Prieto de Sonora,¹⁶⁴ a cuyos naturales, los rebeldes seris y

pinas, había conquistado y convertido al cristianismo.¹⁶⁵ Ahora debían reconocerlo como su legítimo rey. Dictó disposiciones en que ordenaba a los indígenas no trabajar en las minas de Pánuco y no comerciar con los españoles.¹⁶⁶ A los naturales de San Juan de los Lagos les ordenó que “alzaran las casas reales [...] [e] hicieran otra casa grande para el capitán”.¹⁶⁷ A cambio les prometió dinero y ganado para su manutención.¹⁶⁸

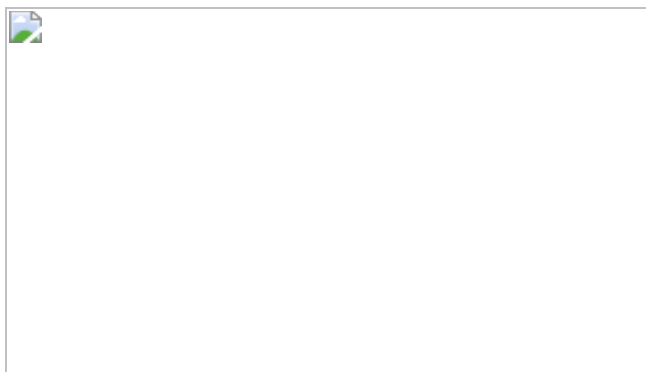
Cuando lo detuvieron, cambió su dicho sobre la coronación diciendo que había sido enviado por el gobernador indio de Santa Lucía de Tlaxcala y el de San Felipe de Tierra adentro para convocar a los pueblos de indios con el fin de reunir armas y coronar como rey al hijo del gobernador de Tlaxcala, situación que aprovechó en su favor. Confesó que “ha dudado que la corona de este reino sea de nuestro católico monarca y ha tenido por cierto que le pertenecía a los naturales de él”.¹⁶⁹ Envió cartas a varios pueblos con diferentes órdenes en calidad de “rey de los cielos y de la tierra”¹⁷⁰ y encomendándose a Teresa de Jesús.

La rápida aceptación de las pretensiones de Ruvalcaba entre los indígenas de la zona puede ser explicada, como aducen Mirafuentes y Castro —y ya sospechaba yo antes de leer su artículo— en la “creencia en la inminente llegada de un ‘príncipe tlaxcalteco’ que iba a coronarse rey de Indias en algún lugar del noroeste de la Nueva España”.¹⁷¹ Uno de los testigos de los procesos judiciales de otra rebelión declaró que “el dicho de la coronación del tlaxcalteco existía al menos desde hacía treinta años”; pero, según emerge de las palabras de Perpente, podría duplicarse este cálculo.¹⁷² Esa esperanza se había difundido por una zona muy amplia: Nayarit, el norte de Jalisco, Durango y Sinaloa.¹⁷³

De hecho, el sustrato común de la creencia en el príncipe tlaxcalteco se sigue repitiendo en tanto avanza el siglo. El 21 de junio de 1779 el gobernador de la ciudad de Tlaxcala recibió una carta en el que se le hacía saber que ya existía un nuevo soberano llamado “don Pedro Vicente Ormigo Durán Ynfante del Morro”.¹⁷⁴ Según informaba la misiva, la patria de este soberano era la noble e ilustre villa de San Miguel y valle de Santa María. Este rey y señor de todo el reino estaba coronado con dos coronas imperiales y una sagrada corona de espinas, cuya centralidad es patente en el diseño, además de ungido desde su nacimiento y bautismo por Jesucristo. La investidura real mediada por Jesucristo no es la primera vez que aparece. Un tipo de consagración o asimilación puede apreciarse en el caso Antonio Pérez y de Jacinto Canek

referidos antes. Cristo Rey es un modelo de perfección y de justicia. Amenazaba a quien no creyera en esta carta con su rapto en cuerpo y alma por los demonios.¹⁷⁵ Con la carta envió un dibujo en que se representaban las tres coronas, una de oro, otra de plata y otra de metal, la del martirio, asociadas a tres cruces cuya interpretación se prometía para un tiempo futuro y que “por ahora se dice solamente que son los sacramentos que recibió cuando el soberano nació y dejó en el Divino Secreto”.¹⁷⁶

FIGURA 5.1



Dibujo inserto en la carta del Soberano Infante del Morro.¹⁷⁷

Al gobernador de Tlaxcala le ordenaba comunicar esta noticia a todos los gobernadores, pueblos, villas y ciudades, así como enseñar el pliego al obispo de Puebla. Para tranquilizarlo, le decía que una carta similar había sido ya enviada a los oidores y al arzobispo de México. Por ahora, es todo lo que sabemos de este nuevo pretendiente a rey tlaxcalteco. En este caso se mencionan tres coronas para un solo rey, y en uno que tratamos atrás, se hablaba de tres coronas para tres estamentos sociorraciales diferentes. El tema de la triarquía puede asociarse a un principio bíblico y a la legitimación que se invocaba mediante la Santísima Trinidad, tres personas y un solo Dios verdadero. Según Cuadriello, la legitimidad del monarca indio derivaría de un plan divino o trinitario, el cual podría encarnarse en una suerte de regiofanía celestial.¹⁷⁸ Esto nos hace pensar en que el ‘Infante del Morro’ se estaba asumiendo como un dios, un papa y un rey todopoderoso (dos coronas imperiales y una de espinas), cuyos poderes derivarían de una entidad divina y trinitaria.

La noticia de un nuevo rey tlaxcalteco se difundiría también en las fronteras de San Luis Colotlán y tendría como protagonista al mestizo Juan Vicencio de Córdoba, hijo ilegítimo de un noble español, antiguo justicia mayor y capitán

protector de indios en las fronteras, Hernando Fernández de Córdoba, y de una indígena tlaxcalteca. Casado a su vez con la indígena tlaxcalteca Lucía de la Torre.¹⁷⁹ En un acto de increíble audacia, Juan Vicencio llegó a arrogarse como la máxima autoridad de las fronteras, deslegitimando al justicia mayor. Además de asumirse como apoderado legal y protector natural de los fronterizos, buscó el reconocimiento del territorio como un protectorado o señorío indígena de la Corona española, a cuya cabeza estaría él como rey tlaxcalteca. Su beligerancia con el capitán protector desembocó en la ambición de establecer una verdadera monarquía indiana hacia 1780 para que “vivieran todos alegres y conformes con la propia libertad que antes tenían”.¹⁸⁰

San Luis Colotlán resulta un lugar de intrigante interés pues, a pesar de su aparente lejanía del centro de la Nueva España, estaba habitado por numerosas etnias como los huicholes, los coras y tepehuanos, poblaciones históricamente conflictivas, pero también por descendientes de los antiguos migrantes tlaxcaltecas, los cuales conservaron importantes privilegios y prerrogativas derivados de la primera conquista a principios del siglo XVI y de la conquista posterior de los territorios de frontera en 1591. Esos migrantes tlaxcaltecas fueron considerados como “fundadores, conquistadores y colonizadores”,¹⁸¹ lo cual nos recuerda una de las pretensiones de Ruvalcaba. Colotlán y sus alrededores vivieron en el siglo XVIII importantes ajustes económicos y sociales que llevaron a numerosos conflictos de jurisdicción y de reordenación territorial, en los que se enmarcó la aventura de Juan Vicencio y la de sus seguidores. La historia de Juan Vicencio, gracias al estudio en profundidad que de la región ha hecho Ruiz Medrano, no aparece como una locura personalista, sino que nos ayuda a configurarnos un proceso y unas razones asentadas en un reclamo de autogobierno. Estas actitudes se basaban en una forma de cultura política en la que Juan Vicencio logró aglutinar una parte importante del descontento de esta región entre 1777 y 1780.

El protagonismo de Colotlán y su relación con un rey tlaxcalteca no morirán con Juan Vicencio, como lo veremos en el próximo apartado.

A fines de 1800 apareció en Tepic un indio de unos treinta años, en compañía de un mulato anciano, José Antonio, El Peregrino, y un niño. El mulato dijo que el indio era “el tlaxcalteca *dueño de las Indias*, que andaba [...] con mil disfraces visitando *su* tierra, solicitando la anuencia y socorro de todos los indios para *recobrar sus tierras*”.¹⁸² A este indio se le conoció como José María, Simón o Mariano. También se hacía llamar Mariano I, Alejandro I, rey

de las Indias o rey de la máscara de oro. Este indio, originario de Durango, decía ser hijo del gobernador de Tlaxcala ya difunto. Habría ido hasta España a reclamar en persona al rey que le pagaran la renta de sus tierras. Hizo convocatorias a varios pueblos de la región y un llamado para que vinieran a conocer *a su rey* el día de Reyes.¹⁸³ De las seis cartas de convocatoria que se distribuyeron y difundieron, se dijo que había miles de indios tepehuanes, yaquis, yumas, huicholes y coras que se encaminaron hacia Tepic para coronar a su rey. En una segunda fase de la rebelión, el indio Mariano comenzó a ser llamado el de la máscara de oro y, según las pesquisas, no era hijo de ningún gobernador del barrio de Tlaxcala en Colotlán. En medio de la alteración comenzaron a surgir noticias sobre la llegada de catorce barcos ingleses, y, de hecho, se habían avistado por esa época dos fragatas británicas en las costas de Colima, periodo en el cual España estaba en guerra contra Inglaterra. Las alteraciones ocurridas entre 1801 y fines de 1802 no tuvieron mayores repercusiones materiales, y aunque al parecer el indio Mariano era ficticio, hubo un indio principal de apellido Rubio interesado en gestar una importante rebelión ayudado por las crisis que vivía la región. Un indio de apellido Gavilanes habría dicho en una conversación con otro natural “que un rey antiguo de su nación, de cuando eran herejes, que era santo que había huido por mar o por tierra, que se aparecía a los indios y no a los españoles, que el rey indio estaba coronado, que como no lo habían aprehendido cuando andaba con la máscara de oro, porque le tenían miedo, porque era el mismo; que nuestro rey (el de España) había ganado aquello a traición”.¹⁸⁴ También se rumoraba que los naturales debían ir a Tepic a la coronación, de espaldas, del rey tlaxcalteca y que existía una orden del rey de España para que los “gachupines pasasen a España”.¹⁸⁵ Mariano reclamaba el trono español y la coronación no con oro y plata, sino reproduciendo la agonía y sufrimiento de Jesucristo para poder liberar a su gente.¹⁸⁶ De las tres coronas de Pedro Vicente Ormigo Durán sólo quedaba una, “la del martirio”,¹⁸⁷ como decía ese anterior pretendiente a rey. Un tema similar al de la justicia proclamada un siglo y medio antes por William Lamport y una expresión más de la recuperación del mito del retorno de Moctezuma, subsumido ya en una fuerte tradición católica”. En efecto, los rebeldes pensaban obligar a un religioso —sustituto papal— a consagrar al nuevo monarca el día de Reyes y la corona procedía de una imagen de san José.¹⁸⁸

La leyenda siguió viva aun después de la aprehensión de los convocados a

Tepic. A finales de enero de 1801 apareció en San Juan del Río un indio llamado capitán Cuerno Verde o José Silvestre Sariñana, quien se presentó como capitán de la gran ciudad de Tlaxcala e hijo del gobernador de Tlaxcala, y solicitó la entrega de fondos de comunidad. Salió a recoger adhesiones para la coronación de su padre, quien con la ayuda de quinientos ingleses y trescientos franceses expulsarían a todos los peninsulares españoles “en la misma hora, fecha y manera en que se había procedido con los jesuitas”.¹⁸⁹ Su verdadero nombre era José Bernardo Errada. En marzo del mismo año otro indio, Lorenzo Daniel, se presentó en el barrio tlaxcalteca de Colotlán aduciendo ser apoderado del rey indio. El tercer emisario de Mariano fue detenido en Durango a fines de marzo. José Antonio Hernández era un indio comerciante que dijo ser “primo del rey indio que había coronado el rey de España” y que venía de Roma con unas cédulas del papa.¹⁹⁰ Una historia similar sobre las cédulas la protagonizó el indio Juan José García, quien además de denominarse Mariano I quiso ser nombrado como visitador.¹⁹¹ Era un exmilitario y fue apresado robando ganado en el reino de Nuevo León.

Las monarquías indianas que hemos presentado aquí se manifestaron en su mayoría en la segunda mitad del siglo XVIII y, al contrario de lo que percibe Bernardo García, pueblos fragmentados con su identidad perdida y manipulados por sus santos patronos,¹⁹² vemos la sobrevivencia de fuerzas identitarias que, si bien no apuntaban a la exacta recuperación del pasado perdido, estaban impregnadas fuertemente de valores antiguos. Emergen ciertas reminiscencias del mundo prehispánico. Los gobernadores y caciques recurrían al peso del linaje. Muchos pretendían estar revestidos de un aura de poder, la cual a muchos les era reconocida sin mayores esfuerzos. Algunos reclamaron sus viejos privilegios de conquista y se comportaron como autoridades paralelas a la del monarca español o aspiraron, de hecho, a eliminarlo y a reemplazarlo valiéndose de una reinterpretación de los símbolos que formaban parte de su bagaje cultural.

CONCLUSIONES

Resulta en extremo complejo tratar de estudiar una serie de manifestaciones de rebeldía que tienen por común denominador el desconocimiento de la realeza hispánica y la consecuente suplantación de ésta por un líder perteneciente a grupos sociales de diversa condición étnica, geográfica y cultural. En tan

variadas propuestas puede leerse el deseo de un cambio político y cultural real. La radicalidad de ese cambio varió, sin embargo, de un caso a otro. Si bien algunos proyectos pueden relacionarse con una tradicional inversión del orden del mundo —un simple reemplazo de la autoridad—; en otras, la conciencia de la necesidad de eliminar deliberadamente al rey hispánico es más clara.

En las rebeliones típicas de antiguo régimen no se planteaba jamás el derrocamiento y reemplazo del rey español, pero en muchos de los casos aquí tratados existió un cuestionamiento explícito o simbólico a la más alta autoridad de la monarquía. ¿Por qué se llegó hasta ese extremo? Según la investigación, emergen líneas claras de disputa de la legitimidad monárquica española, aunque no se objetara a la sociedad jerárquica sobre la que estaba basada. Sin embargo, aunque eran manifestaciones rebeldes basadas en el corporativismo, en ellas se alcanza a vislumbrar un intento de ruptura, un haz de modernidad.

Si bien somos conscientes de que estas proclamaciones monárquicas fueron fallidas y no lograron casi nunca concretar sus objetivos primarios —excepto en casos excepcionales como el de Yanga o el de la dinastía miskitu—, el estudio de estas conductas nos cuestiona sobre la existencia y presencia de diversas tradiciones. Una de ellas era la de la posibilidad de regreso al pasado, caso de indios y negros; otra nos hace partícipes de una forma inédita de involucrarse en la vida política. ¿Por qué estos actores pensaron en proclamarse reyes y no alcaldes mayores? Allí está la clave. Las autoproclamaciones no obedecían tan sólo a reclamos de autonomía o aun a reclamos por agravios, sino que buscaron trascender los límites de las formas de reclamo conocidas.

En Juan Vicencio la pretensión fue doble: primero se proclamó apoderado legal de las fronteras y al final decidió ir más allá de esto. De manera inversa, Juan José García pretendía un cargo de visitador por ser Mariano I.

Al cuestionar al rey se cuestionaba de manera directa no sólo la legitimidad del monarca, sino la de la imposición del poder de España sobre América, notorio en la conspiración de Martín Cortés, en las proclamas de William Lamport y en las proclamaciones monárquicas indianas en las que parece haber una resurrección del mito del retorno del héroe cultural. La legitimidad se cuestionaba ya fuera en términos intelectuales, como lo hizo Lamport: los reyes de Castilla “nunca fueron ni podrán ser poseedores de estos reinos”;¹⁹³ o, en términos populares, como cuando el pretendido Mariano se proclamó dueño de las Indias. Podemos percibir en estos reyes un halo salvífico y una

esperanza de asumir la gestión de su propio destino y, por ende, de su propio gobierno.

Las sencillas palabras de Joseph Carlos Ruvalcaba nos acercan a un pasado ilegible y complejo en donde las contradicciones pueden ser la clave de la respuesta al por qué de la reflexión sobre la que se sustenta este artículo: “Que el intento de coronarse no fue por odio a nuestro rey y señor, sino por el honor y ambición de hacerse majestad, que si lo hubiera conseguido hubiera peleado contra las armas españolas hasta quedarse solo con los naturales en el reino”.¹⁹⁴ En términos populares, se revela un cuestionamiento a la legitimidad de la realeza hispánica.

Es muy comprensible que todavía a finales del siglo XVIII se temiera cuestionar la legitimidad de la monarquía española, pero también en una frase como la de Ruvalcaba emerge la esperanza de recuperar el señorío sobre los reinos antiguos, incluso reconociendo que esa investidura se la habría concedido el mismo rey de España: “Que el rey de España después de haberlo coronado por rey de los naturales arrepentido le mandó embarcar en un navío”.¹⁹⁵ En muchos otros casos, la mayoría, la corona se arrebató sin mediación. En otro par de situaciones emerge la figura papal como en las antiguas investiduras, e incluso uno de ellos se proclamó a sí mismo papa. Hormigo Durán no hizo mención directa al papa, pero es muy probable que una de las dos coronas imperiales con las que se coronó se refiriera a la asunción del poder espiritual y del poder temporal.

El estudio de las proclamaciones monárquicas nos ha ayudado a iluminar formas diversas de participación en la vida política. Por una parte se evidencian enfrentamientos directos con el rey de España, como lo demuestra el intento de rebelión de William Lamport o el de los conspiradores encomenderos, e incluso el mismo indio Ruvalcaba, quien en una de sus versiones afirmó haberle quitado la corona. Por otra parte, asoman vestigios de antiguas realidades que se obstinan en desaparecer: el regreso de héroes culturales nativos o la reproducción de sistemas de gobierno africanos, e incluso la constitución de monarquías de tipo europeo pero en un mundo criollo o indomestizo.

El reclamo de legitimidad, uno de los aspectos más claros del ejercicio de la cultura política, aparece vinculado de forma estrecha al territorio de pertenencia. Los conspiradores de Cortés adujeron que el haber ganado la tierra a su costa los convertía en propietarios. El derecho territorial lo

vincularon también con el hecho de habitar en el territorio ocupado. William Lament cuestionó a los reyes de Castilla diciendo que nunca fueron ni podrían ser poseedores de estos reinos. El indio Mariano se consideró dueño de las Indias y abogaba por recobrar sus tierras, al igual que José Carlos V. Mariano decía que el rey español había ganado el territorio a traición. Juan Vicencio, de manera más moderada, se nombraba rey tlaxcalteca y reclamaba sólo el señorío, pero bajo el protectorado de España. Algo similar trasluce en las propuestas de los Señores del Cerro, aunque en ellos la iniciativa es más radical al hablar en conjunto de un nuevo rey, así como de una nueva ley. Los seguidores de Jacinto Canek llegaron más lejos aún y hablaron de guerra con España. Sea cual fuera la posición adoptada frente al rey español, en todas las propuestas era clara la conciencia del derecho natural sobre el territorio habitado. Aparecen entonces nociones geográficas que pueden vincularse al debate de la legitimidad. Los reyes autoproclamados se consideraron cada uno como rey de México y del mundo, rey de las Américas, rey de las Indias o rey y señor de todo el reino. Pero también la identidad puede ayudarnos a avalar la idea del reclamo de lo propio: rey de los naturales, rey tlaxcalteca, rey indio, rey negro, rey de los mosquitos. En este último caso es cuando nos encontramos ante la disyuntiva de si estos reyes pensaban en la autonomía o aspiraban a la ruptura con España. No obstante, aparecen además nociones bíblicas que nos ayudan a reforzarnos en la segunda opción. Sobre todo entre los indios, el reclamo de realeza se hizo mediante una homologación con la única autoridad que en aquella época podría colocarse sobre el legítimo pero secular rey español: Jesucristo. Alguno se consideró el rey de los cielos y de la tierra, otro dijo ser directamente Jesucristo, los hombres-dioses hablaron de desenterrar a Jesucristo y otros dos más buscaron coronarse con espinas. En esencia, se asumían como reyes redentores, reyes salvíficos. Incluso parecería que en algunos de estos reyes la figura de Jesucristo pudiera haberse fundido con la del dios Tezcatlipoca, quien tenía su morada “en todos los lugares, en el inframundo, en la tierra y en el cielo”.¹⁹⁶ Este dios había sido el responsable en tiempos pretéritos de la elección de un nuevo soberano. ¿Estaría el Gran Potente, José Patricio Alaniz, pensando en aquel dios? Es probable, así como Jacinto Canek se invistió en nombre del rey de los itzaes y de Moctezuma.

Este acercamiento histórico a las realezas autoproclamadas debe servir también para profundizar en la idea del mito monárquico. Una idea que no sólo se vinculaba a la legitimidad dinástica española, sino que podía trenzarse

con el imaginario que era permitido en actos como las juras reales y en donde convivían los reyes legítimos y los reyes históricos, entre los cuales desfilaban reyes de diversos lugares del mundo y, en particular, los reyes que fueron vencidos durante la Conquista. En los gestos que rodeaban las coronaciones o proclamaciones monárquicas ilegítimas puede leerse la familiaridad con el sentido de la realeza: la adquisición de respeto y poder, pero también de responsabilidad. En algunos casos la realeza se acercaba a la divinidad, aspecto de extrema importancia para lograr la utopía de organizar mundos nuevos. La emulación de la idea del poder supremo no era una simple reproducción de la realeza hispánica, estaba vinculada de modo intrínseco a la responsabilidad que una autoridad de tal naturaleza debía a sus súbditos tanto en el viejo mundo real como en el nuevo mundo utópico. La responsabilidad de eliminar los males y de reorganizar un futuro mejor. El rey, legítimo o no, simbolizaba la estabilidad y la justicia.

Esta investigación ha permitido constatar también, como decía el antropólogo Lisón Tolosana, que aunque los contenidos y contextos de cada una de las realezas históricas era diversa, existía una comunidad de ideas tanto en Oriente como en Occidente que convertían a la figura del rey en una especie de arquetipo. Así, entre los reyes autoproclamados era necesaria la introducción de rituales y prácticas que recuerdan los de las dinastías legítimas, tanto las españolas como las asimiladas de las antiguas tradiciones nativas y africanas.

REFERENCIAS

Archivos

AGI Archivo General de Indias

Inquisición

México

AGN Archivo General de la Nación (México)

AGS Archivo General de Simancas

SGU Secretaría del Despacho de Guerra

AHN Archivo Histórico Nacional (Madrid, España)

Inquisición

BDM Biblioteca Digital Mexicana

Obras consultadas

- ALBERRO, Sollange. “Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la Nueva España y del Perú”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, coordinado por Óscar Mazín. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, (2012), 275-300.
- BERCÉ, Yves-Marie. *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs; mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. París: Fayard, 1990.
- BRACAMONTE SOSA, Pedro. *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*. México: Miguel Ángel Porrúa / CIESAS / Instituto de Cultura de Yucatán, 2004.
- BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- BRODA, Johanna y Druzo Maldonado. “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”. En *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda. México: El Colegio Mexiquense / UNAM, 1997.
- BUTZER, Elizabeth, Karl W. Butzer, Carlos Eduardo Córdoba y Jerónimo Valdés Garza. *Historia social de una comunidad tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N.L.), 1686-1820*. Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 2001.
- CASARRUBIAS, Vicente. *Rebeliones indígenas en la Nueva España*. Guatemala: Biblioteca de Cultura Popular, 1951.
- CARMAGNANI, Marcello. *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.
- . “Un movimiento político indio: la *rebelión* de Tehuantepec, 1660-1661”. En *Patterns of Contention in Mexican History*, editado por Jaime Rodríguez, 17-35. San Diego: University of California, 1992.
- CARPEGNA Falconieri, Tommaso di. *The Man who Believed he was King of France: A True Medieval Tale*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. “La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)”.

- Estudios de historia novohispana* 10 (1991): 347-367.
- . *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe y José Mirafuentes Galván. “El príncipe tlaxcalteco: temas y contenido en la ideología de la insurgencia popular”. En *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memorias del 4 y 5 Simposios Internacionales de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala, octubre de 1988*, 205-209. Tlaxcala y México: Gobierno del Estado de Tlaxcala / Instituto Tlaxcalteca de Cultura / Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Iberoamericana, 1991.
- Concertación/s frères des hommes-Europa. *África también tiene una historia*. Barcelona: Icaria, 1998.
- “Consagración real”, *Wikipedia*, consultado el 15 de junio de 2013, http://es.wikipedia.org/wiki/Consagración_real.
- CUADRIELLO, Jaime. *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*. México: UNAM, 2004.
- DAVIDSON, David. “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”. *The Hispanic American Historical Review* 46-3 (1966): 235-253.
- DEHOUE, Daniel. “Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, coordinado por Óscar Mazín. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, (2012), 51-80.
- DIDIER GONDOLA, Ch. *The History of Kongo*. Westport, CT: Greenwood Press, 2002.
- DIOS, Salustiano de. “El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)”. En *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, 127-148. Madrid: Sílex, 2008.
- ENRÍQUEZ VALENCIA, Raúl. “Línea de investigación. Antropología del pensamiento occidental en la Nueva España”. En *Congreso internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*. Consultado el 14 de noviembre de 2013. http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/92/08/PDF/AT2_Enriquez.pdf
- ENRÍQUEZ REYES, Iracema. *Un rey para los indígenas de Sinaloa. La sedición de*

- Joseph Carlos Rubalcaba en la provincia de Copala (1771)*. Culiacán: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Sinaloa, 1999.
- FRIEDMANN, Nina S. de. "Presencia africana en Colombia". En *Presencia africana en Sudamérica*, coordinado por Luz María Martínez Montiel. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- GÁLVEZ, José de. *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*. Editado por Felipe Castro Gutiérrez. México: UNAM, 1990.
- GARCÍA, Claudia. "Ambivalencia de las representaciones coloniales: líderes indios y zambos en la costa de Mosquitos a fines del siglo XVIII". En *Revista de Indias* 67-241 (2007): 673-694.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. "Representaciones del poder en los pueblos de indios del centro de México en la época colonial: Notas para una revisión conceptual (Primera parte)". En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, compilado por Óscar Mazín, 403-413. México: El Colegio de México, 2012.
- GEMELLI CARERI, Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España* traducido y presentado por Francisca Perujo. México: UNAM, 1976.
- GRANADOS Y GÁLVEZ, Joseph Joaquín. *Tardes americanas: gobierno gentil y católico: breve y particular noticia de toda la historia indiana: sucesos, casos notables, y cosas ignoradas, desde la entrada de la gran nación tolteca á esta tierra de Anahuac, hasta los presentes tiempos. Trabajadas por un Indio, y un español*. México: Zúñiga y Ontiveros, 1778.
- GRUZINSKI, Serge. *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- HELMS, Mary. "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function". *American Ethnologist* 13/3 (1986): 506-523.
- . "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function". *American Ethnologist* 13/3 (1986). Versión pdf en línea, consultada el 9 de octubre de 2013. http://libres.uncg.edu/ir/uncg/f/M_Helms_Kings_1986.pdf.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2003.

- KIDDY, Elizabeth W. "Who is the King of Congo? A New Look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil". En *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, editado por Linda Marinda Heywood, 153-182. Cambridge, UK: University Press, 2002.
- LANDERS, Jane G. "Cimarron and Citizen. African Ethnicity, Corporate Identity and the Evolution of Free Blacks Towns in the Spanish Circum-Caribbean". En *Slaves, Subjects and Subversives. Blacks in Colonial Latin America*, editado por Jane G. Landers y Barry M. Robinson, 111-145. Albuquerque: University of New Mexico, 2006.
- LAURENCIO, Juan. *Campaña contra Yanga en 1608*. Prólogo de Leonardo Pasquel. México: Citlaltépetl, 1974.
- LECUPPRE, Gilles. *L'impostura política nel Medioevo*. Bari: Dedalo, 2007.
- LEÓN EL AFRICANO. *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran. Año 1550*. Traducción y edición crítica de Luciano Rubio. Madrid: Hijos de Muley-Rubio, 1999.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- MACHUCA, Laura. "'Como la sal en el agua': La decadencia del cacicazgo de Tehuantepec (siglos XVI al XVIII)". En *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, coordinado por Margarita Menegus y Roberto Salvador, 165-202. México: CESU / Plaza y Valdés, 2005.
- MANSO DE CONTRERAS, Cristóbal. *Rebelión de Tehuantepec*. México: Toledo, 1987.
- MARTÍNEZ BARACS, Andrea. *Don Guillén de Lampart, hijo de sus hazañas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- MÍNGUEZ, Víctor. *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2001.
- MORA, Juan Manuel de. *El gatuperio: formado a lo largo de cinco siglos entre mexicanos y españoles*. México: Siglo XXI, 1993.
- MOURA, Clovis. "El negro en Brasil. De la esclavitud a la marginalización cultural y social". En *Presencia africana en Sudamérica*, coordinado por Luz María Martínez Montiel, 277-331. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- NÁTER, Laura. "Imagen real e identidades híbridas en la antesala de la independencia de México". *Chronica Nova* 38 (2012): 81-90.
- Navarrete, María Cristina. *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Cali:

- Universidad del Valle, 2003.
- NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana. “De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735”. En *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, compilado por Rina Cáceres. San José: Universidad de Costa Rica, (2001), 157-174.
- NIETO SORIA, José Manuel. “La monarquía bajomedieval castellana. ¿Una realeza sagrada?”. En *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes* vol. 2, 1225-1237. Murcia: Universidad de Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1987.
- . “La realeza”. En *Orígenes de la monarquía hispánica: Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, dirigido por José Manuel Nieto Soria, 25-60. Madrid: Dykinson, 1999.
- OLIVIER, Guilhem. “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, coordinado por Óscar Mazín, 25-50. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2012.
- PALACIOS MARTÍN, Bonifacio. “Los actos de coronación y el proceso de ‘secularización’ de la monarquía catalano-aragonesa (siglos XIII-XIV)”. En *Etat et Eglise dans la genese de l’etat moderne*, editado por Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent. Madrid: Casa Velásquez, (1986), 113-127.
- PALOMERA, Esteban. *Fray Diego Valadés, o.f.m.: evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*. México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1988.
- PATCH, Robert W. “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”. *Desacatos* 13 (2003): 46-59.
- PRADOS, Luis “Martín Cortés, historia de un olvido”. En blog *El País*. Consultado el 30 de junio de 2013. <http://blogs.elpais.com/america-df/2012/09/mart%C3%ADn-cort%C3%A9s-historia-de-un-olvido.html>.
- . “Martín Cortés, historia de un olvido”. En blog *El País*. Consultado el 15 de julio de 2013. <http://blogs.elpais.com/america-df/2012/09/mart%C3%ADn-cort%C3%A9s-historia-de-un-olvido.html>.
- PRICE, Richard (ed. y pref.). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.
- QUEROL Y ROSO, Luis. *Negros y mulatos de Nueva España*. Valencia: Imprenta Hijo F. Vives Mora, 1935.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de. *Obras* vol. 1. Biblioteca de Autores

- Espanoles. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1852.
- RENÉ, Juan. *Levantamiento y principios de Yangua rey de los negros cimarrones de la Nueva España: dase cuenta de como despuso y destribuyó los oficios de su república*. Málaga: edición de autor, 1619.
- RUBIO MAÑÉ, Luis Ignacio. *El virreinato II. Expansión y defensa, parte 1*. México: Fondo de Cultura Económica / UNAM, 2005.
- RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén. *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdoba y los rebeldes de Colotlán, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011.
- . “Sobre un rebelde ‘osado y orgulloso’ y su lucha contra un cura. Autonomía indígena y desacatos en las fronteras de San Luis Colotlán en el siglo XVIII”. En *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales socioreligiosos en México, siglos XVIII y XIX. Perspectivas locales*, coordinado por Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano, 55-95. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2010.
- SARANYANA, Josep-Ignasi y Carmen-José Alejos (coords.). *Teología en América Latina. V.II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2005.
- SILVA PRADA, Natalia. “Cultura política tradicional y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos XVI al XVIII”. En *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política (siglos XVI-XX)*, coordinado por Riccardo Forte y Natalia Silva Prada. México: UAM / Juan Pablos, (2009), 89-143.
- . “‘El año de los seises’ (1666) y los rumores conspirativos de los mulatos en la ciudad de México: coronaciones, pasquines, sermones y profecías, 1608-1665”. En sitio web *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Consultado el 9 octubre 2013. <http://nuevomundo.revues.org/64277> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64277.
- . *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2007.
- . “Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones, rebeliones, profecías y pasquines de la América hispánica,

siglos XVI al XVIII”. *Chronica Nova* 38 (2012): 19-57.

———. “Monarquía legítima vs. monarquía imaginaria: una propuesta”. En blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*. Consultado el 2 de febrero de 2013. <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org/486>.

———. “Orígenes de una leyenda en el siglo XVII: redes irlandesas de comunicación y propaganda política en los casos inquisitoriales novohispanos de Guillermo Lombardo y fray Diego de la Cruz”. *Signos Históricos* 22 (2009): 8-43.

———. “Profetizando entre los indios: dos españoles contra el rey de España”. En blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*. Consultado el 14 de junio de 2012. <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org/242>.

SUÁREZ DE PERALTA, Juan. *La conjuración de Martín Cortés*. México: UNAM, 1945.

TRONCARELLI, Fabio. *La spada e la croce. Guillén Lombardo e l’Inquisizione in Messico*. Roma: Salerno editrice, 1999.

VANDERWOOD, Paul. “The Millennium and Mexican Independence: Some Interpretations”. En *The Birth of Modern Mexico, 1780-1824*, editado por Christon I. Archer, 165-186. Landham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishing, 2003.

Investigadora visitante.

Para un comentario sobre las investigaciones relativas a estos personajes, véase Natalia Silva Prada, “Cultura política tradicional y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos XVII y XVIII,” en *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política (siglos XVI-XX)*, editado por Riccardo Forte y Natalia Silva (México: UAM/ Juan Pablos, 2009), 113, nota 70.

Natalia Silva Prada, “Monarquía legítima vs. monarquía imaginaria: una propuesta”, blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*, actualizado el 2 de febrero de 2013, <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org/486>.

Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteca Juan Vicencio de Córdoba y los rebeldes de Colotlán, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011).

Este personaje ha recibido notoria atención, entre otros, de Vicente Casarrubias, Felipe Castro Gutiérrez, José Mirafuentes Galván, Raúl Enríquez Valencia, Eric Van Young y Peter Vanderwood. Véase bibliografía.

Richard Price (ed. y pref.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996), 20.

Planteé algunas dudas en Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México* (México: Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2007). En sus investigaciones, Carmagnani llamó la atención sobre la importancia de las rebeliones en la recomposición del orden perdido, pero sin alterar el tejido colonial. Véanse, por ejemplo, Marcello 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); y Marcello Carmagnani, “Un movimiento político

indio: la *rebelión* de Tehuantepec, 1660-1661”, en *Patterns of Contention in Mexican History*, editado por Jaime Rodríguez (San Diego: University of California, 1992), 17-35.

En Silva, *La política* dediqué un apartado al estudio de la expresión “viva el rey y muera el mal gobierno”. Véanse en especial las páginas 424 a 443.

Francisco de Seijas y Lobera, AGI, México, 628, s.f. Citado en Silva, *La política*, 438, nota 101.

Ésa era la idea de Serge Gruzinski, acompañada de la duda metódica que expresaba en la frase “hasta donde sabemos” (Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española* [México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988], 181).

La emisión de propuestas políticas por medio de profecías la señalo en Natalia Silva Prada, “Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones, rebeliones, profecías y pasquines de la América hispánica, siglos xv al xviii”, *Chronica Nova* 38 (2012): 19-57. También he trabajado las vidas de varios profetas en mi blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*, <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org>.

El libro pionero de Yves-Marie Bercé se titula *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs; mythes politiques populaires dans l'Europe moderne* (París: Fayard, 1990).

Gilles Lecuppre, *L'impostura política nel Medioevo* (Bari: Dedalo, 2007).

Tommaso di Carpegna Falconieri, *The Man who Believed he was King of France: A True Medieval Tale* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), 121.

Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias* (Madrid: Espasa Calpe, 1991), 61.

José Manuel Nieto Soria, “La realeza”, en *Orígenes de la monarquía hispánica: Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, dirigido por José Manuel Nieto Soria (Madrid: Dykinson, 1999), 32.

Lisón, *La imagen del rey*, 183.

Ibid., 184.

Las investigaciones sobre estos aspectos son numerosas. Queremos señalar una de ellas porque nos aclara la relación que los pueblos indios de la Nueva España tuvieron con su monarca como dispensador de privilegios. Nos señala también la presencia de los intereses políticos en el complejo proceso de configuración de las imágenes. Véase Laura Nater, “Imagen real e identidades híbridas en la antesala de la independencia de México”, *Chronica Nova* 38 (2012): 81-90.

Nieto, “La realeza”, 32.

Juan Eusebio Nierember retomó esta frase de un filósofo egipcio. Citado en David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 252.

Esta alusión se encuentra en la obra del jurista F. Salgado de Somoza, *Tractatus de regia protectione y Tractatus de suplicatione*, estudiado por Salustiano de Dios, “El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (148-1650)”, en *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, editado por Francisco José Aranda Pérez y José Damiao Rodrigues (Madrid: Sílex, 2008), 138.

Nieto, “La realeza”, 33-34.

Idem.

Bonifacio Palacios Martín, “Los actos de coronación y el proceso de ‘secularización’ de la monarquía catalano-aragonesa (siglos xiii-xiv)”, en *Etat et Eglise dans la genese de l'etat moderne*, editado por Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent (Madrid: Casa Velásquez, 1986).

“Consagración real”, *Wikipedia*, consultado el 15 de junio de 2013, http://es.wikipedia.org/wiki/Consagración_real.

José Manuel Nieto Soria, “La monarquía bajomedieval castellana ¿Una realeza sagrada?”, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes* vol. 2 (Murcia: Universidad de Murcia / Academia Alfonso X el

Sabio, 1987), 1230.

Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos (coords.), *Teología en América Latina. VII/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)*(Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2005), 900.

Saranyana, *Teología*, 900.

Idem.

Palacios, *Los actos*, 113 y siguientes.

Pedro Bracamonte Sosa, *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil* (México: Miguel Ángel Porrúa / CIESAS / Instituto de Cultura de Yucatán, 2004), 126.

“Un rey para Tlaxcala y todo el reino”, fols. 1r-2r, en *Biblioteca Digital Mexicana*, procedente del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, consultado el 17 de noviembre de 2014, http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=71#.VGpjpg_nF9qI.

Daniel Dehouve, “Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Oscar Mazín (México: Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2012), 52.

Idem.

Sollange Alberro, “Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la Nueva España y del Perú”, en *ibid.*, 291.

Víctor Mínguez, *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica*(Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2001), 112.

Guilhem Olivier, “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, coordinado por Oscar Mazín (México: Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2012), 25-50.

Bernardo García Martínez, “Representaciones del poder en los pueblos de indios”, en *ibid.*, 406.

García, “Representaciones”, 410.

León el Africano, *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran. Año 1550*, traducción y edición crítica de Luciano Rubio (Madrid: Hijos de Muley-Rubio, 1999), 3, 9, 30.

Nina S. de Friedmann, “Presencia africana en Colombia”, en *Presencia africana en Sudamérica*, coordinado por Luz María Martínez Montiel (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 63.

Las provincias del reino Congo eran Mpemba, Soyo, Mbamba, Mbata, Nsunchi, Mpango.

Ch. Didier Gondola, *The History of Kongo*(Westport, CT: Greenwood Press, 2002).

Concertación/s frères des hommes-Europa, *África también tiene una historia* (Barcelona: Icaria, 1998), 14.

Ibid., 15.

Esta cita es parte del título de la obra del criollo Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista [...]*, publicado por primera vez en 1878.

Luis Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato II. Expansión y defensa*, parte 1 (México: Fondo de Cultura Económica / UNAM, 2005), 4.

Luis Prados, “Martín Cortés, historia de un olvido”, en blog *El País*, consultado el 30 de junio de 2013, <http://blogs.elpais.com/america-df/2012/09/mart%C3%ADn-cort%C3%A9s-historia-de-un-olvido.html>.

El autor se llamaba Gregorio Torres Quintero y lo cita Juan Manuel de Mora, *El gatuperio: formado a lo largo de cinco siglos entre mexicanos y españoles*(México: Siglo XXI, 1993), 55.

Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras*vol.1, Biblioteca de Autores Españoles (Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1852), 160.

Juan Suárez de Peralta, *La conjuración de Martín Cortés*(México: UNAM, 1945), 12.

Esteban Palomera, *Fray Diego Valadés, o.f.m.: evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra* (México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1988), 121.

Ibid., 122.

Ibid.

Suárez, *La conjuración*, 16.

Ibid.

Ibid., 17.

Ibid.

Rubio, *El virreinato*, 17-20.

Clovis Moura, “El negro en Brasil. De la esclavitud a la marginalización cultural y social”, en *Presencia africana en Sudamérica*, coordinado por Luz María Martínez Montiel (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 290.

Para profundizar en este tema, véase Natalia Silva Prada, “‘El año de los seises’ (1666) y los rumores conspirativos de los mulatos en la ciudad de México: coronaciones, pasquines, sermones y profecías, 1608-1665”, en blog *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 9 de octubre de 2013, <http://nuevomundo.revues.org/64277>.

El dato proviene de una relación del virrey al rey en diciembre de 1537 (David Davidson, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, *The Hispanic American Historical Review* 46-3 [1966]: 243).

AGI, México 73, r. 1, n. 4, fol. 3.

Ibid., fol. 2.

Ibid.

Ibid., fol. 3.

Luis Querol y Roso, *Negros y mulatos de Nueva España* (Valencia: Imprenta Hijo F. Vives Mora, 1935), 35.

AGN, Inquisición, vol. 1508, exp. 3, fol. 19v.

Ibid., fol. 42v.

En los expedientes AGI, México, 40, N. 10, ii. 41 y ss.; y AGN, Inquisición, vol. 1508, exp. 3, fols. 42r-52r.

Elizabeth Kiddy, “Who is the King of Congo? A New Look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil”, en *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, editado por Linda Marinda Heywood (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press 2002), 153-182.

Juan Laurencio, *Campaña contra Yanga en 1608*, prólogo de Leonardo Pasquel (México: Citlaltépetl, 1974), 9.

Juan René, *Levantamiento y principios de Yangua rey de los negros cimarrones de la Nueva España* (Málaga: edición de autor, 1619), 1.

Laurencio, *Campaña*, 9.

María Cristina Navarrete, *Cimarrones y palenques en el siglo XVII* (Cali: Universidad del Valle, 2003), 69.

Las fechas dadas entre paréntesis corresponden al periodo del cimarronaje.

Price, *Maroon*, 188.

Laurencio, *Campaña*, 21.

Ibid., 25

Uno de los autores que comenta esto es David Davidson, “Negro Slave Control”, en Price, *Maroon*, 94.

Laurencio, *Campaña*, 32.

Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, prólogo, traducción y notas de

Francisca Perujo (México: UNAM, 1976), 246.

Jane G. Landers, "Cimarron and Citizen. African Ethnicity, Corporate Identity and the Evolution of Free Blacks Towns in the Spanish Circum-Caribbean", en *Slaves, Subjects and Subversives. Blacks in Colonial Latin America*, editado por Jane G. Landers y Barry M. Robinson (Albuquerque: University of New Mexico, 2006), 132. Un estudio detallado del destino del pueblo de Yanga y de otros pueblos negros puede consultarse también en Adriana Naveda Chávez-Hita, "De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735", en *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, compilado por Rina Cáceres (San José: Universidad de Costa Rica, 2001).

En Nueva Granada se estableció un pacto similar con los cimarrones de los palenques de la Sierra de María, cerca de Cartagena de Indias, el cual llevó a la fundación de San Basilio del Palenque entre 1713 y 1714, proceso mucho más largo y doloroso que el de Yanga y quizá vinculado a la historia previa de los cimarrones de Domingo Biohó, tema aún en debate.

Véase la importante discusión en Mary Helms, "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function", *American Ethnologist* 13-3 (1986): 506-523.

AGS, Secretaría de Guerra, leg. 6949, exp. 5, citado en Claudia García, "Ambivalencia de las representaciones coloniales: líderes indios y zambos en la costa de Mosquitos a fines del siglo XVIII", *Revista de Indias* 67-241 (2007): 676.

Biblioteca Nacional de Madrid, papeles varios de América Central, leg. 17619, exp. 11 y exp. 92, en García, "Ambivalencia", 674.

García, "Ambivalencia", 673-679.

Mary Helms, "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function", *American Ethnologist* 13/3 (1986): 506-523, versión pdf en línea, consultada el 9 de octubre de 2013, http://libres.uncg.edu/ir/uncg/f/M_Helms_Kings_1986.pdf.

AGS, SGU, leg. 6950, exp. 6, fol. 6r.

"A las siete de la mañana nos embarcamos en las citadas canoas y dentro de las lagunas continuamos nuestro viaje llegando a Corsecary, pueblo del capitán Bila, a las tres de la tarde: aquí hallamos algunos mosquitos de la parcialidad de Jorge, los que informaron a Steven que Alparis había enviado un recado muy injurioso a su hermano Jorge, amenazándole de que quería matarle; pero que el último estaba resuelto a no moverse hasta vernos (a la comisión de españoles)" (*ibid.*). También se supo que un inglés, Robert Hogdson, quien apoyaba a los españoles, había injuriado al rey George diciéndole a su hermano que "Jorge era un perro mulato que se había portado muy mal con él [...] y que no era rey de Mosquitos, pues el que debía ser legítimo rey era aquel (señalando a Alparis que se hallaba presente) que él lo había nombrado" (*ibid.*).

García, "Ambivalencia", 682.

Ibid., 683.

Ibid., 686.

Ibid., 689.

Ibid.

Testimonio del capitán Felipe Méndez Ortiz, quien vivía en la misma casa de Lamport en un aposento. Lo relata don Francisco Gómez de Sandoval, otro vecino (AHN, Inquisición, 1731, exp. 53, fol. 3v).

Ibid., fol. 5r, i.177.

Ibid., fol. 7r, i.181.

ITESM, Biblioteca Cervantina, Colección Conway, fol. 46r.

Ibid., fol., 41r.

Ibid., fol. 42v. Sobre los orígenes nobles de William Lamport, existen algunas evidencias que

presento en Natalia Silva Prada, “Orígenes de una leyenda en el siglo XVII: redes irlandesas de comunicación y propaganda política en los casos inquisitoriales novohispanos de Guillermo Lombardo y fray Diego de la Cruz”, *Signos Históricos*²² (2009): 8-43. Sus padres oficiales eran Richard Lamport y Aldonsa Sutton, primera esposa del barón, de quien enviudó la condesa de Ross. En Madrid, él tuvo contacto con otro barón a quien llamaba ‘primo’ y quien fue líder de un plan de rebelión de los nobles irlandeses contra Inglaterra.

ITESM, Biblioteca Cervantina, Colección Conway, fol. 44v.

Ibid.

Ibid.

Ibid., fol. 45v.

Ibid.

AHN, leg. 1731, exp. 53, n. 24, fol. 38. Este dato lo cita Andrea Martínez Baracs, *Don Guillén de Lamport, hijo de sus hazañas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 54. La relación con el pueblo de Yanga la había mencionado antes Fabio Troncarelli, *La spada e la croce. Guillén Lombardo e l'Inquisizione in Messico* (Roma: Salerno, 1999), 8.

Documento de su proceso de beatificación citado por Troncarelli, *La spada*, 247-249.

Ibid., 241-242.

Ibid., 171.

Cristóbal Manso de Contreras, *Rebelión de Tehuantepec* (México: Toledo, 1987), 20. Titulado originalmente como *Relación cierta y verdadera de lo que sucedió y ha sucedido en esta villa de Guadalcázar* [...].

AGI, México, 41, n. 43. Documentos varios sobre la prisión y soltura de don Marcos de Figueroa, 1665.

Laura Machuca, “‘Como la sal en el agua’: La decadencia del cacicazgo de Tehuantepec (siglos xvial xviii)”, en *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, coordinado por Margarita Menegus y Roberto Salvador (México: UNAM/ Plaza y Valdés, 2005), 182.

AGI, México, 41, n. 44, fol.1, i.5.

Vicente Casarrubias, *Rebeliones indígenas en la Nueva España* (Guatemala: Biblioteca de Cultura Popular, 1951), 90.

Bracamonte, *La encarnación*, 17.

Según Alfredo López Austin los hombres-dioses obtenían la fuerza divina poniéndose en contacto con el atavío del dios. Algunos seres deificados aparecían vestidos con el ropaje de númenes femeninos (Bracamonte, *La encarnación*, 119).

Bracamonte, *La encarnación*, 121.

Robert W. Patch, “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, *Desacatos*¹³ (2003): 50.

AGI, México, 3050, fol. 153, citado en Patch, “La rebelión”, 50.

AGI, México 3050, fol. 197r-198v, citado en Bracamonte, *La encarnación*, 79.

AGI, México 3050, fol. 245v-246r, en *ibid.*, 80.

Ésta es una referencia que proporciona Casarrubias; sin embargo, Patch afirma que en el juicio criminal levantado para procesar a los sublevados nunca aparece esta información, aunque hay una referencia transversal a su asistencia al conven

Bracamonte, *La profecía*, 76.

Ibid., 78.

Ibid., 93.

Ibid., 23.

Ibid., 126.

Ibid.

Ibid., 121.

AGI, Mexico, 3050, carta firmada por autoridades presentes y pasadas del cabildo, f. 204r y 204v, citado en *ibid.*, 85.

AGI, México, 3050, fol. 182v, en *ibid.*, 126.

Gruzinski, *El poder*, 187.

Ibid., 182.

El arzobispo de México en ese momento era Manuel Rubio y Salinas, quien dio inicio al proceso de secularización de las parroquias indias.

Gruzinski, *El poder*, 185.

Ibid., 187.

Ibid., 146-150; 168-169. Broda y Maldonado dicen que la escultura la confeccionó el propio Antonio Pérez, quien era un fraile franciscano, lo cual es un error. La escultura tenía rostro varonil, pechos de mujer descubiertos y una jarrita con sangre de doncella (Johanna Broda y Druzo Maldonado, "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda (México: El Colegio Mexiquense / UNAM, 1997), 220.

Gruzinski, *El poder*, 162.

Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 170.

José de Galvez, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*, editado por Felipe Castro Gutiérrez (México: UNAM, 1990), 71. Castro no está de acuerdo en que Pedro de Soria tuviera pretensiones monárquicas, pero la frase citada tiene implicaciones de tipo monarquista y así fue interpretado por sus seguidores y por las propias autoridades españolas.

Castro, *Nueva ley*, 170.

Ibid., 172.

Ibid.

Joseph Joaquín Granados y Gálvez, *Tardes americanas: gobierno gentil y católico: breve y particular noticia de toda la historia indiana: sucesos, casos notables, y cosas ignoradas, desde la entrada de la gran nación tulteca á esta tierra de Anahuac, hasta los presentes tiempos. Trabajadas por un Indio, y un español* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1778), 445. Los tumultos de 1766 y 1767 han sido analizados de manera exhaustiva por Felipe Castro Gutiérrez. Las fuentes que él estudió me han sido de extrema utilidad para recuperar los aspectos específicos sobre las monarquías indianas. Además del importante aporte de sus libros, me señaló el recurso a *Tardes americanas*.

Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2003), 72

Una narración de este caso y una comparación con Pedro Bohorques la presento en la entrada del 14 de junio de 2012, "Profetizando entre los indios: dos españoles contra el rey de España", del blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*. <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org/242>.

Castro, *Nueva ley*, 134.

Herrejón, *Del sermón*, 71.

Granados y Gálvez, *Tardes americanas*, 451.

Castro, *Nueva Ley*, 244; Herrejón, *Del sermón*, 72.

Castro, *Nueva Ley*, 123.

Ibid., 365.

Gálvez, *Informe*, 24-25.

Ibid.

Iracema Enríquez Reyes, *Un rey para los indígenas de Sinaloa. La sedición de Joseph Carlos Rubalcaba en la provincia de Copala, 1771*(Culiacán: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Sinaloa, 1999), 13.

Enríquez, *Un rey*, 13.

Ibid., 16.

El Quinto adujo ponérselo porque coincidía con su nombre.

Según Mirafuentes y Castro, este pueblo no existía. La única referencia a una Santa Lucía cerca de Tlaxcala es una hacienda pulquera y el nombre antiguo del actual Monterrey que se llamaba Santa Lucía, en donde existía la iglesia de San Esteban de la Nueva Tlaxcala (Elizabeth Butzer, Karl L. Butzer, Carlos Eduardo Córdoba y Jerónimo Valdés Garza, *Historia social de una comunidad tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N.L.), 1686-1820*(Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 2001), 29.

Enríquez, *Un rey*, 53.

Felipe Castro Gutiérrez y José Mirafuentes Galván, “El príncipe tlaxcalteca: temas y contenido en la ideología de la insurgencia popular”, en *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memorias del 4 y 5 simposios internacionales de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala, octubre de 1988, octubre de 1989*(Tlaxcala / México: Gobierno del Estado de Tlaxcala / Instituto Tlaxcalteca de Cultura / Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Iberoamericana, 1991), 205.

Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 205.

Ibid.

Enríquez, *Un rey*, 18.

Ibid., 56.

Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 205.

Enríquez, *Un rey*, 17.

Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 207.

Ibid.

Ibid., 208.

BDM, “Un rey para Tlaxcala...”, fol. 1r.

Ibid., fol. 1v.

Ibid.

Esta imagen fue publicada antes por Jaime Cuadriello en *Las glorias de la república de Tlaxcala*. Pensamos que el pie de la imagen puede dar lugar a confusiones en tanto que se titula “Jeroglíficos del rey Mariano (o la coronación de un rey chichimeca)”. Aunque puede que exista alguna conexión entre estos pretendientes al reino de Tlaxcala, es muy arriesgado dar la apariencia de que se trata de la misma persona. Quizá Pedro Vicente Ormiga sea otra persona diferente a la que encarnó o encarnaron al indio Mariano 21 y 22 años después.

Cuadriello, *Las glorias*, 427.

Este caso lo ha estudiado de manera exhaustiva Carlos Rubén Ruiz Medrano en el libro que mencionamos en la introducción y en su artículo “Sobre un rebelde ‘osado y orgulloso’ y su lucha contra un cura. Autonomía indígena y desacatos en las fronteras de San Luis Colotlán en el siglo XVIII”, en *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales socioreligiosos en México, siglos XVIII y XIX. Perspectivas locales*, coordinado por Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano(San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2010), 55-95.

Ruiz, “Sobre un rebelde”, 63.

Ibid., 61.

Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 205. El subrayado es mío.

Felipe Castro Gutiérrez, “La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)”, *Estudios de historia novohispana*10 (1991): 365.

Castro, “La rebelión”, 363.

Ibid., 366.

Paul Vanderwood, “The Millennium and Mexican Independence: Some Interpretations”, en *The Birth of Modern Mexico, 1780-1824*, editado por Christon I. Archer (Landham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishing, 2003), 169.

BDM, “Un rey para Tlaxcala...”, fol. 1v.

AGN, Criminal, v. 326, cuaderno 1, fol. 16, citado en Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 206.

Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 206.

Ibid., 207.

Raúl Enríquez Valencia, “Línea de investigación. Antropología del pensamiento occidental en la Nueva España”, en *Congreso internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*, consultado el 14 de noviembre de 2013. http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/92/08/PDF/AT2_Enriquez.pdf, 106.

García, “Representaciones”, 410.

ransliteración de sus frases en ITESM, Biblioteca Cervantina, Colección Conway, fol. 41r.

Enríquez, *Un rey*, 29.

Ibid., 22.

Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 31.

* Investigadora visitante.

¹ Para un comentario sobre las investigaciones relativas a estos personajes, veáse Natalia Silva Prada, “Cultura política tradicional y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos XVI al XVIII,” en *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política (siglos XVI-XX)*, editado por Riccardo Forte y Natalia Silva (México: UAM / Juan Pablos, 2009), 113, nota 70.

² Natalia Silva Prada, “Monarquía legítima vs. monarquía imaginaria: una propuesta”, blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*, actualizado el 2 de febrero de 2013, <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org/486>.

³ Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdoba y los rebeldes de Colotlán, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011).

⁴ Este personaje ha recibido notoria atención, entre otros, de Vicente Casarrubias, Felipe Castro Gutiérrez, José Mirafuentes Galván, Raúl Enríquez Valencia, Eric Van Young y Peter Vanderwood. Véase bibliografía.

⁵ Richard Price (ed. y pref.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996), 20.

⁶ Planteé algunas dudas en Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México* (México: Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2007). En sus investigaciones, Carmagnani llamó la atención sobre la importancia de las rebeliones en la recomposición del orden perdido, pero sin alterar el tejido colonial. Véanse, por ejemplo, Marcello 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); y Marcello Carmagnani, “Un movimiento político indio: la rebelión de Tehuantepec, 1660-1661”, en *Patterns of Contention in Mexican History*, editado por Jaime Rodríguez (San Diego: University of California, 1992), 17-35.

⁷ En Silva, *La política* dediqué un apartado al estudio de la expresión “viva el rey y muera el mal gobierno”. Véanse en especial las páginas 424 a 443.

⁸ Francisco de Seijas y Lobera, AGI, México, 628, s.f. Citado en Silva, *La política*, 438, nota 101.

⁹ Ésa era la idea de Serge Gruzinski, acompañada de la duda metódica que expresaba en la frase “hasta donde sabemos” (Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española* [México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988], 181).

¹⁰ La emisión de propuestas políticas por medio de profecías la señalo en Natalia Silva Prada, “Los sueños de expulsión o extinción de los españoles en conspiraciones, rebeliones, profecías y pasquines de la América hispánica, siglos XVI al XVIII”, *Chronica Nova* 38 (2012): 19-57. También he trabajado las vidas de varios profetas en mi blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*, <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org>.

¹¹ El libro pionero de Yves-Marie Bercé se titula *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs; mythes politiques populaires dans l'Europe moderne* (París: Fayard, 1990).

¹² Gilles Lecuppre, *L'impostura política nel Medioevo* (Bari: Dedalo, 2007).

¹³ Tommaso di Carpegna Falconieri, *The Man who Believed he was King of France: A True Medieval Tale* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), 121.

¹⁴ Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias* (Madrid: Espasa Calpe, 1991), 61.

¹⁵ José Manuel Nieto Soria, “La realeza”, en *Orígenes de la monarquía hispánica: Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, dirigido por José Manuel Nieto Soria (Madrid: Dykinson, 1999), 32.

¹⁶ Lisón, *La imagen del rey*, 183.

¹⁷ *Ibid.*, 184.

¹⁸ Las investigaciones sobre estos aspectos son numerosas. Queremos señalar una de ellas porque nos aclara la relación que los pueblos indios de la Nueva España tuvieron con su monarca como dispensador de privilegios. Nos señala también la presencia de los intereses políticos en el complejo proceso de configuración de las imágenes. Véase Laura Nater, “Imagen real e identidades híbridas en la antesala de la independencia de México”, *Chronica Nova* 38 (2012): 81-90.

¹⁹ Nieto, “La realeza”, 32.

²⁰ Juan Eusebio Nierember retomó esta frase de un filósofo egipcio. Citado en David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 252.

²¹ Esta alusión se encuentra en la obra del jurista F. Salgado de Somoza, *Tractatus de regia protectione y Tractatus de suplicatione*, estudiado por Salustiano de Dios, “El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (148-1650)”, en *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, editado por Francisco José Aranda Pérez y José Damiao Rodrigues (Madrid: Sílex, 2008), 138.

²² Nieto, “La realeza”, 33-34.

²³ *Idem.*

²⁴ Bonifacio Palacios Martín, “Los actos de coronación y el proceso de ‘secularización’ de la monarquía catalano-aragonesa (siglos XIII-XIV)”, en *Etat et Eglise dans la genese de l'etat moderne*, editado por Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent (Madrid: Casa Velásquez, 1986).

²⁵ “Consagración real”, *Wikipedia*, consultado el 15 de junio de 2013, http://es.wikipedia.org/wiki/Consagración_real.

²⁶ José Manuel Nieto Soria, “La monarquía bajomedieval castellana ¿Una realeza sagrada?”, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes* vol. 2 (Murcia: Universidad de Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1987), 1230.

²⁷ Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos (coords.), *Teología en América Latina. V.III/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la independencia (1665-1810)* (Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2005), 900.

²⁸ Saranyana, *Teología*, 900.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Palacios, *Los actos*, 113 y siguientes.

³¹ Pedro Bracamonte Sosa, *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil* (México: Miguel Ángel Porrúa / CIESAS / Instituto de Cultura de Yucatán, 2004), 126.

³² “Un rey para Tlaxcala y todo el reino”, fols. 1r-2r, en *Biblioteca Digital Mexicana*, procedente del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, consultado el 17 de noviembre de 2014, http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=71#.VGpjj_nF9qI.

³³ Daniel Dehouve, “Rey y reo. Los dos rostros del soberano mesoamericano”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Oscar Mazín (México: Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2012), 52.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Sollange Alberro, “Reyes y monarquía en las fiestas virreinales de la Nueva España y del Perú”, en *ibid.*, 291.

³⁶ Víctor Mínguez, *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica* (Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2001), 112.

³⁷ Guilhem Olivier, “Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, coordinado por Oscar Mazín (México: Centro de Estudios Históricos / El Colegio de México, 2012), 25-50.

³⁸ Bernardo García Martínez, “Representaciones del poder en los pueblos de indios”, en *ibid.*, 406.

³⁹ García, “Representaciones”, 410.

⁴⁰ León el Africano, *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran. Año 1550*, traducción y edición crítica de Luciano Rubio (Madrid: Hijos de Muley-Rubio, 1999), 3, 9, 30.

⁴¹ Nina S. de Friedmann, “Presencia africana en Colombia”, en *Presencia africana en Sudamérica*, coordinado por Luz María Martínez Montiel (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 63.

⁴² Las provincias del reino Congo eran Mpemba, Soyo, Mbamba, Mbata, Nsunchi, Mpango.

⁴³ Ch. Didier Gondola, *The History of Kongo* (Westport, CT: Greenwood Press, 2002).

⁴⁴ Concertación/s frères des hommes-Europa, *África también tiene una historia* (Barcelona: Icaria, 1998), 14.

⁴⁵ *Ibid.*, 15.

⁴⁶ Esta cita es parte del título de la obra del criollo Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista [...]*, publicado por primera vez en 1878.

⁴⁷ Luis Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato II. Expansión y defensa*, parte 1 (México: Fondo de Cultura Económica / UNAM, 2005), 4.

⁴⁸ Luis Prados, “Martín Cortés, historia de un olvido”, en blog *El País*, consultado el 30 de junio de 2013, <http://blogs.elpais.com/america-df/2012/09/mart%C3%ADn-cort%C3%A9s-historia-de-un-olvido.html>.

⁴⁹ El autor se llamaba Gregorio Torres Quintero y lo cita Juan Manuel de Mora, *El gatuperio: formado a lo largo de cinco siglos entre mexicanos y españoles* (México: Siglo XXI, 1993), 55.

⁵⁰ Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras* vol. 1, Biblioteca de Autores Españoles (Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1852), 160.

⁵¹ Juan Suárez de Peralta, *La conjuración de Martín Cortés* (México: UNAM, 1945), 12.

⁵² Esteban Palomera, *Fray Diego Valadés, o.f.m.: evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra* (México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1988),

121.

⁵³ *Ibid.*, 122.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Suárez, *La conjuración*, 16.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 17.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Rubio, *El virreinato*, 17-20.

⁶⁰ Clovis Moura, “El negro en Brasil. De la esclavitud a la marginalización cultural y social”, en *Presencia africana en Sudamérica*, coordinado por Luz María Martínez Montiel (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), 290.

⁶¹ Para profundizar en este tema, véase Natalia Silva Prada, “‘El año de los seises’ (1666) y los rumores conspirativos de los mulatos en la ciudad de México: coronaciones, pasquines, sermones y profecías, 1608-1665”, en blog *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 9 de octubre de 2013, <http://nuevomundo.revues.org/64277>.

⁶² El dato proviene de una relación del virrey al rey en diciembre de 1537 (David Davidson, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, *The Hispanic American Historical Review* 46-3 [1966]: 243).

⁶³ AGI, México 73, r. 1, n. 4, fol. 3.

⁶⁴ *Ibid.*, fol. 2.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, fol. 3.

⁶⁷ Luis Querol y Roso, *Negros y mulatos de Nueva España* (Valencia: Imprenta Hijo F. Vives Mora, 1935), 35.

⁶⁸ AGN, Inquisición, vol. 1508, exp. 3, fol. 19v.

⁶⁹ *Ibid.*, fol. 42v.

⁷⁰ En los expedientes AGI, México, 40, N. 10, ii. 41 y ss.; y AGN, Inquisición, vol. 1508, exp. 3, fols. 42r-52r.

⁷¹ Elizabeth Kiddy, “Who is the King of Congo? A New Look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil”, en *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, editado por Linda Marinda Heywood (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press 2002), 153-182.

⁷² Juan Laurencio, *Campaña contra Yanga en 1608*, prólogo de Leonardo Pasquel (México: Citlaltépetl, 1974), 9.

⁷³ Juan René, *Levantamiento y principios de Yangua rey de los negros cimarrones de la Nueva España* (Málaga: edición de autor, 1619), 1.

⁷⁴ Laurencio, *Campaña*, 9.

⁷⁵ María Cristina Navarrete, *Cimarrones y palenques en el siglo XVII* (Cali: Universidad del Valle, 2003), 69.

⁷⁶ Las fechas dadas entre paréntesis corresponden al periodo del cimarronaje.

⁷⁷ Price, *Maroon*, 188.

⁷⁸ Laurencio, *Campaña*, 21.

⁷⁹ *Ibid.*, 25

⁸⁰ Uno de los autores que comenta esto es David Davidson, “Negro Slave Control”, en Price, *Maroon*, 94.

⁸¹ Laurencio, *Campaña*, 32.

⁸² Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, prólogo, traducción y notas de Francisca Perujo (México: UNAM, 1976), 246.

⁸³ Jane G. Landers, "Cimarron and Citizen. African Ethnicity, Corporate Identity and the Evolution of Free Blacks Towns in the Spanish Circum-Caribbean", en *Slaves, Subjects and Subversives. Blacks in Colonial Latin America*, editado por Jane G. Landers y Barry M. Robinson (Albuquerque: University of New Mexico, 2006), 132. Un estudio detallado del destino del pueblo de Yanga y de otros pueblos negros puede consultarse también en Adriana Naveda Chávez-Hita, "De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735", en *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, compilado por Rina Cáceres (San José: Universidad de Costa Rica, 2001).

⁸⁴ En Nueva Granada se estableció un pacto similar con los cimarrones de los palenques de la Sierra de María, cerca de Cartagena de Indias, el cual llevó a la fundación de San Basilio del Palenque entre 1713 y 1714, proceso mucho más largo y doloroso que el de Yanga y quizá vinculado a la historia previa de los cimarrones de Domingo Biohó, tema aún en debate.

⁸⁵ Véase la importante discusión en Mary Helms, "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function", *American Ethnologist* 13-3 (1986): 506-523.

⁸⁶ AGS, Secretaría de Guerra, leg. 6949, exp. 5, citado en Claudia García, "Ambivalencia de las representaciones coloniales: líderes indios y zambos en la costa de Mosquitos a fines del siglo XVIII", *Revista de Indias* 67-241 (2007): 676.

⁸⁷ Biblioteca Nacional de Madrid, papeles varios de América Central, leg. 17619, exp. 11 y exp. 92, en García, "Ambivalencia", 674.

⁸⁸ García, "Ambivalencia", 673-679.

⁸⁹ Mary Helms, "Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function", *American Ethnologist* 13/3 (1986): 506-523, versión pdf en línea, consultada el 9 de octubre de 2013, http://libres.uncg.edu/ir/uncg/f/M_Helms_Kings_1986.pdf.

⁹⁰ AGS, SGU, leg. 6950, exp. 6, fol. 6r.

⁹¹ "A las siete de la mañana nos embarcamos en las citadas canoas y dentro de las lagunas continuamos nuestro viaje llegando a Corsecary, pueblo del capitán Bila, a las tres de la tarde: aquí hallamos algunos mosquitos de la parcialidad de Jorge, los que informaron a Steven que Alparis había enviado un recado muy injurioso a su hermano Jorge, amenazándole de que quería matarle; pero que el último estaba resuelto a no moverse hasta vernos (a la comisión de españoles)" (*ibid.*). También se supo que un inglés, Robert Hodgson, quien apoyaba a los españoles, había injuriado al rey George diciéndole a su hermano que "Jorge era un perro mulato que se había portado muy mal con él [...] y que no era rey de Mosquitos, pues el que debía ser legítimo rey era aquel (señalando a Alparis que se hallaba presente) que él lo había nombrado" (*ibid.*).

⁹² García, "Ambivalencia", 682.

⁹³ *Ibid.*, 683.

⁹⁴ *Ibid.*, 686.

⁹⁵ *Ibid.*, 689.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Testimonio del capitán Felipe Méndez Ortiz, quien vivía en la misma casa de Lamport en un aposento. Lo relata don Francisco Gómez de Sandoval, otro vecino (AHN, Inquisición, 1731, exp. 53, fol. 3v).

⁹⁸ *Ibid.*, fol. 5r, i.177.

⁹⁹ *Ibid.*, fol. 7r, i.181.

¹⁰⁰ ITESM, Biblioteca Cervantina, Colección Conway, fol. 46r.

¹⁰¹ *Ibid.*, fol., 41r.

¹⁰² *Ibid.*, fol. 42v. Sobre los orígenes nobles de William Lamport, existen algunas evidencias que presento en Natalia Silva Prada, “Orígenes de una leyenda en el siglo XVII: redes irlandesas de comunicación y propaganda política en los casos inquisitoriales novohispanos de Guillermo Lombardo y fray Diego de la Cruz”, *Signos Históricos* 22 (2009): 8-43. Sus padres oficiales eran Richard Lamport y Aldonsa Sutton, primera esposa del barón, de quien enviudó la condesa de Ross. En Madrid, él tuvo contacto con otro barón a quien llamaba ‘primo’ y quien fue líder de un plan de rebelión de los nobles irlandeses contra Inglaterra.

¹⁰³ ITESM, Biblioteca Cervantina, Colección Conway, fol. 44v.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, fol. 45v.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ AHN, leg. 1731, exp. 53, n. 24, fol. 38. Este dato lo cita Andrea Martínez Baracs, *Don Guillén de Lampart, hijo de sus hazañas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 54. La relación con el pueblo de Yanga la había mencionado antes Fabio Troncarelli, *La spada e la croce. Guillén Lombardo e l'Inquisizione in Messico* (Roma: Salerno, 1999), 8.

¹⁰⁹ Documento de su proceso de beatificación citado por Troncarelli, *La spada*, 247-249.

¹¹⁰ *Ibid.*, 241-242.

¹¹¹ *Ibid.*, 171.

¹¹² Cristóbal Manso de Contreras, *Rebelión de Tehuantepec* (México: Toledo, 1987), 20. Titulado originalmente como *Relación cierta y verdadera de lo que sucedió y ha sucedido en esta villa de Guadalcázar* [...].

¹¹³ AGI, México, 41, n. 43. Documentos varios sobre la prisión y soltura de don Marcos de Figueroa, 1665.

¹¹⁴ Laura Machuca, “‘Como la sal en el agua’: La decadencia del cacicazgo de Tehuantepec (siglos xvi al xviii)”, en *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, coordinado por Margarita Menegus y Roberto Salvador (México: UNAM / Plaza y Valdés, 2005), 182.

¹¹⁵ AGI, México, 41, n. 44, fol.1, i.5.

¹¹⁶ Vicente Casarrubias, *Rebeliones indígenas en la Nueva España* (Guatemala: Biblioteca de Cultura Popular, 1951), 90.

¹¹⁷ Bracamonte, *La encarnación*, 17.

¹¹⁸ Según Alfredo López Austin los hombres-dioses obtenían la fuerza divina poniéndose en contacto con el atavío del dios. Algunos seres deificados aparecían vestidos con el ropaje de númenes femeninos (Bracamonte, *La encarnación*, 119).

¹¹⁹ Bracamonte, *La encarnación*, 121.

¹²⁰ Robert W. Patch, “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación”, *Desacatos* 13 (2003): 50.

¹²¹ AGI, México, 3050, fol. 153, citado en Patch, “La rebelión”, 50.

¹²² AGI, México 3050, fol. 197r-198v, citado en Bracamonte, *La encarnación*, 79.

¹²³ AGI, México 3050, fol. 245v-246r, en *ibid.*, 80.

¹²⁴ Ésta es una referencia que proporciona Casarrubias; sin embargo, Patch afirma que en el juicio criminal levantado para procesar a los sublevados nunca aparece esta información, aunque hay una referencia transversal a su asistencia al convento.

¹²⁵ Bracamonte, *La profecía*, 76.

¹²⁶ *Ibid.*, 78.

¹²⁷ *Ibid.*, 93.

¹²⁸ *Ibid.*, 23.

¹²⁹ *Ibid.*, 126.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, 121.

¹³² AGI, Mexico, 3050, carta firmada por autoridades presentes y pasadas del cabildo, f. 204r y 204v, citado en *ibid.*, 85.

¹³³ AGI, México, 3050, fol. 182v, en *ibid.*, 126.

¹³⁴ Gruzinski, *El poder*, 187.

¹³⁵ *Ibid.*, 182.

¹³⁶ El arzobispo de México en ese momento era Manuel Rubio y Salinas, quien dio inicio al proceso de secularización de las parroquias indias.

¹³⁷ Gruzinski, *El poder*, 185.

¹³⁸ *Ibid.*, 187.

¹³⁹ *Ibid.*, 146-150; 168-169. Broda y Maldonado dicen que la escultura la confeccionó el propio Antonio Pérez, quien era un fraile franciscano, lo cual es un error. La escultura tenía rostro varonil, pechos de mujer descubiertos y una jarrita con sangre de doncella (Johanna Broda y Druzo Maldonado, "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda (México: El Colegio Mexiquense / UNAM, 1997), 220.

¹⁴⁰ Gruzinski, *El poder*, 162.

¹⁴¹ Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 170.

¹⁴² José de Galvez, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*, editado por Felipe Castro Gutiérrez (México: UNAM, 1990), 71. Castro no está de acuerdo en que Pedro de Soria tuviera pretensiones monárquicas, pero la frase citada tiene implicaciones de tipo monarquista y así fue interpretado por sus seguidores y por las propias autoridades españolas.

¹⁴³ Castro, *Nueva ley*, 170.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 172.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Joseph Joaquín Granados y Gálvez, *Tardes americanas: gobierno gentil y catolico: breve y particular noticia de toda la historia indiana: sucesos, casos notables, y cosas ignoradas, desde la entrada de la gran nación tulteca á esta tierra de Anahuac, hasta los presentes tiempos. Trabajadas por un Indio, y un español* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1778), 445. Los tumultos de 1766 y 1767 han sido analizados de manera exhaustiva por Felipe Castro Gutiérrez. Las fuentes que él estudió me han sido de extrema utilidad para recuperar los aspectos específicos sobre las monarquías indianas. Además del importante aporte de sus libros, me señaló el recurso a *Tardes americanas*.

¹⁴⁷ Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2003), 72.

¹⁴⁸ Una narración de este caso y una comparación con Pedro Bohorques la presento en la entrada del 14 de junio de 2012, "Profetizando entre los indios: dos españoles contra el rey de España", del blog *Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo*. <http://losreinosdelasindias.hypotheses.org/242>.

¹⁴⁹ Castro, *Nueva ley*, 134.

¹⁵⁰ Herrejón, *Del sermón*, 71.

¹⁵¹ Granados y Gálvez, *Tardes americanas*, 451.

¹⁵² Castro, *Nueva Ley*, 244; Herrejón, *Del sermón*, 72.

¹⁵³ Castro, *Nueva Ley*, 123.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 365.

¹⁵⁵ Gálvez, *Informe*, 24-25.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Iracema Enríquez Reyes, *Un rey para los indígenas de Sinaloa. La sedición de Joseph Carlos Rubalcaba en la provincia de Copala, 1771* (Culiacán: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Sinaloa, 1999), 13.

¹⁵⁸ Enríquez, *Un rey*, 13.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 16.

¹⁶⁰ El Quinto adujo ponérselo porque coincidía con su nombre.

¹⁶¹ Según Mirafuentes y Castro, este pueblo no existía. La única referencia a una Santa Lucía cerca de Tlaxcala es una hacienda pulquera y el nombre antiguo del actual Monterrey que se llamaba Santa Lucía, en donde existía la iglesia de San Esteban de la Nueva Tlaxcala (Elizabeth Butzer, Karl L. Butzer, Carlos Eduardo Córdoba y Jerónimo Valdés Garza, *Historia social de una comunidad tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N.L.), 1686-1820* (Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 2001), 29.

¹⁶² Enríquez, *Un rey*, 53.

¹⁶³ Felipe Castro Gutiérrez y José Mirafuentes Galván, “El príncipe tlaxcalteca: temas y contenido en la ideología de la insurgencia popular”, en *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memorias del 4 y 5 simposios internacionales de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala, octubre de 1988, octubre de 1989* (Tlaxcala / México: Gobierno del Estado de Tlaxcala / Instituto Tlaxcalteca de Cultura / Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Iberoamericana, 1991), 205.

¹⁶⁴ Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 205.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Enríquez, *Un rey*, 18.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 56.

¹⁶⁸ Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 205.

¹⁶⁹ Enríquez, *Un rey*, 17.

¹⁷⁰ Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 207.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, 208.

¹⁷³ BDM, “Un rey para Tlaxcala...”, fol. 1r.

¹⁷⁴ *Ibid.*, fol. 1v.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Esta imagen fue publicada antes por Jaime Cuadriello en *Las glorias de la república de Tlaxcala*. Pensamos que el pie de la imagen puede dar lugar a confusiones en tanto que se titula “Jeroglíficos del rey Mariano (o la coronación de un rey chichimeca)”. Aunque puede que exista alguna conexión entre estos pretendientes al reino de Tlaxcala, es muy arriesgado dar la apariencia de que se trata de la misma persona. Quizá Pedro Vicente Ormiga sea otra persona diferente a la que encarnó o encarnaron al indio Mariano 21 y 22 años después.

¹⁷⁷ Cuadriello, *Las glorias*, 427.

¹⁷⁸ Este caso lo ha estudiado de manera exhaustiva Carlos Rubén Ruiz Medrano en el libro que mencionamos en la introducción y en su artículo “Sobre un rebelde ‘osado y orgulloso’ y su lucha contra un cura. Autonomía indígena y desacatos en las fronteras de San Luis Colotlán en el siglo XVIII”,

en *Dios, religión y patria. Intereses, luchas e ideales socioreligiosos en México, siglos XVIII y XIX. Perspectivas locales*, coordinado por Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2010), 55-95.

¹⁷⁹ Ruiz, “Sobre un rebelde”, 63.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 61.

¹⁸¹ Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 205. El subrayado es mío.

¹⁸² Felipe Castro Gutiérrez, “La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)”, *Estudios de historia novohispana* 10 (1991): 365.

¹⁸³ Castro, “La rebelión”, 363.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 366.

¹⁸⁵ Paul Vanderwood, “The Millennium and Mexican Independence: Some Interpretations”, en *The Birth of Modern Mexico, 1780-1824*, editado por Christon I. Archer (Landham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishing, 2003), 169.

¹⁸⁶ BDM, “Un rey para Tlaxcala...”, fol. 1v.

¹⁸⁷ AGN, Criminal, v. 326, cuaderno 1, fol. 16, citado en Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 206.

¹⁸⁸ Castro y Mirafuentes, “El príncipe”, 206.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 207.

¹⁹⁰ Raúl Enríquez Valencia, “Línea de investigación. Antropología del pensamiento occidental en la Nueva España”, en *Congreso internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*, consultado el 14 de noviembre de 2013. http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/92/08/PDF/AT2_Enriquez.pdf, 106.

¹⁹¹ García, “Representaciones”, 410.

¹⁹² Transliteración de sus frases en ITESM, Biblioteca Cervantina, Colección Conway, fol. 41r.

¹⁹³ Enríquez, *Un rey*, 29.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 22.

¹⁹⁵ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 31.

FIGURA 5.1

CAPÍTULO 6

EL REY MARIANO Y EL IMAGINARIO POPULAR POLÍTICO NOVOHISPANO

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO

El Colegio de San Luis

Hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, en particular en el norte de la Nueva España, es posible advertir la emergencia de diversos y poco conocidos movimientos políticos indios cuya característica más notable fue la de encontrarse articulados ideológicamente en torno a espectrales monarquías indianas.¹ Si bien, y como señala Natalia Silva Prada, la historiografía colonial novohispana ha tendido a considerar estos alzamientos como la percepción temerosa y distorsionada que las autoridades hispanas hicieron frente a diversos actos conspirativos por parte de los grupos populares,² o, en su defecto, como una suerte de oscura convulsión social producto de un sincretismo religioso ante diversas coyunturas,³ no es menos que una nueva valoración de este tipo de movimientos sociales parecen indicar, más bien, la condensación de vehementes aspiraciones de cambio social y político que se incubaban de manera subrepticia en múltiples comunidades indias situadas en un amplio arco territorial.⁴

Uno de los más reconocidos episodios conspirativos indígenas, y que quizá expresan de manera más clara estos rasgos escatológicos y cercanos al milenarismo que hemos aludido, lo constituyó el movimiento del rey tlaxcalteca Mariano, el de la máscara de oro, acaecido en la jurisdicción de Tepic en el actual estado de Nayarit, en 1801.⁵ Si bien este movimiento insurreccional ha generado diversos trabajos, precisamente por las características heterodoxas que signaron su desarrollo —las cuales han sido señaladas por varios autores—,⁶ consideramos que la insurrección de Mariano

y su pretendida coronación en la iglesia que antaño conformaba el santuario franciscano de la Santa Cruz de Tepic todavía resulta críptico en diversos sentidos, en particular en términos de entender el conjunto de símbolos y alegorías religiosas que los rebeldes construyeron alrededor de la figura del rey indio,⁷ y la manera en que a través de diversas cartas apócrifas insuflaron el ciclo de la disidencia política; un factor fundamental para facilitar el tránsito hacia la insurrección y la asimilación de los códigos de la insurgencia entre numerosas comunidades indias situadas en la jurisdicción de Tepic, la cual constituyó el epicentro del movimiento. En todo caso, creemos que este conjunto de signos no verbales, informales y clandestinos por medio de los cuales se estructuró y expandió dicho alzamiento conspirativo también pueden ser considerados como la expresión más representativa para decodificar las nociones ideológicas que se empotraban al discurso y prácticas de la resistencia una vez que ésta eclosionó en la forma de verdaderos ejércitos indígenas que marchaban al encuentro de su rey. En efecto, y bajo esta perspectiva, la fenomenología de dicho alzamiento tiene la virtud de mostrar de manera clara las formas en que se desarrollaron los patrones de resistencia indígena a lo largo de este movimiento, los cuales no estuvieron exentos de adquirir profundos contenidos políticos, muchos de ellos reelaborados a partir de diversas nociones ideológicas provenientes del propio poder metropolitano que, de manera paradójica, fueron usados para justificar y legitimidad el sentido de la rebelión.⁸

El sustrato mesiánico, por tanto, expresado en las expectativas que rodeaban el advenimiento de un rey tlaxcalteco, lejos de constituir un resabio rústico cristalizado al interior de la memoria colectiva de estas comunidades, constituyó el insumo fundamental para incrementar las expectativas de renovación social por parte de los actores indios, y se encontraba incrustado de forma tan profunda en los ejes primordiales del movimiento que no sólo le otorgó sus características primordiales, sino que también explica su alto grado de extremismo político.⁹ En otras palabras, la idea del rey tlaxcalteco, si bien desplegado a partir del imaginario popular del regalismo legal indiano, también, y desde nuestra perspectiva, una vez reelaborado por los rebeldes, constituyó una palanca ideológica lo suficientemente dúctil para estructurar una vaga utopía indiana que, por lo menos en sus términos representativos, subvertía los elementos más estereotipados del dominio colonial al condensar la idea o noción de una monarquía indiana que contradecía de facto el

acatamiento al soberano español. Por medio de este acto de mixtificación (considerado un abominable plan, por parte de las más altas instancias del gobierno virreinal), pero también de inversión social del orden, se generó una suerte de ejercicio de poder antitético que facilitó la expansión social de la insurgencia y acentuó los rasgos autonomistas del movimiento. El simbólico intento sucesorio de Mariano, por tanto, permitió aflorar y condensar un conjunto de representaciones respecto a los derechos de las comunidades indias como cuerpos corporativos —las cuales probablemente operaban de manera cotidiana y como parte de las representaciones en torno a la vida institucional comunitaria—¹⁰ y acentuar sus características emancipadoras; un factor que explica que, a pesar de que el movimiento pareció mostrarse escasamente organizado y producto de adscripciones cuyas líneas de filiación resultaron débilmente articuladas, los actores indios denunciaron en un plano discursivo la fractura del pacto colonial y de vasallaje entre las autoridades hispanas y las comunidades indias; un fenómeno que le otorgó a este movimiento un potencial subversivo rápidamente advertido por las autoridades españolas. Mediante esta ambigua figura real se hizo factible encarnar la indignación moral contra el orden establecido, y es interesante apreciar que en diversos momentos que precedieron a la insurrección de Mariano los propios actores sociales concibieron la idea revolucionaria de un nuevo orden social y político, y que, desde nuestra perspectiva, se configuró como la manifestación más extrema y radical del propio sistema corporativo hispano. En otras palabras, los seguidores del rey Mariano lograron mutar el significado de la dominación en un emergente discurso antagónico con fuertes rasgos autonomistas que se anclaban en una reelaboración del sentido primario que se le había asignado a la monarquía desde las *Siete Partidas*,¹¹ al tiempo que echaron mano de diversos símbolos religiosos significativos y de mayor trascendencia cultural que aglutinaban y reivindicaban las acciones de los insurrectos.¹²

En cierta forma, y a pesar de que todo indica que el rey Mariano constituyó la elaborada superchería llevada a cabo por un notable indígena del cabildo indio de Tepic,¹³ no por ello dejó de tener una realidad simbólica tan vigorosa para catalizar e impulsar la movilización de estas comunidades indígenas en pos de los derechos de su pretendido soberano, al tiempo que las noticias de su llegada incrementaron espacialmente la transmisión verbal de una rebelión, que en estricto sentido no se dirigía en contra una autoridad local en específico, sino que adquirió un sentido más amplio de descontento en contra

del propio orden colonial. De hecho, consideramos que este conjunto de representaciones enlazadas a la figura del rey Mariano, lejos de constituir, como señala Paul Vanderwood, “una pantalla del agravio económico”, en realidad conformaron un mapa coherente de la realidad social, aunque expresado en términos que sólo cobraban sentido con base en la praxis y la experiencia política de los actores sociales.¹⁴ Precisamente por ello, este movimiento también pareció reflejar una idea más radical que trastocaba la idea original del pacto colonial para trascender como una suerte de panindigenismo encarnado en el rey tlaxcalteco como soberano de la identidad corporativa indiana. La belleza del acto de prestidigitación llevado a cabo por los notables que construyeron la figura de Mariano, por tanto, fue permitir que sus seguidores le otorgasen a este rey fantasmal una soberanía que consideraron arrebatada en el momento simbólico de la Conquista.¹⁵

Analizar desde esta nueva perspectiva dicho movimiento indígena, pero en particular a partir de las representaciones sociales de los actores sociales, permite considerarlo como un buen ejemplo de la forma en que las intrincadas redes culturales que articulaban el imaginario político de los grupos populares novohispanos a fines del periodo colonial se trocaron en un inédito sentido de la resistencia que en un plano simbólico y discursivo traspasó los pilares fundamentales del orden colonial para aposentarse en la idea de un soberano indio ungido de forma directa por Dios mismo; un hecho que alude a la capacidad de los actores indios de las comunidades indias de Tepic, Santa María del Oro, Sentipac y Aguacatlán para transmutar determinadas nociones legales coloniales en otras esferas que directamente los colocaron en los terrenos de la disidencia y la heterodoxia política.¹⁶

SOBRE UNA SUBLEVACIÓN DESTINADA A CORONAR UN NUEVO SEÑOR

Los testimonios documentales dimanados del movimiento reivindicativo indígena —conformados en su mayor parte por expedientes criminales— tienen la virtud de mostrar de una manera precisa los mecanismos informales mediante los cuales los planes para el alzamiento del 6 de enero de 1801 fueron delineados por algunos gobernadores indígenas, sobre todo de los barrios de la villa de Tepic, desde varios meses antes.¹⁷ Paradójicamente, y para una sociedad rural casi ágrafa,¹⁸ el medio con el cual se perfiló este alzamiento fue usar una misiva firmada por el apócrifo rey Mariano, en la cual compelió a

los indígenas para acudir a su coronación en la villa de Tepic el día de Reyes de 1801.¹⁹ De igual forma, y de acuerdo con las instrucciones contenidas, esta misiva debía ser leída ante los cabildos indios para a continuación remitirse a otros pueblos, en lo que parecía una cadena sucesiva de complicidades.²⁰ En todo caso, y según los testimonios, todo indica que esta explosiva carta despachada desde Tepic por varios principales indígenas había comenzado a circular primero entre los pueblos de Jala de Abajo, Jala de Arriba, Santa María del Oro e incluso de Tequepexpan —jurisdicción de Santa María del Oro—, durante varios días, hasta el 3 de enero de 1801, que el gobernador de Aguacatlán notificó al subdelegado Tomás de Escobedo y Dara de la existencia de este documento.²¹ Por su parte, el subdelegado de Santa María del Oro, Francisco de Lagos, también recibió información fidedigna de que el alcalde de indios y su cabildo fueron emplazados por “uno de los de San Luis (Colotlán) con una carta anónima en que cita y emplaza con reserva de los vecinos a todos los pueblos su rey de ellos”.²² Si bien los indígenas de Santa María consultaron con el cura de la cabecera respecto a la verosimilitud de dicha carta, e incluso avisaron al subdelegado, parece ser que lo “han creído y tomado muy a pecho y se animan a asistir a la citación”.²³ De cualquier manera, todo indica que el funcionario más diligente en ahondar las pesquisas fue precisamente Escobedo, el cual comenzó a recibir otras noticias más alarmantes acerca de que los indígenas de su demarcación estaban surtiendo bastimentos para el viaje, e incluso se afirmaba que habrían de acudir los indios de Acatique, de la jurisdicción de Hostotipaquillo, a la supuesta coronación; asimismo, el sargento Santiago Moreno, estacionado en Xala, le refirió a Escobedo que un vaquero de la cercana hacienda de San Joseph le notificó que “para el día 6 del corriente estaban convocados los pueblos de indios por el Plan de Tierra Caliente, en donde habían de elegir rey, que se hablaba mucho de estas disposiciones en Compostela”.²⁴

Ante esta serie de denuncias, casi simultáneas, no resulta casual que la primera medida tomada por el subdelegado Escobedo fuese ordenar el arresto del alcalde del pueblo de Xala, el cual confesó que las comunidades indias de Xala de Abajo, de Arriba y Jomulco también “estaban dispuestos los más para pasar al lugar que se les citaba”.²⁵ Asimismo, formó de inmediato una patrulla de milicianos en Xala y Ahuacatlán, al tiempo que notificaba al teniente de Ixtlán que dicho documento sedicioso quizá se encontraba en manos del gobernador indio de dicha comunidad.²⁶ De hecho, un elemento que

incrementó la suspicacia del subdelegado fue la llegada de otros informes despachados por el subdelegado de Santa María del Oro, donde ratificaba que los indígenas de su jurisdicción se mostraban asimismo dispuestos para “acometer por tierra”.²⁷ Por su parte, es de resaltar que otras autoridades españolas situadas en la jurisdicción de Tepic también comenzaron a recibir vagos informes de contenido similar. En ellos se aludía a una vasta conjura que no sólo involucraba a los indígenas de Colotlán, sino a los nayaritas y las comunidades situadas en las costas. Por ejemplo, el subdelegado de Compostela tomó conocimiento, por el alcalde indio del pueblo de Macarán, de que los indígenas de la costa realizaban los preparativos de un alzamiento a partir de una carta anónima.²⁸

Vale la pena detenerse en el documento apócrifo que sabemos con certeza que circulaba en esos momentos entre las comunidades de Xala de Arriba, de Abajo y Aguacaltán. Si bien la carta mantiene en su tono una factura deliberadamente ambigua, no es menos cierto que las alusiones a una suerte de figura monárquica india, capaz de aglutinar a los indígenas en un solo cuerpo político, fue de especial importancia para movilizar a los indígenas de diversas comunidades:

Noticia a todos los gobernadores alcaldes, de todos los pueblos de indios de este Reino de Indias, que para la entrada al pueblo de Tepic os espera el día 5 de enero del mes próximo del año de uno a orillas de Tepic a la parte del poniente en donde llaman las Higueras de lo de Lamedo sin ninguna excusa con citación de todos los indios viejos y mozos para la compañía de mi entrada a Tepic que soy el rey de indios el día de Reyes, pues aunque sean soldados, como no sean gachupines, espero respuesta con el enviado firmado por el excelentísimo para dicha entrada a Tepic. Y también su bandera blanca con las armas que sean lanzas, flechas cortantes, hondas, pito y caja, palos o piedras. También encargo que con el mayor sigilo y silencio, sin que el alcalde mayor lo sepa y ningún vecino de Tepic lo sientan, se me haga presente en la parte que los cito. Pasa ésta a otro pueblo.²⁹

En esos momentos de incremento de la tensión social que parecía haber desatado las noticias del rey Mariano, aunada a los alarmantes rumores respecto de la toma de Tepic por los rebeldes, Juan José de Zea, subdelegado de Tepic, decidió tomar las cosas en sus manos y ordenó el 4 de enero de 1801 movilizar una fuerza de ochenta hombres, entre infantería y dragones, comandada por Manuel del Río, los cuales debían rastrear la jurisdicción y las cercanías de la villa con el fin de detectar movimientos inusuales de los indígenas, así como “extirpar de raíz unos principios tan detestables”.³⁰ Junto con ello, Zea consideró prudente poner en conocimiento del presidente de la Audiencia de Guadalajara, José Fernando Abascal, de estos sucesos. Este

importante funcionario, lejos de manifestar cierto escepticismo, no sólo notificó al comandante de la plaza de Tepic la necesidad de movilizar a sus tropas, sino que consideró altamente probable la conjura en la que, de acuerdo con los informes, los pueblos indios de “Xala, Tequepexpan y otras varias parcialidades están citados entre sí con mucho sigilo para el día 5 o 6 de este mes a las inmediaciones de ese pueblo por el poniente”.³¹ Para el presidente de la Audiencia, era indispensable que fuesen detenidos todos los indígenas que asistieran al lugar planeado, y ordenó que los comandantes de Marina y milicias reforzaran las defensas de Tepic, ya que se sabía que los indígenas de la costa planeaban asaltar la población en un movimiento de pinza en conjunto con los pueblos nayaritas de las serranías.³²

En todo caso, las noticias respecto al “detestable intento de los indios del Nayarit y Santa María del Oro y otras jurisdicciones”³³ ya habían sido remitidas al comandante del puerto de San Blas, Francisco de Eliza, por parte del presidente de la Audiencia de Guadalajara. En una de sus misivas, ordenó al comandante de la Primera División, Antonio Herrera, que dispusiera sus tropas para aprehender a los indígenas que supuestamente debían reunirse el 5 de enero en el puesto de las Higueras, situado a media legua de la villa de Tepic. Junto con estas medidas, consideró prudente que el mismo Herrera estableciera vigías en los caminos con el presumible fin de cesar cualquier comunicación entre los indios de Nayarit y Colotlán con los de la jurisdicción de Santa María del Oro y desbandar, “a viva fuerza, si fuese necesario”, cualquier concentración de los rebeldes.³⁴

El día 4 de enero de 1801, mientras las autoridades preparaban la defensa de Tepic, acaeció lo que quizá fuese la muestra más palpable de que una amplia rebelión estaba en marcha; en efecto, durante la madrugada de ese día una compañía de caballería y tres de infantería de la milicia de Tepic, al mando del capitán Salvador Fidalgo, tuvieron noticias de una concentración de alrededor de cien indígenas rebeldes que presumiblemente acudían al llamado del rey Mariano en un paraje cercano a Tepic y conocido como el Limón. Si bien esta tropa se movilizó con suma rapidez, no fue posible ubicar a la fuerza rebelde a pesar de que se hicieron batidas en las barrancas y arroyos laterales, por lo que se envió una partida de dos exploradores formada por el teniente Francisco Real y el subteniente Antonio Valdez para ubicar de manera precisa a los indígenas. En ese momento Fidalgo dividió sus fuerzas y ordenó una marcha forzada al sitio indicado por los exploradores; la idea de Fidalgo era rodear a

los indígenas y cortar su retirada. Fue en ese sitio donde se pudieron aprender a dos indígenas armados, que les indicaron que el movimiento de las tropas indígenas se hacía de manera subrepticia por entre varias cañadas. Con esa información, Fidalgo pudo tomar altura sobre las faldas del Cerro de San Juan, y luego de varias horas de marchas forzadas logró tener a la vista el “cuerpo fuerte de los indios”. A partir de ahí, Fidalgo tuvo la prudencia de acercarse a los indígenas ordenando detener su tropa para conminarlos a la rendición; “preguntando por mí si querían entregarse pacíficamente o esperar los rigores de la guerra, y respondieron que querían paz”.³⁵ Ante esta seguridad, Fidalgo ordenó desmontar a su tropa para detener a los indígenas. En ese momento, y mientras la tropa desarmaba a los rebeldes, un grupo de indígenas, entre los que se contaba el indio del pueblo de Guaynamota, José Martín Roque, junto con el alcalde de Mecatán, Manuel Antonio de la Cruz, Juan María Nieves, Valentín Ortega, Francisco Ceranio, Juan Eugenio, todos ellos de la misma comunidad, “rompieron en fuga por la caballería”,³⁶ al tiempo que lanzaban algunas flechas y disparos de la única escopeta que llevaban consigo sobre la tropa de Fidalgo. Un hecho que impulsó a las tropas milicianas a responder el fuego, con un saldo de dos muertos y varios heridos entre los rebeldes. A pesar de que esta victoria parecía indicar que se había controlado la primera oleada subversiva, con un saldo relativamente incruento (dos muertos y varios heridos, así como la detención de setenta y cinco indígenas entre hombres y mujeres),³⁷ el subdelegado Zea manifestaba sus reservas. De hecho, los propios indígenas detenidos señalaban que en realidad constituían la vanguardia del rey Mariano; uno de ellos, luego de ser atado de las manos por un miliciano, señaló de forma amenazadora: “No importa nada, atrás viene lo bueno”.³⁸ En todo caso, es de destacar que la magnitud de la tropa puesta en su persecución de este pequeño contingente de indígenas movilizados en pos del llamado de Mariano, así como su escaso armamento, explica su rápida derrota. De hecho, durante estos días de agitado movimiento de tropas y milicias en toda la jurisdicción de Tepic el capitán Leonardo Pintado, a la cabeza de su compañía también pudo lograr la captura de otros 33 indígenas rebeldes que se habían localizado en las cercanías de Mora.³⁹ Es claro que el amplio despliegue militar en la zona y la fuerte oleada represiva que se abatía sobre los indígenas de la jurisdicción de Tepic implicó que durante la primera semana de enero la mayor parte de los pueblos de Pochotitlán, Xala, San Andrés Acatán, Ixcuintla y Tuxpan se mantuvieran casi

desiertos por la descampada masiva de sus habitantes, de tal suerte que el capitán de fragata y comandante de San Blas, Francisco de Eliza, lamentaba que “hay mucha indiada dispersa en los montes en las inmediaciones de este pueblo (Tepic)”.⁴⁰

En esos días iniciales, casi en los prolegómenos del alzamiento, las fuerzas insurreccionales que emergían poco a poco entre las comunidades indígenas de Nayarit y otras zonas al amparo de las cartas subversivas todavía no alcanzaban su masa crítica.⁴¹ Prueba de ello es que sigue siendo un dato intrigante que esta fuerza indígena proviniese de comunidades que Francisco de Eliza no había considerado en primera instancia como parte del alzamiento, el cual ubicaba en Xala y Santa María del Oro.

De manera simultánea, las autoridades comenzaron a ampliar el rango de sus indagatorias respecto a la identidad de quienes llamaban los motores de la inquietud y que diversos rumores habían ubicado entre los indígenas del cabildo de Tepic. De hecho, el 5 de enero de 1801 el subdelegado de Tepic logró la detención de un anciano cacique indígena de de esa población, Juan Hilario Rubio, el gobernador del cabildo, José Desiderio Maldonado y el escribano indígena Juan Francisco Medina. Llevados a interrogatorio ante una junta de guerra, encabezada por el capitán Francisco de Eliza y el subdelegado de Tepic, los reos revelaron de manera precisa la trama de la sublevación.

De esta forma, Rubio no fue parco en admitir de forma abierta que él había remitido las seis cartas subversivas a pedido de un hijo del gobernador de Tlaxcala. En lo que parece una coordinación más amplia de lo que cabría suponer en un movimiento que se ramificaba a partir de la idea subversiva de un solo indígena principal, Hilario Rubio pudo convencer al gobernador del cabildo indígena de Tepic y a su escribano para dictar el contenido de las cartas y remitirlas a los gobernadores y alcaldes de diversas comunidades indígenas, cuya ubicación no fue aleatoria. Así, señaló que una de las misivas fue enviada al gobernador de Guaynamota por Domingo Nicho; otra de las misivas fue enviada al pueblo de Zapotlán por el escribano del cabildo de Xalisco; “un hijo de Francisco Miguel a San Andrés”⁴² y el propio Rubio remitió otra carta con igual contenido al pueblo de San Luis Colotlán.⁴³ De acuerdo con Rubio, parece ser que la respuesta de estas comunidades fue de diversa índole; por ejemplo, el gobernador de San Luis, en un acuerdo tácito le manifestó a Rubio que “él la pasaba a Santa María del Oro”;⁴⁴ por su parte, el cabildo de Xalisco se mostró renuente en acudir, aunque sabemos que indígenas de esta comunidad

participaron en el alzamiento. En todo caso, es notable apreciar que mediante estas misivas informales que eran leídas por los gobernadores y luego remitidas a otras comunidades indias el movimiento se haya expandido en un amplio espacio territorial, de tal suerte que para el 11 de enero de 1801 las autoridades consideraban que los pueblos sublevados eran Tepic, San Luis Colotlán, Pochotitlán, Tequepexpan, Xala, San Andrés, Acatán, Ixcuintla, Tuxpan, Guaynamota, Mecatán, Xalcocotán, Zapotán de la Cal, Xalisco, San Juan, Santa María del Oro, Sayuliya, Quiviquinta, Guaxicorí, Picachos, Caymán, San Pedro y San Blas.⁴⁵ Es probable que ciertas nociones libertarias que se advertían en las misivas también expliquen dicha efervescencia social y la rápida adscripción de algunas comunidades al intento insurreccional; de acuerdo con Hilario Rubio, el derecho que les asistía para coronar a Mariano, si bien simple en esencia, contenía un amplio potencial insurgente: “Que eran suyos estos reinos y que para recuperarlos los libraría del tributo que pagaban”.⁴⁶ En torno a la forma en que Mariano sería coronado, parece que el plan de los rebeldes estribaba en utilizar a su favor el factor sorpresa; así, Rubio señaló que para lograr distraer a las autoridades se reunirían unos músicos, los cuales saldrían en peregrinación a Lomedo, sitio donde se ubicaría la fuerza principal de los indígenas, y “en la boruca para atraer a la gente, entrando entonces los demás con el conspirador”,⁴⁷ arribarían a Tepic. La señal para la coronación sería colocar en la plaza “una bandera debajo de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”.⁴⁸ Por su parte, el gobernador indio de Tepic, al momento de su interrogatorio, no sólo identificó a Hilario Rubio como uno de los principales conspiradores y que había hablado con el *rey de los indios*, sino que también le ordenó que consiguiera una bandera roja con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Por último, describió la forma en que se coronaría Mariano el día 6 de enero en Tepic:

Que habrían [de] salir llevándose con engañosa maña del sublevado para que encontrando al rey de indios manifestarle su intento. Ésta (coronación) debía de verificarse [sic] en la puerta de la iglesia por mano del padre guardián de la Santa Cruz, a quien en el acto habían de concitar con el mismo engaño para que le pusiera al rey la corona de espinas de Jesús Nazareno.⁴⁹

Si bien parece ser las autoridades no brindaron mayor atención a los pormenores de la coronación de Mariano, este dato no debe ser desdeñado: constituye un estrato ideológico que sobresale en el interrogatorio del gobernador José Desiderio Maldonado, y quizá expresa de manera clara los componentes mesiánicos que se articularon a una representación monárquica

popular y le otorgaron al movimiento de Mariano su capacidad de aglutinar a diversas comunidades indias, lo que paradójicamente no ha sido analizado. Estas nociones regalistas respecto a la santidad explícita de los monarcas se ven reforzadas a partir de la descripción que realizó Hilario Rubio del supuesto rey: “Estatura es muy pequeño, como de treinta años, barbicerrada, cortado el pelo con bancarrota, que usa calzón roto de manta y cobijas de somite”.⁵⁰ Tan somera y poco halagüeña descripción del espectral pretendiente al trono de la monarquía indiana resulta paradójica: contradice la imagen de poder y majestad que cabría esperar. La explicación de esta contradicción acaso se cifra en otros documentos, donde Mariano es descrito como un tráfuga que recorría los pueblos de manera anónima, ocultando su ilustre origen. Así, en otras de las misivas confiscadas por el subdelegado de Compostela, y enviadas a Juan José Zea, se advierten diversas variaciones en relación con la carta original,⁵¹ y donde el propio Mariano se describía como un refugiado que había escapado de innumerables peligros, “aclamando al Cielo Divino del que llegue el día de Reyes que es cuando necesito la congregación de todos mis pueblos”.⁵² Sus harapos, lejos de constituir un símbolo de pobreza, reflejarían a un rey caído en desgracia que lucha por alcanzar la redención. Esta característica escatológica constituye un punto que se tratará más adelante y otorga otro ángulo para analizar las expectativas milenaristas que se incrustaban en el seno mismo del movimiento del rey Mariano.

En todo caso, y a pesar de que la sublevación parecía haber sido controlada, gracias a las amplias fuerzas conjuntadas por Francisco de Eliza, las autoridades de la zona comenzaron a advertir numerosos movimientos de contingentes indígenas que se desplazaban armados desde diversas comunidades. Esta serie de indicios indicaban que la sublevación, lejos de ceder, se había extendido regionalmente. De esta forma, hacia el 8 de enero un arriero de la hacienda de Jumatán tuvo ocasión de observar en las cercanías de Ixcuintla un inusual desfile de trescientos o cuatrocientos indígenas enarbolando banderas blancas con la imagen de la Virgen de Guadalupe.⁵³ Como señala Felipe Castro, todo indica que ese mismo contingente de indígenas puso en fuga en las cercanías de Cuyutlán a la tercera compañía de milicias dirigida por el subdelegado de Compostela, que tuvo que retirarse “con el dolor de no haber conseguido sus intentos”,⁵⁴ y no sin antes escuchar las burlas y “alaridos de esos perversos”.⁵⁵ Para agravar aún más la frustración de Juan José Zea, todo indica que al día siguiente, 9 de enero, otra compañía de milicias al mando del teniente Joaquín

Monroy, que se desplazaba en busca de la *indiada de la sierra* en las cercanías del río Guamuchil, topó inopinadamente con cerca de 106 indígenas armados, a los cuales exigió su rendición. Lejos de acatar la orden, la respuesta de los rebeldes fue “que no obedecían, y empezaron a tirar flechazos a la tropa”,⁵⁶ con saldo de un sargento herido. A pesar de que Monroy ordenó abrir fuego en contra de los insurrectos, éstos no cejaron en su empuje y obligaron a huir a las tropas milicianas hasta el Llano del Venado.⁵⁷

Estos sucesos ciertamente hicieron ver a las autoridades que la sublevación comenzaba a extenderse de manera amplia, y este hecho parecía ser confirmado por los tenientes de Eliza que se encontraban en patrullajes constantes por toda la jurisdicción y remitían diversos despachos de guerra. Así, un vigía de las milicias del capitán Joseph Matías de Puga informó de movimientos rebeldes en las cercanías de Acaponeta, mientras que en la jurisdicción de Tepic “se ha reconocido haber gran número de gente a pie emboscada en el monte”.⁵⁸ De hecho, un correo enviado por el subdelegado de este pueblo a Mazatlán encontró en el arroyo del Bejuco a “800 indios armados que quisieron matarlo”.⁵⁹ Más aún, se aludía a que en el Puesto de Palmillas, cercano a Escuinapa de la jurisdicción del Real del Rosario, se congregaban 5 000 indios yaquis para reunirse con los indígenas del “Bejuco y Hornillos y marchar al lugar citado de la conspiración”.⁶⁰ Por último, otros informes aludían a la inminente llegada de cientos de indígenas provenientes de Quiviriquinta, Huaxicori, Picachos y Caimán, junto con Sayulilla, los cuales se movilizaban hacia Tepic, encabezados por un caballero y dispuestos a “morir o vencer al sitio”.⁶¹

Un escenario tan inestable y que aludía a un descontrol social en toda la jurisdicción también dio pie para que este tipo de exageradas noticias fuesen debidamente consignados como escenarios posibles por parte de Francisco de Eliza. Por ejemplo, no dudó en señalar que dos indígenas coras capturados ese mismo día señalaban que acudían a Colotlán a “coronar a su rey”; mientras que el día 9 de enero un habitante de Tepic le informó que haciendo leña cerca del Salto del Agua se le acercaron tres hombres a caballo armados de escopetas y adargas, a los cuales escoltaban cinco indígenas a pie, también armados con arcos y flechas, quienes le preguntaron “si ya habían cogido al tlaxcalteca, si habían ahorcado al alcalde y escribano de este pueblo, si había muchísimos cañones y si habían llegado al puerto de San Blas catorce barcos ingleses”.⁶² Obviamente, para las autoridades este tipo de afirmaciones implicaban que

dentro del complot se movían fuertes influencias extranjeras que podrían explicar la magnitud del movimiento.⁶³ Como señaló el fiscal de lo criminal Ambrosio Sagarzurieta, los testimonios parecían sugerir que “aquí anda una mano oculta conmoviendo a los indios por espíritu de partido nacional y de odio a los europeos”.⁶⁴ Por su parte, el subdelegado de Acaponeta también informó el 13 de enero de 1801 que aproximadamente 1 300 indígenas de 17 pueblos se habían levantado en armas “con el fin de coronar a su rey”.⁶⁵ Más aún, desde la declaración de Hilario Rubio las autoridades comenzaron a considerar muy posible que la provincia de Colotlán, una jurisdicción de frontera y considerada bastión de innumerables movimientos indígenas, mantuviese estrechos lazos con los rebeldes de Tepic y Nayarit. De hecho, Tomás Ballesteros señaló que algunos indígenas aprehendidos en Tepic ratificaron la probable filiación colotleca que había asignado originalmente Hilario Rubio al supuesto rey, y declararon “que venían al pueblo de Colotlán a hacer el atentado de coronar a su rey”.⁶⁶ Las alusiones a esta provincia probablemente dieron mayor fuerza a los rumores de que Mariano en verdad pudiera ser hijo del gobernador indio del barrio de Tlaxcala del pueblo de San Luis Colotlán.⁶⁷

Resulta paradójico que en esos momentos que parecían indicar que el alzamiento indígena estaba en su apogeo, hacia la segunda semana de enero de 1801, las autoridades comenzaron a ver con mayor suspicacia los informes, en particular los que circulaban en torno al rey Mariano. De esta forma, el propio Francisco de Eliza reconoció con cautela, en una misiva fechada el 12 de enero de 1801, que si bien Mariano podría ser un “personaje imaginario”, sus cartas apócrifas no dejaban de tener un potencial subversivo sobre los indígenas.⁶⁸ Asimismo, comenzó a ser claro para el propio Eliza y otros comandantes que buen número de indígenas que vagaban entre los cerros, lejos de ser parte del movimiento rebelde, en realidad habían descampado sus comunidades como reacción inmediata ante la oleada represiva que en esas fechas se desató de manera generalizada. Por su parte, Francisco Abascal también comenzó a manifestar dudas similares respecto al parte de guerra enviado por Fernando de Eliza, y escribió al virrey Marquina señalando que los indígenas tributarios de las cinco jurisdicciones donde se habían presentado incidentes eran relativamente poco numerosos y por tanto incapaces de conjuntar una rebelión de envergadura, y mucho menos de expandirla a otras circunspecciones de la Nueva España, dadas las distancias que había entre unas

y otras.⁶⁹ De igual forma, señaló que la jurisdicción de Colotlán y Nayarit, lejos de mostrar síntomas de inquietud, se manifestaban tranquilas, y que “nada divisa el gobernador de aquella frontera ni sus tenientes”.⁷⁰ Obviamente, y con base en estas nuevas informaciones recabadas a partir de la segunda semana de enero, y que aludían a que la rebelión comenzaba a disiparse, aunado al colapso de la dirigencia rebelde, las autoridades comenzaron a desarrollar una política de apaciguamiento mucho más cercana a los métodos tradicionales de contención y destinada a congregar a los indígenas que habían abandonado sus comunidades frente a los movimientos de tropas milicianas. En este sentido, es interesante apreciar que el fiscal de lo civil, tomando en cuenta toda la documentación enviada antes por el presidente de la Audiencia de Guadalajara, Francisco de Abascal, dictaminara que las resoluciones tomadas por Francisco de Eliza habían sido acertadas, pero también que era menester averiguar el origen de la sedición. A esto añadía la posibilidad de solicitar que los curas párrocos de la jurisdicción extinguiaran la sublevación mediante una vigorosa prédica. De manera similar se pronunció el fiscal de lo criminal, aunque añadiendo que, junto con las medidas preventivas tomadas por Eliza, era menester que el virrey dotase al presidente de la Audiencia de Guadalajara de todas las facultades para castigar a los reos.⁷¹ El virrey, tomando estos dictámenes que abogaban por un castigo selectivo, pero también con cierto grado de clemencia hacia el grueso de los sublevados, se decidió por aprobar las medidas tomadas por Eliza. Sin embargo, también recomendaba incrementar los patrullajes y aislar el movimiento rebelde cortando cualquier comunicación con otras jurisdicciones. Por último, el virrey decidió escribir al obispo de Guadalajara a fin de que fuesen enviados cinco ministros religiosos a la zona de conflicto para apoyar en las labores de pacificación mediante exhortos a la obediencia real.⁷²

Autorizada esta solicitud, que se veía apoyada en las leyes 8, 9 y 11 título 4o. del libro tercero de la Recopilación de Indias, que autorizaba que “los indios alzados se procuren reducir con suavidad perdonándoles los delitos de rebelión que se hubieren cometido aunque sea contra su majestad”,⁷³ la Audiencia de Guadalajara decretó un indulto general que debía fijarse en las cabeceras y los parajes que fuesen considerados necesarios. Asimismo, se debía entregar una copia certificada de dicho indulto a cada uno de los ministros para ayudarlos en su tarea de congregar a los indígenas.⁷⁴ Es posible que este indulto y la labor de los religiosos fuesen fundamentales para indicar un cambio en la situación,

y el propio fiscal de lo criminal pudo resumir el 14 de enero que la mayor parte de quienes podían ser considerados como líderes del alzamiento estaban presos, mientras que otros se habían dispersado y retirado a los montes, y sólo un componente menor continuaba armado y con señales de “proseguir ciegamente su abominable y loco desvarío”.⁷⁵ El 19 de enero, el proceso de pacificación comenzó a tener resultados concretos y el fiscal señalaba que la mayor parte de los indígenas sublevados se habían retirado a sus comunidades, “esperando yo, no sin fundamento, que los pocos que quedan en los montes tomen el ejemplo de los demás, mayormente con las exhortaciones piadosas de los cinco sacerdotes”.⁷⁶ El 24 de enero, y gracias a las medidas realizadas por diferentes autoridades, se había logrado cortar “la conmoción, y regresado a sus casas y pueblos una gran parte de los indios que se habían dispersado”.⁷⁷

Con la sublevación en proceso de repliegue, las autoridades comenzaron a extender el rango de averiguación en torno al monarca Mariano, y pronto la cifra de presos ascendió a 237, de los cuales 199 fueron liberados después en el año de 1802, al no encontrarse elementos probatorios suficientes. De hecho, las autoridades de Tepic pronto se quejaron de que la manutención de los prisioneros era por demás onerosa.⁷⁸ En todo caso, el alto número de presos hacinados en la cárcel de Tepic desató pronto una epidemia que habría de matar a veintidós indígenas, entre los cuales se encontraba el propio promotor del alzamiento, Hilario Rubio.⁷⁹

Esta serie de acontecimientos les permitieron a las autoridades comenzar a cerrar el expediente; y, luego de publicar otro indulto, que exceptuaba a los *motores de la inquietud*, concentraron su atención en el paradero del indio Mariano. Esta serie de pesquisas resultaron significativas para las autoridades; en ellas se presentaron distintos informes provenientes de otras jurisdicciones que indicaban que las cartas enviadas desde el cabildo de Tepic en efecto habían logrado alcanzar comunidades indias situadas en lugares más alejados. También resulta sorprendente que se consignaran nuevos rumores provenientes de diferentes lugares fuera, propiamente dicho, del área focal de la rebelión. Los rumores, en este sentido, resultan significativos: eran dichos anónimos que tenían la facultad de distorsionar la realidad de acuerdo con las propias expectativas de cambio social, todo lo cual los convierte en otro insumo primordial para acercarse a la compleja cultura política popular en México a inicios del siglo XIX.

De esta manera, a partir de diversos canales, en particular, de los sacerdotes

enviados a pacificar a los sublevados, las autoridades pudieron advertir que la conspiración, lejos de ser un movimiento espontáneo, se comenzó a fraguar de manera clandestina desde meses atrás y en una fecha altamente simbólica como la Cuaresma de 1801; de cierto una fecha tradicional para el inicio de las peregrinaciones litúrgicas de los indígenas de la sierra de Nayarit y de la jurisdicción de Tepic, en particular al santuario de la Santa Cruz de Zacateca de Tepic, lo que explicaría ciertas características sacras que envolvían el movimiento. Justo por ello, añadían los informantes, la carta convocatoria “era sólo una contraseña que llamaba a otra que había circulado en dicho por los pueblos de ella, y últimamente a pesar del arrepentimiento que han aparentado, les parece que los indios no están de buena fe”.⁸⁰

Junto con estos nuevos datos que arrojaban las indagaciones comenzó a aparecer en los informes otro de los atributos del rey Mariano, que los españoles no atinaban a explicar a plenitud sino como patraña, y cuya profundidad simbólica explicaremos más adelante.⁸¹ En este caso, nos referimos a la máscara de oro que portaba el rey, junto con su capacidad de repartir onzas de oro.⁸²

Ante estas nuevas versiones que indicaban verdaderos actos de infidencia cuyo origen podían ser rastreado hasta el pueblo de Colotlán, en particular a partir de las alusiones al hijo del gobernador del barrio de Tlaxcala en Colotlán, no resulta casual que las autoridades comenzaran a recabar informes directos de esta jurisdicción. En ellos se advertía que Mariano se desplazaba de manera encubierta por varias jurisdicciones, algunas tan lejanas como Durango.⁸³ De esta forma, en marzo de 1801 el teniente de justicia del real de San Antonio de Ventanas, jurisdicción de la intendencia de Durango, informó de la supuesta llegada de correos indígenas, e incluso de otro indígena cuya descripción correspondía a la que hizo Hilario Rubio de Mariano. Como señala Castro, es claro que el espectro del rey tlaxcalteco seguía inquietando a las autoridades:

Pasado por su jurisdicción un correo indio del pueblo de Totatiche, frontera del presidio de San Luis Colotlán, llevando consigo un paño de cotense con varias cartas y que éste había de comunicarle a otro indio de Colotlán que está preso en la cárcel de dicho Real de Ventanas. Eran aquellas cartas para la convocatoria de los pueblos de Humacén, San Ignacio, San Sebastián, Escuinapa y los de Acaponeta, porque han puesto para otro correo de San Juan del Río del mismo gobierno de Durango que habían despachado. Que (dicho correo) eran cuerpo regular y flaco, chupado de la cara con bigote entrecano, ojos chicos y negros, como de edad de más de cuarenta años en calzón blanco de manta y una fresadita con lita azul cerca de la orilla, una lanza con cabo corto.⁸⁴

Como se puede apreciar en estas denuncias, aflora otro estrato de la cultura política popular colonial que se imbricó de manera clara a la figura del rey Mariano, hijo del gobernador tlaxcalteca del pueblo de Colotlán, y que parece había encendido la imaginación de múltiples comunidades de la zona. Por ello, algunas de las indagaciones más persistentes se hicieron precisamente en esta jurisdicción. Por su parte, el gobernador de Colotlán, Tomás Ballesteros, mucho más mesurado, remitió al presidente de la Audiencia de Guadalajara, durante febrero y marzo, varios informes que desmentían la supuesta filiación de Mariano. En efecto, Ballesteros señaló que los cuatro hijos del gobernador del barrio de Tlaxcala no podían corresponder a Mariano ya que “se mantuvieron en un rancho nombrado Tulimique”;⁸⁵ asimismo, el mayor de ellos constituía un individuo “de potencia muy limitada, rústico en su trato y nada inquieto”.⁸⁶ En cuanto al hijo de Juan Vicencio de Córdova (un connotado líder indígena que había acaudillado un movimiento político durante los años de 1777 a 1781, y al que ubicaban preso en La Habana),⁸⁷ Atanasio, era escribano de los tres barrios de la cabecera de Colotlán, y “el dicho Atanasio, por lo que he observado y le he tratado, es mozo de regulares potencias, vivo de genio, de buenas circunstancias y muy subordinado, pronto a ejecutar cuántas órdenes se le mandan”.⁸⁸ A pesar de estas noticias que mostraban que la jurisdicción de Colotlán se mantenía en una aparente tranquilidad política y ajena al movimiento encabezado por Mariano, Ballestero no dejó de señalar la detención del indígena Lorenzo Daniel, originario del pueblo de Atotonilco el Alto, de la jurisdicción de la Barca. Este indígena no sólo portaba una convocatoria signada por Mariano, sino que se había intitulado “como apoderado que dice ser del rey indio”.⁸⁹ Todo indica que Lorenzo tuvo un primer acercamiento respecto de su comisión por medio de Lorenzo Pérez, gobernador del cabildo de Tlaxcala, el cual le informó a Atanasio de Córdova, escribano del cabildo de Tlaxcala en San Luis Colotlán, de la llegada de un correo proveniente de Tlaxcala y de la ciudad de México. En su calidad de escribano, le señaló la importancia de que se entrevistara con Lorenzo Daniel. Una vez en su presencia, Lorenzo le hizo entrega del documento de convocatoria del rey Mariano. Asimismo, le hizo saber que venía del parte del *rey indio*, de quien era su apoderado y que había dejado otros documentos en la Audiencia de Guadalajara. Por último, para llevar a cabo dicha comisión en otros pueblos de la jurisdicción, solicitó “cincuenta pesos, dos mulas y dos caballos”.⁹⁰ Si bien Atanasio tuvo sospechas respecto del

recién llegado Lorenzo Daniel, al final aceptó entregarle los avíos que solicitaba, aunque con la secreta intención de denunciarlo ante el gobernador de la jurisdicción. Esta denuncia posibilitó la pronta captura de Lorenzo Daniel. Sometido a interrogatorio, Lorenzo dio muestras de cierta beligerancia y se negó de manera rotunda a quitarse el sombrero frente a las autoridades; no obstante, declaró ser originario de Atotonilco y de oficio curtidor y zapatero, indígena matriculado en la jurisdicción de la Barca. También declaró que su llegada a Colotlán se debió a los siguientes motivos:

Por ser perjudicado de la Real Audiencia y de sus ministros que los motivos son que cela los contrabandos de nuestro rey y defiende lo que es suyo, como son cinco solares en su tierra, heredados por los padres fundadores de su dicha patria, y preguntándole qué conexión le acompañan dijo ser conquistador general imprentado en España de donde teniendo los necesarios documentos fue despojado de ellos y en los cuales venía mandado se le proveyese de todos víveres para seguir su carrera de la conquista, y preguntándole sobre el contenido de la esquila del principio que dio a don Atanasio Córdova dijo que la presentó con el fin de que se remedien todas sus cosas, a que añade ser su segundo apoderado de su majestad en estas Indias para obtener dominio en sus caudales como su segunda persona y valer de ellos para sus conquistas.²¹

Advirtiéndole el contrasentido de la declaración de Lorenzo, no resulta casual que las autoridades hayan decidido dar por concluido su testimonial y ordenasen encerrar al reo, al que consideraron un demente. Sin embargo, pocos días después Lorenzo cambió su declaración, advirtiéndole el riesgo de la misma, y señaló que su llegada a Colotlán se debía a que huía de la justicia, por lo que consideró que Colotlán era un sitio seguro para refugiarse.²² Fuera de estas indagatorias, que no concluyeron en nada claro, en otras zonas se comenzaron a propalar otros rumores. Por ejemplo, el 13 de marzo de 1801 el presidente de la Audiencia de Guadalajara informó al virrey que el comandante del Departamento de Marina de San Blas (mediante diversos canales que incluían al indígena Joseph Gerónimo, preso en Tepic) la existencia de un nuevo complot:

Los indios tenían meditado una conspiración que dirige en México un cierto señor con conocimiento y anuencia de los ingleses. Que el día de Nuestra Señora de Guadalupe habían de alumbrar en su santuario cirios compuestos de mixturas para que a esta señal ardiese el templo y en la confusión volar mi palacio que debía estar ya minado. Y que los indios en general tienen comunicación con la nación tlaxcalteca por la sierra.²³

Asimismo, en circunspecciones como la subdelegación de Rosario se señalaba que los indígenas se preparaban para atacar el pueblo de Acaponeta “la Semana Santa inmediata”.²⁴ A pesar de que estos rumores, incluyendo una sublevación generalizada de los pueblos de la costa en alianza con los de Nayarit, fueron

debidamente registrados por las autoridades, todo indica que pronto los desecharon como meras especulaciones realizadas por el cura de Matatán y considerados “falsos, como que el Viernes Santo han de asaltar Tepic”.⁹⁵ Estas vagas noticias aluden a que los rumores se mantuvieron latentes, aunque con diversas oscilaciones, a lo largo de todo el año de 1801.⁹⁶ Así, el 13 de noviembre de ese año el subteniente de la Compañía de San Blas informó que el indígena de ese partido, José Gregorio (alias Golín), afirmó que si bien la sublevación de enero de 1801 había sido descubierta, se tenía planeada una segunda a partir del 8 de octubre de 1802. Parecía ratificar esta denuncia la aparición de un aviso anónimo pegado en la esquina de la casa de Juan Zelayeta, en la villa de Tepic, y donde se volvía a señalar “que los indios quieren dar asalto en el día que se halle más divertida con las fiestas, pues para ello están convocados más de treinta pueblos de dichos indios”.⁹⁷ A pesar de que las autoridades de Tepic sólo realizaron una breve investigación, pronto la desecharon como meras especulaciones sin fundamento. En todo caso, resulta evidente que este tipo de anónimos enlazaban más con la tipología tradicional que se les adjudicaba a los pueblos indios rebeldes y no aludían a la figura del rey indio.

CONCLUSIONES

Como se puede advertir, uno de los aspectos que quizá resultan más significativos en torno al movimiento político indígena de 1801 en Tepic fue precisamente el conjunto de representaciones monárquicas expresadas en las cartas apócrifas del rey Mariano, así como el corpus ideológico de carácter milenarista que delineó no sólo los patrones de movilización de los actores indios, sino que operó en un plano simbólico como acicate para la acción colectiva. Estas ideas libertarias que parecían desprenderse de las misivas de Mariano —abrogación del tributo y la noción de *recuperar el reino*—, desde nuestra perspectiva, constituyeron la fuente axiomática primordial para incrementar espacial y geográficamente el número de comunidades que gravitaron a la influencia del supuesto soberano, el cual pareció operar en el plano imaginario como el ícono viviente de una nueva identidad política indiana, y acaso, como lo hemos señalado, constituyó una de las reelaboraciones más extremas dimanadas del sistema corporativo colonial desarrollado por parte de las comunidades indias. En efecto, la legitimidad de

Mariano parece haberse constituido sobre una ideología popular que ratificaba la validez y la potestad que asistía a las comunidades indias organizadas en república de naturales, para recrear un nuevo orden social.⁹⁸ De esta forma, el rey Mariano, como soberano de los indios, era una imagen altamente plausible dado que encarnaba en un sentido más amplio y radical esta legalidad de las comunidades como cuerpos políticos; y si bien es cierto que estos barruntos autonomistas se construyeron desde la propia estructura casuística del sistema jurídico colonial, no es menos que en manos de los gobernadores de Tepic y del cacique Hilario Rubio adquirieron un componente más extremista y drástico que transfería estos referentes jurídicos en una nueva noción subversiva respecto a la legitimidad que los amparaba para coronar de facto un nuevo rey.⁹⁹ Justo por ello, las alusiones a la conquista española, concebida como un acto arbitrario y el punto temporal de inflexión que despojó a los monarcas españoles de cualquier grado de autoridad moral y soberanía sobre estos reinos, fue aludido de manera frecuente por varios actores indios. Por ejemplo, en enero de 1801 el cura de Cuyutlán refirió que un mulato, al cuestionar a uno de los indígenas simpatizantes del alzamiento acerca de lo superfluo de reemplazar al rey de España, máxime “que con sus reyes les iban tan mal”,¹⁰⁰ le respondió:

Que es verdad que el rey de España los trataba bien, pero de qué servían estos privilegios si les habían quitado su reino contra todo derecho, que eso era como al que le quitaban su sombrero y le daban chocolates, que siempre clamaría por su sombrero, y mientras lo viera en ajeno poder no vería otra cosa sino el modo de que había de recobrar su sombrero.¹⁰¹

Por su parte, el indígena del pueblo de San Diego, jurisdicción de Acaponeta, José López Portillo, ratificó de forma temeraria esta idea al afirmar que “nuestro rey (de España) había ganado este reino a traición”.¹⁰² Estos someros indicios no pueden ser considerados como una serie de resabios prehispánicos petrificados en las estructuras del imaginario popular indígena, sino una flexible reelaboración jurídica dimanada del derecho natural que, llevada a su interpretación más amplia, sostenía y validaba las pretensiones de los seguidores del rey Mariano.¹⁰³ En este sentido, no resulta casual tampoco que los mecanismos mediante los cuales se generaron las redes de complicidad y el propio proceso de integración de la insurrección partieran en principio de algunos de los cabildos y gobernadores indios,¹⁰⁴ porque representaban de manera directa el nicho jurídico de integración de las comunidades indias al cuerpo político del Estado colonial; una vez que entraron en la ruta de la

disidencia, se constituyeron en el mecanismo idóneo para la retransmisión de las órdenes del supuesto *rey indio*, y todo indica que apoyaron de manera decisiva en la organización del alzamiento.¹⁰⁵ Este aspecto, probablemente otorgó el potencial insurreccional y subversivo presente en estas ideas e imágenes que parecían tan contradictorias.¹⁰⁶

Es de destacar, asimismo, que los símbolos visuales que enarbolaron los propios rebeldes —el estandarte de la Virgen de Guadalupe, las banderas, tambores y pitos— brindaron otra forma de comunicación que dotaba de un carácter militar a la organización de los insurrectos,¹⁰⁷ al tiempo que sirvieron para dotar de un fuerte sentido de identidad y unidad a la praxis de la insurrección de las comunidades indias que se sumaron al movimiento. Pero esta simbología, lejos de operar en un plano figurativo, también constituía la culminación más elaborada de determinadas nociones escatológicas altamente representativas y que se anclaban en una cultura política de antiguo régimen desarrollada por los pueblos indios de la zona. Es menester explicar, pues, la forma en que una iconología religiosa se transformó en una iconología de la rebelión.

La primera de ellas, como es obvio, se refiere al propio estandarte de la Virgen de Guadalupe, cuyas numerosas referencias ratifican la preeminencia que tuvo esta imagen para los insurrectos. De acuerdo con Felipe Castro, esta representación constituiría un símbolo “vinculado al creciente sentimiento nacional” que comenzó a emerger en diferentes regiones novohispanas durante la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁰⁸ Pero, también y desde nuestra perspectiva, el estandarte de la Virgen de Guadalupe pudo operar en otros sentidos, todos ellos coincidentes en reforzar la soberanía panindigenista que Mariano parecía escenificar, en particular al segregar a los *gachupines* de su inminente reinado.¹⁰⁹ Precisamente porque la Virgen de Guadalupe constituía la advocación más trascendente de las comunidades indias y una reminiscencia de la integración ecuménica de los indios a la Iglesia Universal, su presencia dentro del corpus de la rebelión sacralizaba y amparaba el discurso insurgente del rey indiano e impregnaba sus llamamientos de abierta transgresión de un fuerte sentido vindicativo. Por su parte, el estandarte guadalupano era parte del repertorio simbólico que empoderaba a los indígenas rebeldes en pos de la construcción de este nuevo reino.¹¹⁰ Ciertamente, esta asociación no sólo era visible con toda claridad para Hilario Rubio, sino también para los propios rebeldes; resulta interesante apreciar que los indígenas detenidos en la batalla

del 5 de enero en las cercanías de Tepic llevaban, junto con el estandarte de la Virgen de Guadalupe, banderas blancas con una cruz de listón azul — asociadas a la iconografía del culto guadalupano— y varios manteles de las iglesias, que con toda probabilidad formaban parte de la escenografía que se usaría en el momento culminante de la ascensión al trono por parte de Mariano durante la epifanía del día de Reyes.¹¹ Siguiendo este argumento, la propia fecha de coronación, lejos de ser arbitraria, trababa nexos con estas representaciones propias de una religiosidad popular novohispana: no sólo era significativa porque se mimetizaba a la simbólica llegada de los Reyes Magos en adoración al Niño Dios, sino que hacía tangible e inminente el advenimiento de una nueva era. Es probable que las alusiones a un rey indio acompañado de dos caballeros españoles constituyeran una vaga y oscura alusión al periplo de los Reyes Magos a Belén y reflejaría el intento más o menos inconsciente de colocar a Mariano dentro de esta antigua tradición cristológica, al tiempo que dotaba de un trasfondo bíblico su llegada a Tepic. Por último, no se debe de olvidar que los Reyes Magos no sólo se encontraban vinculados de forma natural a la veneración del Niño Dios, evocando la conversión de los paganos y el nacimiento del Mesías, sino también a la Virgen María;¹² y esta asociación, casi familiar, fue un importante instrumento evangelizador desde el siglo xvi, todo lo cual explicaría este tipo de alusiones dentro del corpus religioso de la rebelión. Por medio de esta compleja serie iconológica, Mariano podía anunciar el inicio de un trepidante cambio social y la renovación de las viejas estructuras.

Es probable que este conjunto de alegorías e imágenes tan arraigadas hicieron del rey indio una figura muy susceptible a distintas reelaboraciones. Así, las descripciones originales de Mariano aluden a un rey caído que oculta su ilustre origen como medio de salvaguardar su identidad, para después, cuando su imagen arraigó en otras comunidades, incorporar otros elementos más enaltecedores como la máscara de oro y sus misteriosos periplos acompañados de *dos caballeros españoles*. Ciertamente, esta nueva representación de Mariano era contradictoria con la primera referencia que hizo Hilario Rubio del supuesto rey tlaxcalteca. Un hecho que indica la consolidación de una figura plenamente carismática, transmutada en un verdadero monarca, la cual se habría fundido a la versión original. De esta manera, el cura de Tepic informó hacia fines de enero de 1801 que el indígena José López Portillo no sólo defendía de manera abierta al rey Mariano, señalando por primera vez este

atributo áureo que cubría su rostro, sino que afirmó que éste en efecto ya había sido entronizado: “El rey indio estaba coronado, y [...] cómo no lo habían prendido cuando andaba con la máscara de oro”.¹¹³ De hecho, parece ser que los propios indígenas le reconocieron una cierta cualidad mutable y ubicua a Mariano y a sus seguidores. Así, durante la Cuaresma de 1801 un grupo de mujeres indígenas del pueblo de Cuyután, dedicadas a amasar pan, fueron abordadas por tres indígenas de la etnia *balcarra*, que parecían ser de Tierra Arriba (en alusión a la Sierra de Nayarit), los cuales aludieron vaga y crípticamente a la renovación de los tiempos, que asumían en sus propias personas:

Pobrecitas, cómo trabajan y de aquí a poco tiempo quién sabe qué será de ustedes, pues aunque nos ven ahora como venimos, dentro de poco tiempo no nos han de conocer, pues nosotros nos vamos para Tierra Adentro, y cuando volvamos no nos han de conocer.¹¹⁴

Si bien es cierto que la transmisión verbal de la insurgencia —debido a los altos niveles de analfabetismo de la época— fue factor preponderante para que los indígenas que escuchaban la palabra escrita en las cartas de Mariano transformasen su contenido y le imprimiesen nuevos significados, que explicarían sus sucesivas transformaciones y la extensión de los rumores, no lo es menos que estas representaciones mantenían cierto grado de uniformidad y remitían de manera invariable a una inversión del *ethos* social a partir de la coronación de Mariano. Así, por ejemplo, en marzo de 1801, en el pueblo de Zapotán, jurisdicción de Tepic, el indígena Fausto Julián acudió “algo bebido” a la pulpería de la familia Valdés, donde dijo que “en cuanto viniese el gobernador de Colotlán, que sería de dentro de veinte días, se les daría su pago al pueblo de Mazatán que tenía la culpa de su prisión”.¹¹⁵ Es singular apreciar que estas imágenes pronto tomaron la forma de fantasías apocalípticas que se fundieron de forma rápida en el movimiento marianista. Pero estas ideas de destrucción del orden establecido también expresaban un sentido de profunda renovación social que parece haberse expandido en este entorno tan volátil y crispado en lo político. Este hecho quizá explica que el delegado de Tepic consignara como altamente probables las noticias provenientes del pueblo de Xalisco referentes la quema de iglesias, pero también de suplantarlas por otras nuevas. De esta forma, “una mujer del enunciado pueblo [Xalisco] oyó la conversación de tres indios que el uno quería pegar fuego a la casa cural y otro le hizo la advertencia de que no debía hacerse porque iba la iglesia de por

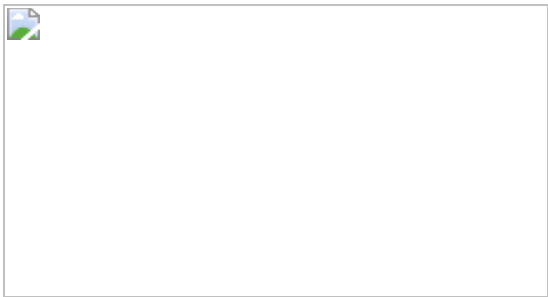
medio, a lo que le contestó que como se levantó la que había, se levantaría otra”.¹¹⁶ Por su parte, y mediante una cadena de murmuraciones iniciadas por la esposa del indio Joseph Gerónimo Pérez, originario de Ixtlán y detenido en Tepic, llegó al virrey Marquina un plan para volar el palacio real de la ciudad de México.¹¹⁷

En todo caso, este rumor desencadenado entre los presos que se hacinaban en la cárcel de Tepic, y por tanto más cercanos al núcleo milenarista original del movimiento, no debe ser desdeñado dado que incorporaba a la Guadalupana y su calendario ritual (21 de diciembre) como fechas significativas para iniciar la sublevación general, y en esencia indican lo profundamente interiorizado que estaba en el imaginario popular una vaga idea con reminiscencias escatológicas de que se encontraban en el umbral de profundos cambios políticos mediante la destrucción de los símbolos del pasado. Esta violencia, si bien expresada en el plano imaginario, también nutría lo que Van Young denomina cultura verbal de la guerra, que se expandía en contextos de crisis política.¹¹⁸

Otro factor que desde nuestra perspectiva resulta clave de este proceso de reelaboración de los símbolos y rituales religiosos en nuevos contenidos políticos estriba en observar el lugar de la coronación de Mariano. De acuerdo con uno de los primeros testimonios, Mariano no sólo sería coronado por el padre guardián del convento de la Santa Cruz de Tepic, sino que, en un acto de mixtificación que alude a una nueva visión política que trascendía el sentido original de los reyes por derecho divino, colocaría en su frente los emblemas del poder, expresados en la corona de espinas del Jesús Nazareno que se guardaba en el templo de la Santa Cruz de Tepic.¹¹⁹ Este hecho no sólo es significativo porque parece aludir a un verdadero acto de transmisión de legitimidad en Mariano a través de Jesús, sino que la corona de espinas, directamente retirada de lo que suponemos es una imagen de bulto del Nazareno, es una representación distorsionada pero altamente elocuente de los soberanos ungidos por Dios.¹²⁰ Así, lejos de ser una imagen neutra, la coronación de Mariano constituía una incisiva transfiguración de los actos rituales del dominio hispano en verdaderos rituales de subversión política.¹²¹ No se debe omitir que el propio santuario de la Santa Cruz constituía el centro de culto de una imagen profundamente milagrosa, como era la Santa Cruz de Zacate, y era un importante lugar de peregrinación desde las primeras décadas del siglo XVII; todo lo cual le permitió constituirse en el emblema simbólico y

propicio para la coronación del rey indio y capaz aglutinar indígenas provenientes de distintas regiones¹²² (Mapa 6.1).

MAPA 6.1 UBICACIÓN DE LOS PUEBLOS SIMPATIZANTES DEL MOVIMIENTO DE MARIANO EN 1801



CUADRO 1 LISTA DE PUEBLOS PARTICIPANTES EN EL MOVIMIENTO DE MARIANO, Y SU JURISDICCIÓN

1. Acaponeta (Jurisdicción Acaponeta)	16. Sayulilla (Jurisdicción de Acaponeta)
2. Aguacatlán (Jurisdicción de Aguacatlán)	17. Milpillás (Jurisdicción de Acaponeta)
3. Huajicori (Jurisdicción de Acaponeta)	18. Zapotán (Jurisdicción de Santa María del Oro)
4. Ixtlán del Río (Jurisdicción de Aguacatlán)	19. Tuxpan (Jurisdicción de Tepic)
5. Jala (Jurisdicción de Aguacatlán)	20. Tequepexpan (Jurisdicción de Santa María del Oro)
6. Jomulco (Jurisdicción de Aguacatlán)	21. Santa Cruz (Jurisdicción de Santa María del Oro)
7. Xalisco (Jurisdicción de Tepic)	22. Picachos (Jurisdicción de Acaponeta)
8. San Blas (Jurisdicción de Acaponeta)	23. Santiago de Pochotitlán (Jurisdicción de Santa María del Oro)
9. Mecatán (Jurisdicción de Tepic)	24. Huaynamota (Jurisdicción de Tepic)
10. San Pedro Lagunillas (Jurisdicción de Santa María del Oro)	25. San Blas (Jurisdicción de Acaponeta)
11. Santiago Ixcuintla (Jurisdicción de Sentipac)	26. Mexcaltitlán (Jurisdicción de Sentipac)
12. Sentipac (Jurisdicción de Sentipac)	27. El Caimán (Jurisdicción de Acaponeta)
13. Tecuala (Jurisdicción de Acaponeta)	28. Tecualilla (Jurisdicción de Sentipac)
14. San Felipe Aztlán (Jurisdicción de Acaponeta)	29. San Diego (Jurisdicción de Acaponeta)
15. Tepic (Jurisdicción de Tepic)	30. Quiviquinta (Jurisdicción de Acaponeta)

Consideramos que esta profunda simbología articulada de modo directo a la estructura de la insurrección permitió la emergencia y la condensación de una

ideología popular que se mantenía latente en múltiples comunidades indias de la región; una ideología que mostraba a los reyes como ubicuas figuras sacras y profanas capaces de redimir a las comunidades indígenas sometidas a un dominio ilegítimo. La iconología religiosa, por tanto, se transformó en una parte significativa de las agendas sociales y políticas de estas comunidades y el rey Mariano en un símbolo escatológico que encarnaba la protesta social.¹²³

A pesar de ello, al construir al rey Mariano como rey de los indios, Hilario también tuvo que echar mano de un linaje legítimo para secundar sus aspiraciones al trono, y es en este momento donde el supuesto origen tlaxcalteca de Mariano adquirió una mayor relevancia.¹²⁴

La preeminencia de los linajes tlaxcaltecas en relación con otros grupos indígenas ciertamente poseía una larga tradición en la Nueva España; no sólo empezó a despuntar por los evidentes apoyos militares que prestó este grupo indígena a los españoles en sus campañas por lograr el control de la Nueva España, sino también a partir de diversos títulos proveídos por la Corona española desde el siglo xvi. Como señala Andrea Martínez Baracs, los tlaxcaltecas “defendieron con tenacidad su posición de privilegio y su orgullo como nación invicta y soberana frente a un poder superior crecientemente insensible a los compromisos que los llevaron a la posición de dominio”.¹²⁵ De hecho, las reales provisiones elaboradas durante el siglo xvi tendían a retratar a los tlaxcaltecas como un grupo de vasallos en el mismo pie de igualdad que los adelantados españoles y eficaces auxiliares en acrecentar los dominios de la monarquía española.¹²⁶ Y fueron este tipo de provisiones reales una parte significativa de las complejas redes escatológicas que insuflaron la figura de Mariano a lo largo de los primeros meses de 1801, el cual constituía para sus seguidores el emblema de una memoria histórica y el ícono viviente de una tradición conquistadora que todavía persistía en la memoria colectiva. La introducción de esta serie de privilegios expresados por la vía de una categoría jurídica especial, una vez trocados en un estatus simbólico, serían los que Hilario Rubio habría de incorporar a la imagen del rey Mariano como hijo del gobernador de Tlaxcala.¹²⁷ Dicha asociación explicaría que en enero de 1801 cerca de trescientos indígenas de la jurisdicción de Acaponeta manifestaran que “no había más de dos reyes, uno de los cielos y otro de la tierra, que ellos no sabían que el de España o el de Tlaxcala los llamaba, y que lo que peleaban era la corona imperial”.¹²⁸

Este conjunto de hechos, aunado a la aparente magnitud del movimiento,

también explica que la imagen del complot o conspiración extranjera aflorara de una manera más amplia entre las autoridades coloniales. De hecho, tenemos la certeza de que si bien el temor de una rebelión indígena siempre estuvo latente entre las autoridades, fue durante la segunda mitad del siglo XVIII cuando imagen de la conspiración política dirigida por entidades externas, fuesen ingleses o jesuitas, en contra de la monarquía hispana, cristalizó de manera plena y articulada después de los tumultos de 1766 y 1767 que sacudieron el centro de la Nueva España.¹²⁹ Pero, asimismo, no dejamos por ello de advertir la manera en que mediante rutas divergentes y situadas propiamente dicho fuera del epicentro del núcleo indígena conspirador las autoridades españolas también pudieron tomar conocimiento del plan para coronar al rey Mariano. Este aspecto resulta relevante para explicar la forma en que el temor y ansiedad, como experiencias subjetivas cargadas de emotividad acerca del riesgo de un estallido social, se fueron ramificando entre las altas instancias del gobierno virreinal.¹³⁰

En efecto, los sentidos contradictorios de las indagatorias realizadas por varios funcionarios, en donde se replicaba de manera invariable la existencia de un espectral soberano indio (y nutridos por anónimos informantes), fueron lo suficientemente extendidos para agudizar su suspicacia e incrementar el número de detenciones; y no es casual que hacia febrero y marzo de 1801 se aludiese de manera concreta a la existencia de una vasta conjura cuyo radio de acción se fue extendiendo geográfica y socialmente para englobar no sólo a los indígenas de la jurisdicción de Tepic, sino a los coras, a los yaquis, a los colotlecos y a la postre a los propios ingleses; un enemigo cuya inasibilidad ciertamente lo hacía idóneo para enmarcarse dentro de las representaciones de la geopolítica imperial española de la época como el motor último de la conspiración.¹³¹

En resumen, consideramos que este alzamiento, rápidamente sofocado por las autoridades, contiene la impronta más profunda y visible de los significados sociales que articulaban la cultura política en las comunidades indias de la jurisdicción de Nayarit a fines del siglo XVIII; pero, más importante, muestran la forma en que sus expectativas de cambio social se tradujeron en un movimiento religioso, heterodoxo y radical cuyos alcances ideológicos también se anclaron en determinados componentes del regalismo indiano. Estas sucesivas transfiguraciones, políticas y religiosas fueron el basamento primario que alimentó la idea de un traspaso simbólico de la soberanía del rey de España

en el rey Mariano; como es claro, dichas representaciones aluden a una noción, si bien vaga, no menos radical de ruptura con la Corona hispana. Imaginario que acaso prefiguró la escenografía del movimiento, pero también los rasgos ontológicos de la trasgresión.¹³²

En otras palabras, tenemos la certeza de que las ambiguas monarquías indias que se parecieron suceder en este periodo reflejaban un conjunto de expectativas políticas de cambio que solidificaron en estas figuras, capaces de asumir la realeza como símbolos de una nueva legitimidad política.

REFERENCIAS

Archivos

AGN Archivo General de la Nación, ciudad de México

AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid

AGI Archivo General de Indias, Sevilla

Obras consultadas

BAUTISTA, Julius. "The Rebellion and the Icon: Holly Revolutions in the Philippines". *Asian Journal of Social Science* 34/2 (2006): 291-310.

BLOCH, March. *Los reyes taumaturgos*. México: FCE, 1995.

BORAH, Woodrow. *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Los Angeles y Londres: University of California Press, 1983

BURKE, Joanna. "Fear and Anxiety: Writing About Emotion in Modern History". *History Workshop Journal* 55 (2003): 111-133.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. "La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)". *Estudios de Historia Novohispana* 10/10 (1991): 347-376.

CUTTER, Charles R. "Community and Law in Northern New Spain". *The Americas* 50/4 (1994): 467-480.

DAVIS, Natalie Zemon. *Society and Culture en Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press, 1975.

DUBE, Saurabh. *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México, 2001.

GARCÍA MAR, Guillermo. "Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812". *Letras Históricas* 8 (2013): 41-69.

- GERHARD, Peter. *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM, 1996.
- GUARDINO, Peter. *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- KELLOG, Susan. *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1995.
- LARA CISNEROS, Gerardo. *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*. México: Conaculta, 2007.
- LÁZARO DE ARREGUI, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia*. Jalisco: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- LUIS MORA, José María. *Méjico y sus revoluciones*, (México: Porrúa, 1963).
- MARTÍNEZ BARACS, Andrea. "Colonizaciones tlaxcaltecas". *Historia Mexicana* 43/2 (1993): 195-250.
- RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén. "Alevosos, ingratos y traidores, ¿queréis sacudir el yugo del monarca más católico? El discurso contrainsurgente en la Nueva España en el siglo XVIII". *Hispanic American Historical Review* 87/3 (2003): 471-497.
- . *La máquina de muertes de San Luis Potosí y Guanajuato. Los levantamientos populares de 1766 y 1767*. México: Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 2008.
- . *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdoba y los rebeldes de Colotlán, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del período colonial mexicano*. México: El Colegio de San Luis, 2011.
- . "Los tumultos novohispanos durante el siglo XVIII y aportes para su estudio". En *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVIII y XIX*, coordinado por Jose Alfredo Rangel Silva y Carlos Rubén Ruiz Medrano. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, (2006), 19-46.
- SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era, 2000.
- SERULNIKOV, Sergio. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte del Potosí en el siglo XVIII*. México: FCE, 2006.
- SILVA PRADA, Natalia. *Tradición y modernidad en la historia de la cultura*

- política*. México: El Colegio de México, 2012.
- SINGH, Rajendra. *Social Movements, Old and New. A Post-modernist Critique*. Londres: Sage Publications, 2002.
- STERN, Steven J. "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience". En *Resistance, Rebellion and Consciousness*, coordinado por Steven Stern, 3-25. (Madison: Madison University Press, 1987).
- VAN YOUNG, Eric. *Economía, política y cultura en la historia de México. Ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán, 2010.
- . *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*. México: FCE, 2006.
- . "Millenium of the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815". *Comparative Studies in Society and History* 3 (1986): 385-415.
- VANDERWOOD, Paul. *The Power Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of Nineteenth Century*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdova y los rebeldes de Colotlán, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del periodo colonial mexicano*(México: El Colegio de San Luis, 2011). También, Felipe Castro Gutiérrez, "La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)", *Estudios de Historia Novohispana* 10/10 (1991): 347-376.
- Natalia Silva Prada, *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política*(México: El Colegio de México, 2012). También, Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*(México: FCE, 2006), 791-863.
- Castro, "La rebelión", 363.
- Existen diversos trabajos que señalan de manera explícita la capacidad de las culturas campesinas para actuar como verdaderos agentes en la construcción de su historia y reelaborar determinaciones nociones ideológicas provenientes del poder en otros significados contestatarios. Véase Steven J. Stern, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience", en *Resistance, Rebellion and Con-sciousness*, coordinado por Steven Stern, (Madison: Madison University Press, 1987), 3-25. También, Peter Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State*(Stanford: Stanford University Press, 1996). Pero, más allá de esto, todo indica que estas imágenes también podían encarnar un modelo de cambio social.
- Curiosamente, esta característica de Mariano, una de las más conocidas, sólo aparece en una declaración del indígena de Acaponeta, José López Portillo, en 1801. Véase AGN, Criminal, vol. 327, "Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediateces", cuaderno 9, fol. 10 frente o 183 frente.
- Junto a Castro Gutiérrez se debe citar a José María Luis Mora, *Méjico y sus revoluciones*, (México:

Porrúa, 1963), v.ii, 132-134; Eric Van Young, "Millenium of the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815", *Comparative Studies in Society and History*3 (1986): 385-415.

Este término fue usado de manera amplia por las autoridades que indagaron el alzamiento, y para este trabajo nos hemos basado sobre todo en AGN, Criminal, vol. 327, "Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones", 1801-1802.

En este sentido, Van Young ha subrayado el sentido contradictorio que poseía la acción colectiva popular en contextos de crisis social y política. Véase Eric Van Young, *Economía, política y cultura en la historia de México. Ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán, 2010), 37. De igual forma, en otros trabajos hemos señalado esta aparente discrepancia, que en realidad alude a la capacidad de los actores indios para construir los elementos justificadores de la disidencia a partir de los propios componentes ideológicos previstos por el Estado colonial. Véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, "Alevosos, ingratos y traidores, ¿queréis sacudir el yugo del monarca más católico? El discurso contrainsurgente en la Nueva España en el siglo xviii", *Hispanic American Historical Review*87:3 (2003): 471-497.

En realidad, y siguiendo a Scott, consideramos que este movimiento expresaba un fuerte contenido político de descontento y de acerba denuncia pública. Véase James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Era, 2000), 222. También, Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*(México: El Colegio de México, 2001), 61.

En efecto, como hemos señalado en otros textos, por medio del discurso y de las representaciones de la violencia colectiva enquistadas en diversos tumultos novohispanos no sólo es posible conocer de manera puntual el desarrollo y la expresión distintiva del malestar por parte de los grupos en conflicto, sino su propia cultura política y la existencia de arraigadas redes de disidencia colectiva que puntuaron los patrones de movilización social y buena parte de sus demandas. Véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, "Los tumultos novohispanos durante el siglo xviii aportes para su estudio", en *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos xviii y xix*, coordinado por José Alfredo Rangel Silva y Carlos Rubén Ruiz Medrano (México: El Colegio de San Luis, 2006).

Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*(Madrid: Espasa Calpe, 1991), 61.

En este sentido, Zemon Davis señala que, en el caso de los motines franceses del siglo xviii, existe en el comportamiento de la multitud un sentido de defensa de la verdad mediante gestos dramáticos de reto e interpelación. Véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 156.

Esta hipótesis, con la cual coincidimos, fue señalada antes en Castro, "La rebelión", 361-362.

Véase Paul Vanderwood, *The Power Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of Nineteenth Century*(Stanford: Stanford University Pres, 1998).

De esta forma, Hilario Rubio, uno de los caciques indios de Tepic que participó de forma activa en la conspiración, señaló que los reinos "eran suyos por derecho y que (Mariano) los libraría del tributo" (AGN, Criminal, vol. 327, "Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones", 1801-1802, cuaderno 4, fol. 7 reverso).

Tal como afirma Singh, los movimientos sociales tienen un fuerte componente derivado de sus formas cotidianas de resistencia; así, el robo en pequeña escala puede dar lugar a invasiones masivas de tierra; y, en este caso, formas legales rutinarias pueden exacerbarse hasta formar levantamientos populares en pos de una justicia negada por las altas instancias de gobierno. Véase Rajendra Singh, *Social Movements, Old and New. A Post-modernist Critique*(Londres: Sage Publications, 2002), 23-25.

En efecto, como señalaron varios gobernadores, todo indica que la idea del alzamiento había comenzado a fraguarse desde la Semana Santa de 1801 (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 9, fol. 8 reverso).

De hecho, y a pesar de que no se cuenta con datos fidedignos, Van Young calcula que a fines del siglo XVIII el porcentaje de la población que sabía leer y escribir en la Nueva España rondaba el 5 %. Véase Van Young, *La otra rebelión*, 220.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 4 frente.

De cierta manera, este elemento resulta interesante tomando en cuenta que la sociedad rural colonial era fundamentalmente ágrafa; un punto que trataremos más adelante.

Asimismo, el gobernador de Aguacatlán pudo informar que el gobernador de Xala había realizado diversas juntas con el cabildo de su comunidad y la de Jomulco, a fin de llevar a cabo el alzamiento en apoyo del rey Mariano.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 5 frente

Ibid

Ibid., fol. 4 frente.

Ibid., fol. 3 reverso.

A pesar de estas indagatorias, es interesante apreciar que el gobernador indio de Ixtlán se negó a entregar dicho documento.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 34 reverso.

Ibid., fol. 9 frente.

Ibid., fol. 4 reverso.

Ibid., fol. 6.

Ibid., fol. 7 frente.

Ibid., fol. 8 reverso.

Ibid., fol. 12 frente.

Ibid.

Ibid., cuaderno 2, fol. 14 reverso.

Ibid., fol. 14 reverso.

De hecho, en una carta dirigida al comandante Francisco Eliza, despachado con anterioridad por el presidente de la Audiencia de Guadalajara, Hidalgo lamentó estas bajas al señalar que “siento que mis intenciones fuesen frustradas por la parte de los muertos y heridos que ha habido, pero me queda el consuelo de que lo fue a efecto de una milicia bisoña y de que los muertos alcanzaron confesión por la piedad del presbítero Agustín de la Peña que se apareció allí” (*ibid.*, cuaderno 2, fol. 14 reverso). En relación con los detenidos, cabe señalar que 47 eran del pueblo de Guaynamota; 22 de Mecatán y 36 de Jalcocotán (*ibid.*, fol. 17 reverso).

Ibid., cuaderno 3, fol. 36 frente.

Ibid., fol. 5 frente.

Ibid., fol. 5 frente.

Las armas confiscadas a los rebeldes manifiestan que, a pesar de su determinación, el movimiento se armó de manera precipitada. En efecto, en la lista se encontraban, quince terciados, diecisiete belduques, dos lanzas, una escopeta, un pito, tres tambores, treinta y cuatro garrotes, ocho arcos y flechas, ocho carcajes “llenos de jaras”, un frasco con pólvora, un zurrón de piel de tigre, un machete y

dos “banderas blancas con una cruz de listón azul y aquellas que eran los manteles de la iglesia” (*ibid.*, cuaderno 2, fol. 18 frente). Junto con estas armas y ornamentos se capturaron tres caballos y cuatro mulas (*ibid.*).

Ibid., fols. 6-7 frente y reverso.

Ibid.

Ibid., fol. 7 frente.

Ibid., cuaderno 3, fol. 43 frente. Es probable también que la rápida irradiación del movimiento conspirativo a partir de su epicentro en Tepic se debiera a estas cartas, que constituían el preámbulo para reuniones más amplias y cercanas a una tradición oral donde se trazaban las directrices del movimiento. Esto también explicaría los numerosos rumores que se extendieron sobre el supuesto rey Mariano.

Ibid., cuaderno 2, fol. 7 reverso.

Ibid., fol. 8 frente.

Ibid.

Ibid., fol. 10 frente.

Ibid., fol. 6 reverso.

Un hecho que también hace notar Felipe Castro y que acaso alude a que las cartas del rey Mariano fueron escritas por otros personajes igual de anónimos y oscuros que el supuesto rey. De esta forma, todo indica que la carta había tomado un rumbo diferente: hacia la costa. Esta misiva fue denunciada y entregada por el alcalde de Mazatlán “con el secreto posible, como que va en ello su vida” (*ibid.*, cuaderno 1, fol. 9 frente).

Ibid., fol. 16 frente.

Ibid., cuaderno 3, fol. 12 frente.

Ibid., fol. 13 frente.

Ibid.

Ibid., fol. 23 reverso.

Ibid.

Ibid., fol. 441 reverso o 22 reverso.

Ibid., cuaderno 4, fol. 20 frente.

Ibid., cuaderno 3, fol. 23 frente.

Ibid., fol. 14 reverso.

Ibid., fol. 12 reverso.

Como señala Castro, este tipo de informes preocuparon sobremanera a las autoridades de la Audiencia de México, dado el estado de guerra que se mantenía con Inglaterra y debido al reciente avistamiento de dos fragatas de guerra inglesas en las costas de Colima. Véase Castro, “La rebelión”, 352.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 19 frente.

Ibid., cuaderno 4, fol. 20 frente.

Ibid., cuaderno 6, fol. 9 frente.

De esta forma, desde mediados de enero de 1801 el capitán de milicias Pedro de Nava refería que “felizmente se descubrió con oportunidad una conmoción de los indios de Tepic y de sus pueblos inmediatos con que se trataba de coronar al indio Mariano, hijo del gobernador de Tlaxcala, y con la misma felicidad se logró disiparla” (*ibid.*, cuaderno 8, fol. 2 frente).

Es singular apreciar que Eliza, quizá uno de los oficiales que habían sobredimensionado la magnitud del alzamiento indígena, comenzara a sospechar de la figura del rey Mariano. A pesar de ello, continuaba manifestando que esta figura servía de pretexto para atizar la sublevación: “Pero sería muy

perjudicial permitir la reunión en el sitio señalado, porque hasta entonces no habían conocido al tlaxcalteco y éste era un personaje imaginario; allí elegirían caudillo que los dirigiera y empezarían a hacer hostilidades que hasta ahora no hemos experimentado” (*ibid.*, fol. 21 frente).

Para Abascal “es de esperar que no sea de tan cuidado como manifiesta el diario respecto a que la distancia de más de trescientas leguas Tepic de la nación yaqui y más de seiscientas la de los jumas gentiles del río Colorado me hace creer que nada puede influir en la rebelión de Tepic y comarcanos” (*ibid.*, cuaderno 4, fol. 14 frente).

Ibid., fol. 14 frente y reverso.

Justo por ello el fiscal consideraba que era necesario autorizar al presidente para que “al estilo de guerra mande ahorcar, azotar y castigar como entienda conveniente a cuantos reos puedan con su cabeza llenar de horror y ejemplo a los demás” (*ibid.*, cuaderno 1, fol. 24 frente).

En este sentido, el virrey Marquina pudo informar después que se enviaron a la zona ocho ministros y que se dispuso que “los párrocos y demás sacerdotes de la jurisdicción inspirasen a todos los súbditos, especialmente a los indios, así en el púlpito como en el confesionario, los sentimientos más eficaces de obediencia, fidelidad y subordinación a su majestad” (AGI, Estado, 29, N. 27, “Marquina sobre la sublevación de los indios del pueblo de Tepic”, fol. 3 reverso).

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 4, fol. 6 frente.

Ibid.

Ibid., fol. 23 frente.

Ibid., cuaderno 5, fol. 1 frente.

Ibid., cuaderno 9, fol. 26 frente.

Así, se señaló en una misiva fechada 14 de febrero de 1801 que el “crecido número de presos que iban llegando a esa capital, y que no cabiendo tanta gente en la real cárcel ha hecho vuestra excelencia habilitar el competente número de piezas del hospital viejo de Belén en donde introducirlos, por cuya causa se hacía indispensable dejar de servicio y al sueldo algunas tropas” (*ibid.*, cuaderno 7, fol. 32 frente).

Ibid., cuaderno 11, fol. 399 frente y reverso. De hecho, las autoridades no consideraban que existía una epidemia entre los presos, y uno de los primeros fallecidos, Felipe de Velázquez, alcalde de Xala de Abajo, se pensó al principio que fue envenenado “por una india no conocida, en un jarro de bebida al tiempo de salir de la prisión para ponerlo en collera” (*ibid.*, cuaderno 9, fol. 8 reverso).

Ibid., fol. 8 reverso. Asimismo, el capitán Martín Ríos consignó el 22 de enero una conversación con el capitán a guerra del pueblo de Guaxicori, quien le manifestó que “desde la Cuaresma pasada estaban convocados para conocer a su rey y coronarlo”.

Ibid., cuaderno 9, fol. 56 reverso.

Ibid., fol. 10 frente.

Ibid., fol. 38 frente.

Ibid., fol. 39 frente y reverso.

Ibid., fol. 50 frente.

Ibid.

En realidad, Juan Vicencio de Córdova había sido indultado con exilio en Guadalajara y nunca fue enviado a La Habana. Para el caso de este líder, véase Ruiz, *Las sombrías*.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 9, fol. 50 frente y reverso.

Ibid., fol. 47 frente.

Ibid., fol. 70 frente y reverso.

Ibid., fol. 70 reverso y 71 frente.

Ibid., fol. 75 frente.

Ibid., fol. 78 frente.

Ibid., cuaderno 10, fol. 3 frente. En abril estos rumores no cesaron y señalaban que el Viernes Santo “caerán los indios sobre Acaponeta” (*Ibid.*, fol. 5 frente).

Ibid., fol. 27 frente.

Ibid., fol. 60 reverso. De esta manera, en la información provista por el cura de Matatán y su vicario se resaltaban noticias referentes a que “el indio Pedro Martín quería coronarse de rey y que al propio tiempo les contó que en México habían ahorcado a un indio caviloso porque también quería coronarse” (*ibid.*, fol. 61 frente).

Ibid., fol. 323 frente o 74 frente. De hecho, en este anónimo, firmado por “el Sebastián”, se añadía que más de 2 700 indígenas se encontraban “ensayando en todas armas” (*ibid.*, fol. 93 frente).

En efecto, al concebir a Mariano como el rey de los indios se le otorgaba una soberanía sobre el conjunto de la república de indios. Tal como señala Felipe Castro, este tipo de representaciones fueron recurrentes durante ciertos momentos de agitación social, como durante los tumultos de 1767 en San Luis Potosí, donde los operarios mineros “planearon erigir una triarquía monárquica con un rey blanco para los españoles, un negro para los mulatos y un indio para los naturales”. Véase Castro, “La rebelión”, 365.

Es interesante señalar que Hilario Rubio ratificó que el derecho que les asistía para coronar a Mariano residía en que “eran suyos estos reinos y que para recuperarlos los libraría del tributo que pagaban” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 2, fol. 6 frente).

Ibid., cuaderno 1, fol. 67 frente.

Ibid.

Ibid., cuaderno 9, fol. 10 frente.

De hecho, tal como señaló Charles R. Cutter, las modificaciones regionales a este sistema jurídico fueron normales por parte de las comunidades indias durante el periodo colonial y constituyeron un importante elemento de su flexibilidad y el fundamento de los autogobiernos locales. Véase Charles R. Cutter, “Community and Law in Northern New Spain”, *The Americas* 50/4 (1994): 467-480. Por su parte, Susan Kellog ha señalado que el manejo de las instancias legales por parte de las comunidades indias constituye un fenómeno social amplio y multidimensional que otorga pistas claras de las formas en que los grupos indígenas se ajustaron a la dominación española y lograron conservar ciertos espacios sociales mediante este tipo de estrategias (Susan Kellog, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700* [Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1995], xxix).

Para un acercamiento a este corpus legal y el rol organizativo que tenían en los pueblos indios, véase Woodrow Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1983).

Si bien, y fuera de las declaraciones del gobernador indio de Tepic que muestran con claridad que su posición de mando en el cabildo les permitió organizar su alzamiento, no es menos que su testimonio y el de Hilario Rubio indican de manera tangencial que otros cabildos indios participaron en la conjura una vez que recibieron la carta de Mariano.

Este aspecto resulta interesante y nos indica que las relaciones de dominación hegemónicas en el mundo colonial, antes que ser consideradas como una estructura formal homogénea, en realidad constituían parte de ciertos procesos dinámicos variables, y “un conjunto de actividades cuyo significado es inherentemente ambivalente en lugar de modelos ideológicos cohesivos” (Sergio Serulnikov, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte del Potosí en el siglo XVIII* [México: FCE, 2006], 17).

Véase Dube, *Sujetos*, 61.

Castro, “La rebelión”, 366.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 4 reverso.

En realidad, a pesar de los aspectos en apariencia ritualistas de diversos tumultos novohispanos, consideramos que éstos constituían expresiones políticas de acerba denuncia pública. Véase Scott, *Los dominados*, 222.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 2, fol. 18 frente.

Véase a Castro, “La rebelión”, 365.

Ibid., cuaderno 9, fol. 10 frente.

Ibid., fol. 9 reverso.

Ibid., fol. 38 frente.

Ibid., cuaderno 3, fol. 39 frente. Su viabilidad, para las autoridades, estribaba en que no sólo se alimentaban de acontecimientos que ocurrían en ultramar, sino que también ponían de manifiesto la presencia ubicua de un fuerte grado de malestar social que recorría las líneas de tensión que pulsaban los pueblos indios en sus tratos con las autoridades hispanas.

Ibid., cuaderno 9, fol. 78 frente.

Van Young, *La otra rebelión*, 287.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, Declaración del gobernador de Tepic, José Desiderio Maldonado, cuaderno 2, fol. 400 frente.

En torno al origen del prestigio carismático y por delegación divina, véase Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* (México: FCE, 1988).

Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII* (México: Conaculta, 2007), 31. También, Serulnikov, *Conflictos*, 22.

En relación con este santuario, al principio constituía una visita franciscana, fue secularizada en 1767, con un cura beneficiado. Véase Gerhard, *La frontera*, 179. Sobre este culto, véase Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, (Jalisco: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980), 139-140. Un dato más impresionante que establece este vínculo político-religioso del movimiento estriba en observar que los pueblos donde se localizó el mayor número de insurrectos correspondían a los que cada año participaban en la peregrinación a la Santa Cruz de Zacate de Tepic. Véase Guillermo García Mar, “Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812”, *Letras Históricas* 8 (2013): 41-69.

De esta manera, y como ha sido señalado por Julius Bautista, la manipulación de los íconos religiosos por parte de los grupos subordinados le confiere a la religión un carácter subversivo. Véase Julius Bautista, “The Rebellion and the Icon: Holly Revolutions in the Philippines”, *Asian Journal of Social Science* 34/2 (2006): 291-310.

Así, las propias autoridades españolas señalaban que el prestigio de los tlaxcaltecas fue usado con habilidad por los rebeldes de Tepic: “Ese pueblo, como Tlaxcala, conservan y se les guardan y hacen guardar los muchos privilegios que ellos saben muy bien les tiene concedido el rey, nuestro señor, son descendientes de los indios caciques de la ciudad de Tlaxcala, conservan como aquéllos cierto honor y distinción que los ha hecho siempre dignos de merecer la confianza de los superiores que han gobernado ahí en el real nombre de su majestad” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 10, fol. 15 frente).

Andrea Martínez Baracs, “Colonizaciones tlaxcaltecas”, *Historia Mexicana* 43/2 (1993): 195. De hecho, este tipo de privilegios fueron señalados desde el siglo XVI. Por ejemplo, la real provisión de

1541 establecía con claridad los privilegios de los tlaxcaltecas y hacía patentes sus méritos en la conquista de la Nueva España: “Por cuento por parte de vos, los naturales de la provincia de Tlaxcala nos ha sido hecha relación que bien sabíamos y nos era notorio lo mucho que nos había servido en ayudar a los españoles a conquistar y pacificar la ciudad de México y otras provincias de la Nueva España de donde habían muerto muchos de vuestros padres y hermanos. [Que] nos habían servido como leales y buenos vasallos, y que había sido grande su parte para que la dicha Nueva España se conquistase y pacificase, y vos hiciésemos merced que ahora ni en ningún tiempo fuesen ustedes enajenados ni apartados de la Corona Real” (AGI, Patronato, 275, R. 41, Confirmación de inalienabilidad de Tlaxcala a la Corona, México, 1541. s/f).

De esta forma, en 1574 se señalaban “los muchos servicios que tienen hechos a esta Corona en la conquista y pacificación de esta Nueva España, Jalisco, Guatemala y otras partes de las indias” (AGI, Patronato, 74, N. 1, R. 13, Relación de méritos y servicios. Habitantes de Tlaxcala, Nueva España. Tlaxcala, 1575, fol. 1 frente).

En relación con este imaginario, véase Ruiz, *Las sombrías*, 261.

AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 4, fol. 23 frente.

Así, en 1768 un documento anónimo enviado al Consejo de Indias señalaba que los jesuitas pretendían “rendir todo el continente a su obediencia, porque esto se ejecutaría cuando los jesuitas de España hiciesen lo que se les tenían prevenido a quitar la vida al rey y a sus infantes por medio de otros tumultos para que de este modo, estando todo lleno de confusión, no tuviesen para socorrerles las que se ocasionarían en las Indias” (AHN, Madrid, Carta sobre la supuesta sedición tramada por los jesuitas en América, en Diversos-Colecciones 28, n. 34 México, 1768). En relación acon estos levantamientos, véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *La máquina de muertes de San Luis Potosí y Guanajuato. Los levantamientos populares de 1766 y 1767* (San Luis Potosí: Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 2008).

En efecto, es claro el alto nivel emotivo que se advierte en las estructuras narrativas de estos funcionarios, quienes expresan sensaciones de miedo que incrementaron las representaciones del alzamiento. Véase Joanna Burke, “Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History”, *History Workshop Journal* 55 (2003): 111-133.

De esta forma, la indígena Manuela Pérez expresó que “la esposa del indio Joseph Gerónimo Pérez (uno de los principales del pueblo de Ixcatlán que se hallaba preso y enfermo en el hospital de Tepic) le dijo que los indios tienen meditado una conspiración que dirige en México un cierto individuo con conocimiento y anuencia de los ingleses” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 28 frente). Por su parte, diversos rebeldes indígenas que se movilizaron ante el llamado de Mariano también pudieron replicar numerosas noticias respecto a la llegada de fragatas inglesas que habrían de secundar los planes de Mariano. Así, el 9 de enero una escolta de rebeldes formada por tres hombres a caballo con adarga y fusiles, acompañados de cinco indígenas con arcos y flechas, arribó al pueblo de Ixcuintla y le preguntó a un hombre que hacía leña “si ya habían cogido al tlaxcalteco, si habían ahorcado al alcalde y escribano del pueblo y si habían llegado al puerto de San Blas catorce barcos ingleses” (*ibid.*, cuaderno 1, fol. 31 frente).

De esta forma, el virrey Branciforte señalaba que “no debe ya caber duda [...] que se han mezclado en fomentar estas graves novedades que no son indios” (AGI, Estado 29, N. 7, Marquina sobre la sublevación de los indios del pueblo de Tepic, México, 1801, fol. 6 frente).

¹ Véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdoba y los rebeldes de Colotlán, Jalisco, 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las*

postrimerías del periodo colonial mexicano (México: El Colegio de San Luis, 2011). También, Felipe Castro Gutiérrez, “La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)”, *Estudios de Historia Novohispana* 10/10 (1991): 347-376.

² Natalia Silva Prada, *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política* (México: El Colegio de México, 2012). También, Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821* (México: FCE, 2006), 791-863.

³ Castro, “La rebelión”, 363.

⁴ Existen diversos trabajos que señalan de manera explícita la capacidad de las culturas campesinas para actuar como verdaderos agentes en la construcción de su historia y reelaborar determinaciones nociones ideológicas provenientes del poder en otros significados contestatarios. Véase Steven J. Stern, “New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience”, en *Resistance, Rebellion and Con-sciousness*, coordinado por Steven Stern, (Madison: Madison University Press, 1987), 3-25. También, Peter Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State* (Stanford: Stanford University Press, 1996). Pero, más allá de esto, todo indica que estas imágenes también podían encarnar un modelo de cambio social.

⁵ Curiosamente, esta característica de Mariano, una de las más conocidas, sólo aparece en una declaración del indígena de Acaponeta, José López Portillo, en 1801. Véase AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediateces”, cuaderno 9, fol. 10 frente o 183 frente.

⁶ Junto a Castro Gutiérrez se debe citar a José María Luis Mora, *Méjico y sus revoluciones*, (México: Porrúa, 1963), v.ii, 132-134; Eric Van Young, “Millenium of the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815”, *Comparative Studies in Society and History* 3 (1986): 385-415.

⁷ Este término fue usado de manera amplia por las autoridades que indagaron el alzamiento, y para este trabajo nos hemos basado sobre todo en AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediateces”, 1801-1802.

⁸ En este sentido, Van Young ha subrayado el sentido contradictorio que poseía la acción colectiva popular en contextos de crisis social y política. Véase Eric Van Young, *Economía, política y cultura en la historia de México. Ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán, 2010), 37. De igual forma, en otros trabajos hemos señalado esta aparente discrepancia, que en realidad alude a la capacidad de los actores indios para construir los elementos justificadores de la disidencia a partir de los propios componentes ideológicos previstos por el Estado colonial. Véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, “Alevosos, ingratos y traidores, ¿queréis sacudir el yugo del monarca más católico? El discurso contrainsurgente en la Nueva España en el siglo XVIII”, *Hispanic American Historical Review* 87:3 (2003): 471-497.

⁹ En realidad, y siguiendo a Scott, consideramos que este movimiento expresaba un fuerte contenido político de descontento y de acerba denuncia pública. Véase James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Era, 2000), 222. También, Saurabh Dube, *Sujetos subalternos* (México: El Colegio de México, 2001), 61.

¹⁰ En efecto, como hemos señalado en otros textos, por medio del discurso y de las representaciones de la violencia colectiva enquistadas en diversos tumultos novohispanos no sólo es posible conocer de manera puntual el desarrollo y la expresión distintiva del malestar por parte de los grupos en conflicto, sino su propia cultura política y la existencia de arraigadas redes de disidencia colectiva que puntuaron los patrones de movilización social y buena parte de sus demandas. Véase Carlos Rubén Ruiz Medrano,

“Los tumultos novohispanos durante el siglo XVIII y aportes para su estudio”, en *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVIII y XIX*, coordinado por José Alfredo Rangel Silva y Carlos Rubén Ruiz Medrano (México: El Colegio de San Luis, 2006).

¹¹ Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias* (Madrid: Espasa Calpe, 1991), 61.

¹² En este sentido, Zemon Davis señala que, en el caso de los motines franceses del siglo XVIII, existe en el comportamiento de la multitud un sentido de defensa de la verdad mediante gestos dramáticos de reto e interpelación. Véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 156.

¹³ Esta hipótesis, con la cual coincidimos, fue señalada antes en Castro, “La rebelión”, 361-362.

¹⁴ Véase Paul Vanderwood, *The Power Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

¹⁵ De esta forma, Hilario Rubio, uno de los caciques indios de Tepic que participó de forma activa en la conspiración, señaló que los reinos “eran suyos por derecho y que (Mariano) los libraría del tributo” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 4, fol. 7 reverso).

¹⁶ Tal como afirma Singh, los movimientos sociales tienen un fuerte componente derivado de sus formas cotidianas de resistencia; así, el robo en pequeña escala puede dar lugar a invasiones masivas de tierra; y, en este caso, formas legales rutinarias pueden exacerbarse hasta formar levantamientos populares en pos de una justicia negada por las altas instancias de gobierno. Véase Rajendra Singh, *Social Movements, Old and New. A Post-modernist Critique* (Londres: Sage Publications, 2002), 23-25.

¹⁷ En efecto, como señalaron varios gobernadores, todo indica que la idea del alzamiento había comenzado a fraguarse desde la Semana Santa de 1801 (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 9, fol. 8 reverso).

¹⁸ De hecho, y a pesar de que no se cuenta con datos fidedignos, Van Young calcula que a fines del siglo XVIII el porcentaje de la población que sabía leer y escribir en la Nueva España rondaba el 5 %. Véase Van Young, *La otra rebelión*, 220.

¹⁹ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 4 frente.

²⁰ De cierta manera, este elemento resulta interesante tomando en cuenta que la sociedad rural colonial era fundamentalmente ágrafa; un punto que trataremos más adelante.

²¹ Asimismo, el gobernador de Aguacatlán pudo informar que el gobernador de Xala había realizado diversas juntas con el cabildo de su comunidad y la de Jomulco, a fin de llevar a cabo el alzamiento en apoyo del rey Mariano.

²² AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 5 frente

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, fol. 4 frente.

²⁵ *Ibid.*, fol. 3 reverso.

²⁶ A pesar de estas indagatorias, es interesante apreciar que el gobernador indio de Ixtlán se negó a entregar dicho documento.

²⁷ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 34 reverso.

²⁸ *Ibid.*, fol. 9 frente.

²⁹ *Ibid.*, fol. 4 reverso.

³⁰ *Ibid.*, fol. 6.

³¹ *Ibid.*, fol. 7 frente.

³² *Ibid.*, fol. 8 reverso.

³³ *Ibid.*, fol. 12 frente.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, cuaderno 2, fol. 14 reverso.

³⁶ *Ibid.*, fol. 14 reverso.

³⁷ De hecho, en una carta dirigida al comandante Francisco Eliza, despachado con anterioridad por el presidente de la Audiencia de Guadalajara, Hidalgo lamentó estas bajas al señalar que “siento que mis intenciones fuesen frustradas por la parte de los muertos y heridos que ha habido, pero me queda el consuelo de que lo fue a efecto de una milicia bisoña y de que los muertos alcanzaron confesión por la piedad del presbítero Agustín de la Peña que se apareció allí” (*ibid.*, cuaderno 2, fol. 14 reverso). En relación con los detenidos, cabe señalar que 47 eran del pueblo de Guaynamota; 22 de Mecatán y 36 de Jalcocotán (*ibid.*, fol. 17 reverso).

³⁸ *Ibid.*, cuaderno 3, fol. 36 frente.

³⁹ *Ibid.*, fol. 5 frente.

⁴⁰ *Ibid.*, fol. 5 frente.

⁴¹ Las armas confiscadas a los rebeldes manifiestan que, a pesar de su determinación, el movimiento se armó de manera precipitada. En efecto, en la lista se encontraban, quince terciados, diecisiete belduques, dos lanzas, una escopeta, un pito, tres tambores, treinta y cuatro garrotes, ocho arcos y flechas, ocho carcajes “llenos de jaras”, un frasco con pólvora, un zurrón de piel de tigre, un machete y dos “banderas blancas con una cruz de listón azul y aquellas que eran los manteles de la iglesia” (*ibid.*, cuaderno 2, fol. 18 frente). Junto con estas armas y ornamentos se capturaron tres caballos y cuatro mulas (*ibid.*).

⁴² *Ibid.*, fols. 6-7 frente y reverso.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, fol. 7 frente.

⁴⁵ *Ibid.*, cuaderno 3, fol. 43 frente. Es probable también que la rápida irradiación del movimiento conspirativo a partir de su epicentro en Tepic se debiera a estas cartas, que constituían el preámbulo para reuniones más amplias y cercanas a una tradición oral donde se trazaban las directrices del movimiento. Esto también explicaría los numerosos rumores que se extendieron sobre el supuesto rey Mariano.

⁴⁶ *Ibid.*, cuaderno 2, fol. 7 reverso.

⁴⁷ *Ibid.*, fol. 8 frente.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, fol. 10 frente.

⁵⁰ *Ibid.*, fol. 6 reverso.

⁵¹ Un hecho que también hace notar Felipe Castro y que acaso alude a que las cartas del rey Mariano fueron escritas por otros personajes igual de anónimos y oscuros que el supuesto rey. De esta forma, todo indica que la carta había tomado un rumbo diferente: hacia la costa. Esta misiva fue denunciada y entregada por el alcalde de Mazatlán “con el secreto posible, como que va en ello su vida” (*ibid.*, cuaderno 1, fol. 9 frente).

⁵² *Ibid.*, fol. 16 frente.

⁵³ *Ibid.*, cuaderno 3, fol. 12 frente.

⁵⁴ *Ibid.*, fol. 13 frente.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, fol. 23 reverso.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, fol. 441 reverso o 22 reverso.

⁵⁹ *Ibid.*, cuaderno 4, fol. 20 frente.

⁶⁰ *Ibid.*, cuaderno 3, fol. 23 frente.

⁶¹ *Ibid.*, fol. 14 reverso.

⁶² *Ibid.*, fol. 12 reverso.

⁶³ Como señala Castro, este tipo de informes preocuparon sobremanera a las autoridades de la Audiencia de México, dado el estado de guerra que se mantenía con Inglaterra y debido al reciente avistamiento de dos fragatas de guerra inglesas en las costas de Colima. Véase Castro, “La rebelión”, 352.

⁶⁴ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 19 frente.

⁶⁵ *Ibid.*, cuaderno 4, fol. 20 frente.

⁶⁶ *Ibid.*, cuaderno 6, fol. 9 frente.

⁶⁷ De esta forma, desde mediados de enero de 1801 el capitán de milicias Pedro de Nava refería que “felizmente se descubrió con oportunidad una conmoción de los indios de Tepic y de sus pueblos inmediatos con que se trataba de coronar al indio Mariano, hijo del gobernador de Tlaxcala, y con la misma felicidad se logró disiparla” (*ibid.*, cuaderno 8, fol. 2 frente).

⁶⁸ Es singular apreciar que Eliza, quizá uno de los oficiales que habían sobredimensionado la magnitud del alzamiento indígena, comenzara a sospechar de la figura del rey Mariano. A pesar de ello, continuaba manifestando que esta figura servía de pretexto para atizar la sublevación: “Pero sería muy perjudicial permitir la reunión en el sitio señalado, porque hasta entonces no habían conocido al tlaxcalteco y éste era un personaje imaginario; allí elegirían caudillo que los dirigiera y empezarían a hacer hostilidades que hasta ahora no hemos experimentado” (*ibid.*, fol. 21 frente).

⁶⁹ Para Abascal “es de esperar que no sea de tan cuidado como manifiesta el diario respecto a que la distancia de más de trescientas leguas Tepic de la nación yaqui y más de seiscientas la de los jumas gentiles del río Colorado me hace creer que nada puede influir en la rebelión de Tepic y comarcas” (*ibid.*, cuaderno 4, fol. 14 frente).

⁷⁰ *Ibid.*, fol. 14 frente y reverso.

⁷¹ Justo por ello el fiscal consideraba que era necesario autorizar al presidente para que “al estilo de guerra mande ahorcar, azotar y castigar como entienda conveniente a cuantos reos puedan con su cabeza llenar de horror y ejemplo a los demás” (*ibid.*, cuaderno 1, fol. 24 frente).

⁷² En este sentido, el virrey Marquina pudo informar después que se enviaron a la zona ocho ministros y que se dispuso que “los párrocos y demás sacerdotes de la jurisdicción inspirasen a todos los súbditos, especialmente a los indios, así en el púlpito como en el confesionario, los sentimientos más eficaces de obediencia, fidelidad y subordinación a su majestad” (AGI, Estado, 29, N. 27, “Marquina sobre la sublevación de los indios del pueblo de Tepic”, fol. 3 reverso).

⁷³ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 4, fol. 6 frente.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, fol. 23 frente.

⁷⁶ *Ibid.*, cuaderno 5, fol. 1 frente.

⁷⁷ *Ibid.*, cuaderno 9, fol. 26 frente.

⁷⁸ Así, se señaló en una misiva fechada 14 de febrero de 1801 que el “crecido número de presos que iban llegando a esa capital, y que no cabiendo tanta gente en la real cárcel ha hecho vuestra excelencia habilitar el competente número de piezas del hospital viejo de Belén en donde introducirlos, por cuya causa se hacía indispensable dejar de servicio y al sueldo algunas tropas” (*ibid.*, cuaderno 7, fol. 32 frente).

⁷⁹ *Ibid.*, cuaderno 11, fol. 399 frente y reverso. De hecho, las autoridades no consideraban que existía una epidemia entre los presos, y uno de los primeros fallecidos, Felipe de Velázquez, alcalde de Xala de Abajo, se pensó al principio que fue envenenado “por una india no conocida, en un jarro de bebida al tiempo de salir de la prisión para ponerlo en collera” (*ibid.*, cuaderno 9, fol. 8 reverso).

⁸⁰ *Ibid.*, fol. 8 reverso. Asimismo, el capitán Martín Ríos consignó el 22 de enero una conversación con el capitán a guerra del pueblo de Guaxicori, quien le manifestó que “desde la Cuaresma pasada estaban convocados para conocer a su rey y coronarlo”.

⁸¹ *Ibid.*, cuaderno 9, fol. 56 reverso.

⁸² *Ibid.*, fol. 10 frente.

⁸³ *Ibid.*, fol. 38 frente.

⁸⁴ *Ibid.*, fol. 39 frente y reverso.

⁸⁵ *Ibid.*, fol. 50 frente.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ En realidad, Juan Vicencio de Córdova había sido indultado con exilio en Guadalajara y nunca fue enviado a La Habana. Para el caso de este líder, véase Ruiz, *Las sombrías*.

⁸⁸ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 9, fol. 50 frente y reverso.

⁸⁹ *Ibid.*, fol. 47 frente.

⁹⁰ *Ibid.*, fol. 70 frente y reverso.

⁹¹ *Ibid.*, fol. 70 reverso y 71 frente.

⁹² *Ibid.*, fol. 75 frente.

⁹³ *Ibid.*, fol. 78 frente.

⁹⁴ *Ibid.*, cuaderno 10, fol. 3 frente. En abril estos rumores no cesaron y señalaban que el Viernes Santo “caerán los indios sobre Acaponeta” (*Ibid.*, fol. 5 frente).

⁹⁵ *Ibid.*, fol. 27 frente.

⁹⁶ *Ibid.*, fol. 60 reverso. De esta manera, en la información provista por el cura de Matatán y su vicario se resaltaban noticias referentes a que “el indio Pedro Martín quería coronarse de rey y que al propio tiempo les contó que en México habían ahorcado a un indio caviloso porque también quería coronarse” (*ibid.*, fol. 61 frente).

⁹⁷ *Ibid.*, fol. 323 frente o 74 frente. De hecho, en este anónimo, firmado por “el Sebastián”, se añadía que más de 2 700 indígenas se encontraban “ensayando en todas armas” (*ibid.*, fol. 93 frente).

⁹⁸ En efecto, al concebir a Mariano como el rey de los indios se le otorgaba una soberanía sobre el conjunto de la república de indios. Tal como señala Felipe Castro, este tipo de representaciones fueron recurrentes durante ciertos momentos de agitación social, como durante los tumultos de 1767 en San Luis Potosí, donde los operarios mineros “planearon erigir una triarquía monárquica con un rey blanco para los españoles, un negro para los mulatos y un indio para los naturales”. Véase Castro, “La rebelión”, 365.

⁹⁹ Es interesante señalar que Hilario Rubio ratificó que el derecho que les asistía para coronar a Mariano residía en que “eran suyos estos reinos y que para recuperarlos los libraría del tributo que pagaban” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 2, fol. 6 frente).

¹⁰⁰ *Ibid.*, cuaderno 1, fol. 67 frente.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, cuaderno 9, fol. 10 frente.

¹⁰³ De hecho, tal como señaló Charles R. Cutter, las modificaciones regionales a este sistema jurídico fueron normales por parte de las comunidades indias durante el periodo colonial y constituyeron un importante elemento de su flexibilidad y el fundamento de los autogobiernos locales. Véase Charles R. Cutter, “Community and Law in Northern New Spain”, *The Americas* 50/4 (1994): 467-480. Por su parte, Susan Kellog ha señalado que el manejo de las instancias legales por parte de las comunidades indias constituye un fenómeno social amplio y multidimensional que otorga pistas claras de las formas en que los grupos indígenas se ajustaron a la dominación española y lograron conservar ciertos espacios sociales mediante este tipo de estrategias (Susan Kellog, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700* [Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1995], xxix).

¹⁰⁴ Para un acercamiento a este corpus legal y el rol organizativo que tenían en los pueblos indios, véase Woodrow Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1983).

¹⁰⁵ Si bien, y fuera de las declaraciones del gobernador indio de Tepic que muestran con claridad que su posición de mando en el cabildo les permitió organizar su alzamiento, no es menos que su testimonio y el de Hilario Rubio indican de manera tangencial que otros cabildos indios participaron en la conjura una vez que recibieron la carta de Mariano.

¹⁰⁶ Este aspecto resulta interesante y nos indica que las relaciones de dominación hegemónicas en el mundo colonial, antes que ser consideradas como una estructura formal homogénea, en realidad constituían parte de ciertos procesos dinámicos variables, y “un conjunto de actividades cuyo significado es inherentemente ambivalente en lugar de modelos ideológicos cohesivos” (Sergio Serulnikov, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte del Potosí en el siglo XVIII* [México: FCE, 2006], 17).

¹⁰⁷ Véase Dube, *Sujetos*, 61.

¹⁰⁸ Castro, “La rebelión”, 366.

¹⁰⁹ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros

de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 4 reverso.

¹¹⁰ En realidad, a pesar de los aspectos en apariencia ritualistas de diversos tumultos novohispanos, consideramos que éstos constituían expresiones políticas de acerba denuncia pública. Véase Scott, *Los dominados*, 222.

¹¹¹ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 2, fol. 18 frente.

¹¹² Véase a Castro, “La rebelión”, 365.

¹¹³ *Ibid.*, cuaderno 9, fol. 10 frente.

¹¹⁴ *Ibid.*, fol. 9 reverso.

¹¹⁵ *Ibid.*, fol. 38 frente.

¹¹⁶ *Ibid.*, cuaderno 3, fol. 39 frente. Su viabilidad, para las autoridades, estribaba en que no sólo se alimentaban de acontecimientos que ocurrían en ultramar, sino que también ponían de manifiesto la presencia ubicua de un fuerte grado de malestar social que recorría las líneas de tensión que pulsaban los pueblos indios en sus tratos con las autoridades hispanas.

¹¹⁷ *Ibid.*, cuaderno 9, fol. 78 frente.

¹¹⁸ Van Young, *La otra rebelión*, 287.

¹¹⁹ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, Declaración del gobernador de Tepic, José Desiderio Maldonado, cuaderno 2, fol. 400 frente.

¹²⁰ En torno al origen del prestigio carismático y por delegación divina, véase Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* (México: FCE, 1988).

¹²¹ Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII* (México: Conaculta, 2007), 31. También, Serulnikov, *Conflictos*, 22.

¹²² En relación con este santuario, al principio constituía una visita franciscana, fue secularizada en 1767, con un cura beneficiado. Véase Gerhard, *La frontera*, 179. Sobre este culto, véase Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, (Jalisco: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980), 139-140. Un dato más impresionante que establece este vínculo político-religioso del movimiento estriba en observar que los pueblos donde se localizó el mayor número de insurrectos correspondían a los que cada año participaban en la peregrinación a la Santa Cruz de Zacate de Tepic. Véase Guillermo García Mar, “Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812”, *Letras Históricas* 8 (2013): 41-69.

¹²³ De esta manera, y como ha sido señalado por Julius Bautista, la manipulación de los íconos religiosos por parte de los grupos subordinados le confiere a la religión un carácter subversivo. Véase Julius Bautista, “The Rebellion and the Icon: Holly Revolutions in the Philippines”, *Asian Journal of Social Science* 34/2 (2006): 291-310.

¹²⁴ Así, las propias autoridades españolas señalaban que el prestigio de los tlaxcaltecas fue usado con habilidad por los rebeldes de Tepic: “Ese pueblo, como Tlaxcala, conservan y se les guardan y hacen guardar los muchos privilegios que ellos saben muy bien les tiene concedido el rey, nuestro señor, son descendientes de los indios caciques de la ciudad de Tlaxcala, conservan como aquéllos cierto honor y distinción que los ha hecho siempre dignos de merecer la confianza de los superiores que han gobernado ahí en el real nombre de su majestad” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 10, fol. 15 frente).

¹²⁵ Andrea Martínez Baracs, “Colonizaciones tlaxcaltecas”, *Historia Mexicana* 43/2 (1993): 195. De hecho, este tipo de privilegios fueron señalados desde el siglo XVI. Por ejemplo, la real provisión de 1541 establecía con claridad los privilegios de los tlaxcaltecas y hacía patentes sus méritos en la conquista de la Nueva España: “Por cuento por parte de vos, los naturales de la provincia de Tlaxcala nos ha sido hecha relación que bien sabíamos y nos era notorio lo mucho que nos había servido en ayudar a los españoles a conquistar y pacificar la ciudad de México y otras provincias de la Nueva España de donde habían muerto muchos de vuestros padres y hermanos. [Que] nos habían servido como leales y buenos vasallos, y que había sido grande su parte para que la dicha Nueva España se conquistase y pacificase, y vos hiciésemos merced que ahora ni en ningún tiempo fuesen ustedes enajenados ni apartados de la Corona Real” (AGI, Patronato, 275, R. 41, Confirmación de inalienabilidad de Tlaxcala a la Corona, México, 1541. s/f).

¹²⁶ De esta forma, en 1574 se señalaban “los muchos servicios que tienen hechos a esta Corona en la conquista y pacificación de esta Nueva España, Jalisco, Guatemala y otras partes de las indias” (AGI, Patronato, 74, N. 1, R. 13, Relación de méritos y servicios. Habitantes de Tlaxcala, Nueva España. Tlaxcala, 1575, fol. 1 frente).

¹²⁷ En relación con este imaginario, véase Ruiz, *Las sombrías*, 261.

¹²⁸ AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 4, fol. 23 frente.

¹²⁹ Así, en 1768 un documento anónimo enviado al Consejo de Indias señalaba que los jesuitas pretendían “rendir todo el continente a su obediencia, porque esto se ejecutaría cuando los jesuitas de España hiciesen lo que se les tenían prevenido a quitar la vida al rey y a sus infantes por medio de otros tumultos para que de este modo, estando todo lleno de confusión, no tuviesen para socorrerles las que se ocasionarían en las Indias” (AHN, Madrid, Carta sobre la supuesta sedición tramada por los jesuitas en América, en *Diversos-Colecciones* 28, n. 34 México, 1768). En relación acon estos levantamientos, véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *La máquina de muertes de San Luis Potosí y Guanajuato. Los levantamientos populares de 1766 y 1767* (San Luis Potosí: Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 2008).

¹³⁰ En efecto, es claro el alto nivel emotivo que se advierte en las estructuras narrativas de estos funcionarios, quienes expresan sensaciones de miedo que incrementaron las representaciones del alzamiento. Véase Joanna Burke, “Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History”, *History Workshop Journal* 55 (2003): 111-133.

¹³¹ De esta forma, la indígena Manuela Pérez expresó que “la esposa del indio Joseph Gerónimo Pérez (uno de los principales del pueblo de Ixcatlán que se hallaba preso y enfermo en el hospital de Tepic) le dijo que los indios tienen meditado una conspiración que dirige en México un cierto individuo con conocimiento y anuencia de los ingleses” (AGN, Criminal, vol. 327, “Reservado. Sobre el alboroto de los indios del pueblo de Tepic y otros de las inmediaciones”, 1801-1802, cuaderno 1, fol. 28 frente). Por su parte, diversos rebeldes indígenas que se movilizaron ante el llamado de Mariano también pudieron replicar numerosas noticias respecto a la llegada de fragatas inglesas que habrían de secundar los planes de Mariano. Así, el 9 de enero una escolta de rebeldes formada por tres hombres a caballo con adarga y fusiles, acompañados de cinco indígenas con arcos y flechas, arribó al pueblo de Ixcuintla y le preguntó a un hombre que hacía leña “si ya habían cogido al tlaxcalteco, si habían ahorcado al alcalde y escribano del pueblo y si habían llegado al puerto de San Blas catorce barcos ingleses” (*ibid.*, cuaderno 1, fol. 31 frente).

¹³² De esta forma, el virrey Branciforte señalaba que “no debe ya caber duda [...] que se han mezclado en fomentar estas graves novedades que no son indios” (AGI, Estado 29, N. 7, Marquina sobre

la sublevación de los indios del pueblo de Tepic, México, 1801, fol. 6 frente).

Los otros rebeldes novohispanos.
Imaginarios, discursos y cultura política
de la subversión y la resistencia,
Carlos Rubén Ruiz Medrano
(coordinador).

– Libro electrónico –

Edición al cuidado de el Colegio de San Luis en diciembre de 2015.
Para comentarios enviarlos a
libros@colsan.edu.mx

Carlos Rubén Ruiz
Medrano
(coordinador)

Los otros rebeldes
novohispanos.
Imaginarios, discursos
y cultura política
de la subversión
y la resistencia



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

COLECCIÓN INVESTIGACIONES

Esta obra, conformada por seis ensayos que interpretan diversos movimientos populares que sacudieron la Nueva España, sin duda constituye una aportación significativa para explicar los significados culturales que subyacían en las formas de resistencia y antagonismo popular en el mundo colonial novohispano. Tomando como punto de partida diversas formas de transgresión colectiva que acaecieron en múltiples espacios (como Yucatán, el norte de la Nueva España, Michoacán y el Altiplano Central), los estudios reunidos no sólo tienen la virtud de enfocarse en los actores sociales, sino también en las formas complejas de la cultura política que emergía como cuestionamiento palmo al orden y la dominación. Probablemente este aspecto constituye una de las aportaciones más significativas de este volumen, y revela la riqueza de las concepciones populares en torno al poder, particularmente al combinar la herencia y las tradiciones autóctonas con la reinterpretación de conceptos políticos hispanos. Al respecto, los autores demuestran de manera magistral cómo los rebeldes recuperaron y desdoblaron los componentes más estereotipados de la cultura política occidental y la ajustaron para justificar y legitimar el sentido de sus acciones.

Más allá de las interpretaciones tradicionales, esta obra colectiva marca un verdadero giro historiográfico al abrir nuevas perspectivas para entender las rebeliones coloniales; en efecto, no solamente se analizan de manera detallada los distintos niveles de resistencia —desde la negociación con el poder colonial, hasta la franca rebelión— sino, sobre todo, los historiadores rescatan la voz de los múltiples actores como eco de sus percepciones e imaginarios políticos.

GUILHERM OLIVIER

