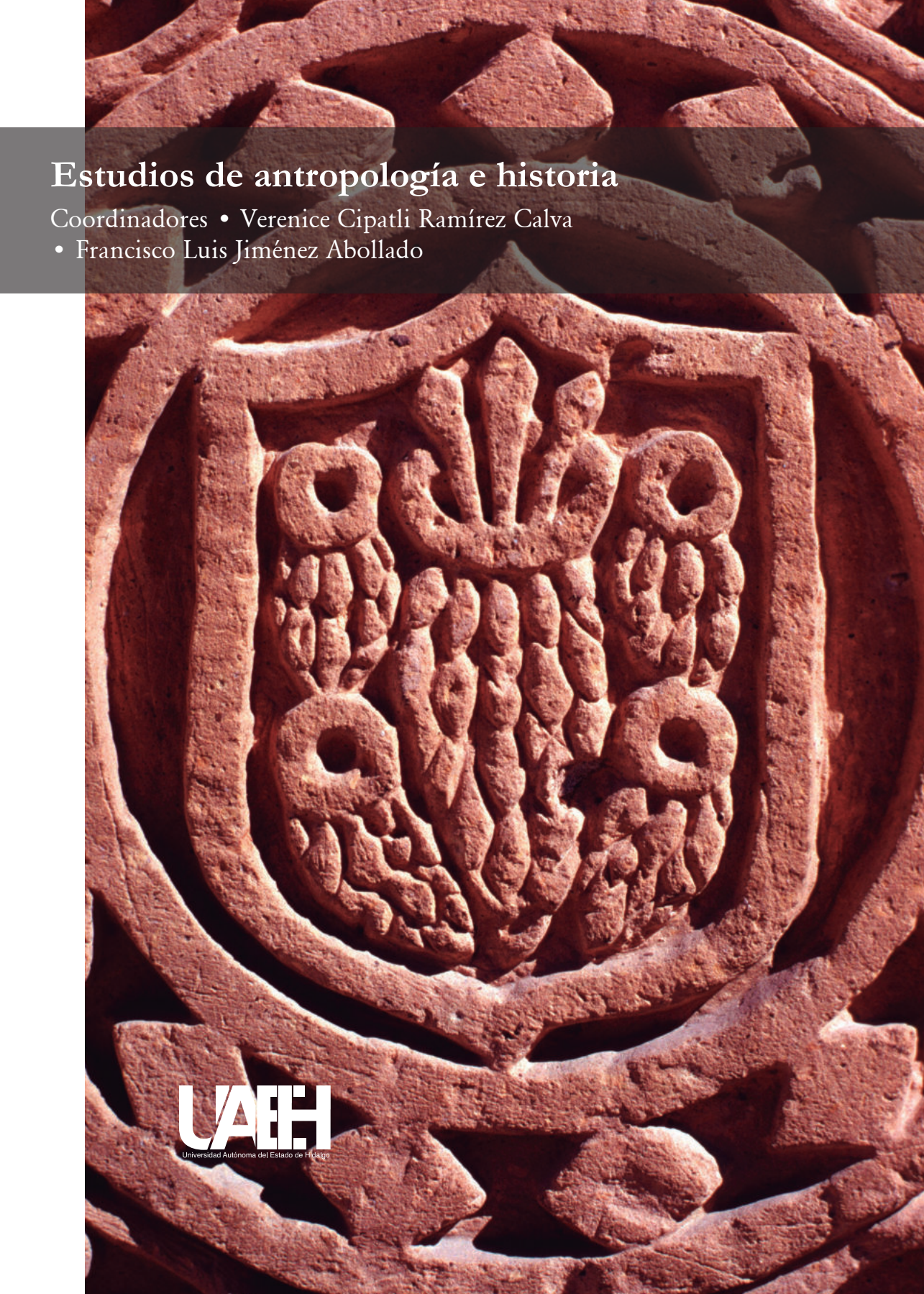




Estudios de antropología e historia

Coordinadores • Verenice Cipatli Ramírez Calva

• Francisco Luis Jiménez Abollado

Estudios de antropología e historia

Historia Colonial

6



Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Área Académica de Historia y Antropología



CONSEJO
EDITORIAL

La publicación de este libro se financió con recursos del Fondo PFCE 2016.

Estudios de antropología e historia

Historia Colonial

Coordinadores

Verenice Cipatli Ramírez Calva
Francisco Luis Jiménez Abollado



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Pachuca de Soto, Hidalgo, México

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Octavio Castillo Acosta
Rector

Julio César Leines Medécigo
Secretario General

Marco Antonio Alfaro Morales
Coordinador de la División de Extensión de la Cultura

Ivonne Juárez Ramírez
Directora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Fondo Editorial

Asael Ortiz Lazcano
Director de Ediciones y Publicaciones

Joselito Medina Marín
Subdirector de Ediciones y Publicaciones

Primera edición electrónica: 2025

D.R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Abasolo 600, Col. Centro, Pachuca de Soto, Hidalgo, México, C.P. 42000
Dirección electrónica: editor@uaeh.edu.mx

El contenido y el tratamiento de los trabajos que componen este libro son responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

ISBN:978-607-482-992-1

Esta obra está autorizada bajo la licencia internacional Creative Commons Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd) No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas. Para ver una copia de la licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.



Hecho en México/*Printed in México*

Contenido

Prefacio	7
-----------------	----------

Introducción	
<i>Verenice Cipatli Ramírez Calva</i>	9
<i>Francisco Luis Jiménez Abollado</i>	

Primera parte

1. Mizquiahuala en el siglo XVI: dominio y resistencia en un pueblo otomí	31
<i>David Charles Wright Carr</i>	

2. “Juntaréis todos los indios de la cabecera o pueblo y de todas las estancias.” La congregación de San Francisco Temango, 1598-1604	73
<i>Francisco Luis Jiménez Abollado</i>	

3. Migración, ocupación y movilidad social en la minería novohispana. La población migrante de Real del Monte en 1768	111
<i>David Navarrete Gómez</i>	

Segunda parte

- 4. Primeras aproximaciones al cacicazgo de don Pedro Moctezuma** **139**
Verenice Cipatli Ramírez Calva
-

- 5. Las tierras indígenas en la actual Huasteca hidalguense (1750-1810)** **169**
Antonio Escobar Ohmstede
-

Tercera parte

- 6. Hidalgo, tierra de los agustinos. Introducción a la evangelización fundante: 1535-1600** **205**
Gabriel Márquez Ramírez
-

- 7. Doctrinas y curatos de Hidalgo hacia el siglo XVIII** **245**
Rodolfo Aguirre
-

Prefacio

Ocho años después de publicada la primera edición de *Estudios de antropología e historia. Historia Colonial* en versión impresa, inaugural de la serie *Estudios de Antropología e Historia*, es grato para los coordinadores de esta obra el compromiso de comparecer ante los nuevos lectores, ofreciendo una segunda edición de la misma. Ocho años para los historiadores que gustamos de la larga duración, resultan un suspiro. Sin embargo, en este tiempo, el trabajo del reducido pero animoso y emprendedor grupo de historiadores que en el seno del Área Académica de Historia y Antropología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, nos afanamos en la tarea de explicar el trascendental periodo de trescientos años conocido como Periodo Virreinal Novohispano, ha sido muy relevante desde el punto de vista historiográfico.

Aun para una buena parte de la población no especializada en Historia, el periodo virreinal en el estado de Hidalgo es principalmente el hábitat donde desde tiempos ancestrales han vivido los otomíes,¹ o el escenario en donde se desarrollaron las productivas minas de Real del Monte y las haciendas pulqueras de los llanos de Apan, o donde el franciscano Bernardino de Sahagún encontró el lugar, Tepeapulco, y los informantes necesarios para escribir su *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Todo esto ha quedado como huella indeleble

1 Existe una amplia bibliografía en torno a los otomíes del actual estado de Hidalgo, ya sea en tiempos prehispánicos (Alvarado Guinchard, 1976; Carrasco Pizana, 1979), muy poco en torno al periodo virreinal (Miranda, 1966; Wright Carr, 1997, 2005 y 2006 ; Arellano Zavaleta, 1970) y un gran listado de antropólogos y etnógrafos que han dado cuenta de los procesos de dominación regional que impactan a los otomíes, algunos aspectos en torno a la migración, estudios lingüísticos, de parentesco del grupo indígena y algunas etnografías.

en la imagen que propios y extraños se hacen acerca del territorio que desde el 16 de enero de 1869 se erigió como estado libre y soberano, tomando su nombre del iniciador de la independencia de México, Miguel Hidalgo y Costilla. Pero poco sabemos del resto del actual estado de Hidalgo, y aún menos de muchos procesos de cambio socioeconómicos y culturales acaecidos en los últimos 500 años, especialmente al periodo que incumbe este volumen: la época virreinal o novohispana.

Con la imperante necesidad de presentar novedosos y sistemáticos estudios científicos centrados en el periodo virreinal en el territorio que hoy conforma el estado de Hidalgo, fue que esta obra se puso en marcha, reuniendo algunos de los especialistas en la materia, procedentes de diferentes instituciones educativas y científicas mexicanas, que sin dilación acudieron a prestar su atenta colaboración. Nuestra intención es doble: por un lado se pretende que este texto que llega a manos del lector ávido por conocer la historia de su región, se convierta en una obra que aporte nuevas luces a los neófitos; también que sea un trabajo donde los especialistas y experimentados en el conocimiento histórico encuentren otras visiones y puntos de vista sobre el periodo virreinal en territorio hidalguense.

Hay que dejar constancia en éste prefacio nuestros agradecimientos al Programa Fortalecimiento de la Calidad Educativa (PFCE 2016) por permitirnos ratificar la segunda edición de ésta obra.

Los coordinadores de la obra

Introducción

Verenice Cipatli Ramírez Calva
Francisco Luis Jiménez Abollado

En el actual estado de Hidalgo distinguimos cinco grandes regiones, vistas topográfica, medioambiental o culturalmente: la Sierra, la Huasteca, el Valle del Mezquital, la región de los Llanos y el Valle de Tulancingo. Las investigaciones históricas y antropológicas destinadas a cada una de ellas varían notablemente en importancia, temporalidad y problemáticas abordadas. A grandes rasgos, la historiografía sobre el estado de Hidalgo tradicionalmente ha abarcado al menos cuatro principales temáticas: el desarrollo minero en torno a Pachuca y Real Monte; la formación de las instituciones decimonónicas –un lugar común lo constituyen las biografías de personajes de la vida política y económica del estado, especialmente de Pachuca y sus alrededores–; otro rubro también abordado es la hacienda, principalmente la pulquera, característica de la región de los Llanos, y también hay una amplia historiografía que da cuenta del avance del clero regular desde las primeras décadas posteriores a la toma de Tenochtitlan por los españoles.² En los siguientes párrafos haremos un repaso bibliográfico e historiográfico sobre algunos de los temas más examinados durante el periodo virreinal en el actual territorio de Hidalgo, y que en este libro se analizan desde diferentes perspectivas. Nos referimos a la minería, las haciendas y la evangelización. Una de las novedades de este volumen, que puede marcar en el

2 Puede consultarse el interesante trabajo de Ballesteros García (1994) que reúne buena parte de esta historiografía hidalguense hasta mediados de la década de 1990.

futuro nuevas líneas de investigación, es el tratamiento al mundo indígena en el periodo virreinal desde diferentes perspectivas e intereses, y que la historiografía hidalguense reporta con escasas pero interesantes aportaciones.

La minería en la parte Este del estado, y los procesos económicos en torno a ella, son los que más han llamado la atención tanto de especialistas como de cronistas locales. Las minas de esta región son de las más antiguas de la Nueva España y además en ellas se utilizó por primera vez, en 1555, el sistema de beneficio de plata con base en la amalgamación con azogue, conocido como sistema de patio, perfeccionado y aplicado por Bartolomé de Medina. Las consecuencias del uso de la amalgamación en el beneficio de la minería novohispana fueron trascendentales, ampliamente conocidas y documentadas por los especialistas. La participación de los condes de Regla y la compañía británica del Real del Monte también han sido objeto de amplia atención.³ Asimismo, las historias generales elaboradas del estado de Hidalgo caen en el mismo punto de narrar en primer término la historia de la minería de la región Pachuca-Real del Monte,⁴ como si la historia de toda la entidad se encasillara únicamente en ese aspecto de la economía novohispana y en esos reales mineros. Sin embargo, muy poco se ha escrito acerca de la minería en otras partes del estado como en el norteño Ixmiquilpan y Zimapán, jurisdicciones constantemente azotadas por incursiones de pames.⁵

Las investigaciones futuras sobre la historia de la minería en Hidalgo deberán considerar estas regiones, ajenas al centro neurálgico, Pachuca-Real del Monte, y su importancia ligada al corredor económico y comercial con el Camino Real

3 Véanse, por ejemplo, los trabajos de Menes Llaguno (1986), Fernández del Castillo (1969), Bargalló (1955), Mendizábal (1941), Romero de Terreros (1943), Chávez Orozco (1960), Randall W. (1977), Nieto Bracamontes (1975), Ortega Rivera (1975), Probert (1963), Rangel, Velasco, Herrera, *et al.* (1979), Castañeda (1976), Boortein Couturier (1976) y Ortega Morel (1998).

4 Véanse Lau Jaiven y Sepúlveda Otaiza (1994), Ruiz de la Barrera (2000) y Ballesteros García (2006). De la pluma de los historiadores locales ha corrido mucha tinta en la elaboración de historias generales del estado de Hidalgo que tienden a hablar fundamentalmente de la minería; sin embargo, son una buena entrada para tener un panorama amplio y general de la historia regional. Ver por ejemplo los trabajos de Guerrero Guerrero (1983), Manzano (1927) y Rivas Paniagua (1982).

5 Langenscheidt (1986), Cubillo Moreno (1991) y Ramírez (2011).

de Tierra Adentro.⁶ Otro aspecto poco trabajado y que los investigadores deberán examinar es el relacionado con la política de relaciones laborales en el seno de la minería durante todo el periodo virreinal.

En el actual territorio del estado de Hidalgo el fenómeno de la hacienda se extendió ampliamente durante el periodo virreinal. Conocemos con mayor profundidad los casos de la región de los Llanos, cuyas unidades productivas se destinaron a la elaboración de pulque, combinando y complementando su economía con la producción de granos.⁷ Desde otra perspectiva, se están desarrollando investigaciones con interesantes resultados vinculados con la hacienda, donde las relaciones entre el indio, las élites regionales y el control de los recursos, afectaron profusamente a la gran propiedad en su expansión y a los pueblos de indios en su intento por no perder el poco dominio que sobre ellos poseían en el último siglo del periodo virreinal.⁸

En torno a los pueblos de indios y los procesos de cambio y estructuración a lo largo del virreinato en Hidalgo, desafortunadamente existe mucha menos bibliografía.⁹ Sin embargo, el proceso de congregaciones de pueblos de indios, el estudio y análisis de las cajas y bienes de comunidad, el papel que jugaron las cofradías de indios en sus pueblos, etcétera, están pendientes de ser trabajados en futuras investigaciones, constatando la existencia de abundante documentación histórica con respecto de diferentes acervos documentales mexicanos.

Asimismo, no podemos olvidar los esfuerzos de historiadores que han estudiado el proceso evangelizador y religioso realizado por las órdenes regulares,

6 Jiménez y Ramírez (2014).

7 Resaltan los textos de Leal y Huacuja Roundtree (1982). En su texto sobre las haciendas de México, Marco Bellingeri (1980) nos habla de la economía del pulque en los llanos de Apan y de la hacienda de San Antonio Tochatlaco. Hace un recorrido de los usos del pulque y su economía desde tiempos prehispánicos hasta el nacimiento de la hacienda pulquera. Sobre las haciendas de Hidalgo también pueden verse los textos de Wobeser (1989), Menes Llaguno, *et al.* (1993), Velázquez (1988) y Ballesteros García (1990). En otro sentido, Raúl Guerrero Guerrero (1985) escribió una etnografía de los usos del pulque en la que aborda leyendas, historias y deidades, generadas en torno a su utilización así como su elaboración.

8 Al respecto, véanse, Ramírez (2009, 2010, 2011), Jiménez y Ramírez (2011a, 2013).

9 Escobar Ohmstede (1994), Gortari K. (1987), Menes Llaguno (1976), Ruvalcaba Mercado (1985), Jiménez (2009a), Jiménez y Ramírez (2015).

especialmente agustinos y franciscanos, desde las primeras décadas del periodo virreinal en el actual estado hidalguense.¹⁰ Al presente, en el seno del Área de Historia y Antropología de México, se están iniciando novedosas investigaciones sobre el fenómeno religioso en el periodo virreinal de Hidalgo,¹¹ dejando atrás el interés por la evangelización fundante.

A pesar del camino ya avanzado en la investigación histórica colonial, aún existen grandes vacíos en el conocimiento de las distintas regiones de Hidalgo.¹² Es necesario abordar otras temáticas a partir de nuevas interrogantes. Las investigaciones que hoy presentamos al lector nos dan pautas para asegurar que las preguntas que los especialistas en Historia Novohispana han elaborado para otras regiones de la Nueva España son también válidas en el ámbito hidalguense. Pensemos por ejemplo en asuntos relacionados con la transición del periodo prehispánico a la estructura de gobierno novohispano, poco sabemos de cómo fue ese proceso, ¿qué sucedió con la antigua nobleza indígena?, ¿de qué manera operaron los cambios socioeconómicos, políticos y culturales en los resquebrajados señoríos indígenas? Nos preguntamos también cómo fueron los procesos de evangelización, de las encomiendas y otras instituciones indianas, cómo se formaron los pueblos de indios, cómo y quiénes fueron congregados y en qué zonas, así como las consecuencias de tales medidas.

10 Ballesteros García (1973, 1991, 2003, 2002), Gómez Canedo (1976), Samperio Gutiérrez (1978).

11 Véase, Nieto (2012).

12 Una aportación en ese sentido la viene desarrollando el plantel de investigadores del Área Académica de Historia y Antropología (AAHA-ICSHu/UAEH) con diversos trabajos multidisciplinarios sobre diferentes regiones del estado de Hidalgo. Productos del mismo han sido hasta el momento la monografía coordinada por Sánchez Vázquez, Sergio. 2007. *Tulancingo. Pasado y presente*, Pachuca, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, y la coordinada por Morales Damián, Manuel Alberto. 2010. *Tepeapulco, región en perspectiva*, Pachuca, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. En la actualidad, dentro del proyecto de la Red Temática de Colaboración PROMEP, “Patrimonio Cultural e Identidad) con la Universidad Juárez del Estado de Durango y la Escuela Nacional de Antropología en Historia se están elaborando diferentes trabajos relacionados con la presencia, y su importancia estratégica, de “El Camino Real de Tierra Adentro” en el actual estado de Hidalgo.

En esta segunda edición hemos mantenido los siete trabajos que aparecieron en la precedente. Los textos incluidos en el presente volumen abordan problemáticas relacionadas con la historia social, agraria y eclesiástica del actual estado de Hidalgo, repartidos entre sus diferentes regiones. El primer apartado de la obra se ha destinado a la historia social, en éste el lector va a encontrar trabajos elaborados por David Wright Carr, Francisco Luis Jiménez Abollado y David Navarrete. Mientras que David Wright analiza los procesos de reelaboración social y cultural que surgieron a raíz de la conquista hispana en el pueblo de Mizquiahuala, Francisco Luis Jiménez examina el desarrollo de la congregación civil de San Francisco Temango en la jurisdicción de Tlanchinol a principios del siglo xvii. David Navarrete, por su parte, escribe sobre la importancia de la población migrante en las minas de Real del Monte en la segunda mitad del siglo xviii.

David Wright presenta en su ensayo “Mizquiahuala en el siglo xvi: dominio y resistencia en un pueblo otomí”, un estudio de caso centrado en el Valle del Mezquital. Mizquiahuala, como pueblo de indios otomíes, vivió intensamente los cambios provocados por la llegada de los conquistadores y pobladores europeos. Y como tal estudio de caso, puede extrapolarse a los restantes pueblos de indios del centro de México las transformaciones acaecidas en sus estructuras políticas, económicas y culturales. Wright inicia su trabajo suministrando información sobre las negativas consecuencias demográficas causadas por la llegada de poblaciones europeas y africanas a la Nueva España y, por ende, al centro de México. Destaca, por ejemplo, que en la región que hoy reconocemos como Valle del Mezquital el descenso de la población indígena fue menos graves que en otras regiones cercanas, como los pueblos de la jurisdicción de Pachuca. Pese a la disminución demográfica y al dominio riguroso de las nuevas autoridades políticas y religiosas, la población india de Mizquiahuala y del Valle del Mezquital se resistiría y adaptaría a la naciente sociedad que se estaba gestando en el virreinato de la Nueva España.¹³

13 Un ejemplo de esta adaptación y resistencia lo constituye la variedad de documentos híbridos, con signos pintados y textos alfabéticos, donde los indígenas otomíes llevaban sus propios registros de los sucesos. Wright da oportuna referencia de los mismos a lo largo de su artículo.

Wright analiza las relaciones existentes entre los corregidores españoles y los cabildos de indios, y entre éstos y los sacerdotes seculares. Los documentos pictográficos jugarían un papel esencial para examinar estas relaciones. La documentación, destaca David Wright, al ser abundante, permite asomarse a los procesos de reelaboración social y cultural que surgieron a raíz de la conquista española.¹⁴

Consolidado el poder de la Corona española en los territorios del Valle de México y sus áreas adyacentes, en todos los puntos cardinales, al inicio del segundo cuarto del siglo xvi, la política seguida por las autoridades hispanas desde entonces fue controlar política, económica y religiosamente a las poblaciones originarias que ocupaban este espacio geográfico. El asentamiento de las diferentes comunidades indígenas, especialmente en el centro del virreinato, empezó a ajustarse a las apetencias de conquistadores, pobladores y, por supuesto, a los intereses de la Corona, tanto desde el punto de vista religioso como político. Es así como desde mediados del siglo xvi, hasta bien avanzado el siglo xvii, la Corona inició diversos procesos de congregación o reducción de pueblos de indios. A partir de informes y testimonios diversos las autoridades virreinales novohispanas empezaron a vislumbrar la posibilidad de controlar eficazmente a la población indígena para atender los fines que se les exigiera, desde los tributarios hasta los religiosos, pasando por la utilización de su mano de obra. Por supuesto, detrás de este entorno existía en los pueblos de indios un temor bastante fundado de perder sus tierras a manos de estancieros y hacendados criollos o españoles, aunque la legislación indiana defendiese la posesión indígena.

Para el caso del actual estado de Hidalgo, desde la segunda mitad del siglo xvi se iniciaron congregaciones de pueblos indios, aunque no fue hasta fines de la citada centuria y principios del siglo xvii cuando tuvo lugar el proceso congregador mejor conocido y estudiado.¹⁵

14 Un estudio en parecidos términos ha sido realizado para el pueblo de San Salvador Tizayuca por Sánchez Vázquez, Sergio, 2010, *El Códice de San Salvador Tizayuca*, México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

15 Véanse los trabajos de Ruvalcaba y Baroni (1994), Simpson (1934), De la Torre Villar (1952), Mauriño (1990) y Jiménez (2009a).

Y a este programa congregador corresponde el trabajo que presenta en este volumen Francisco Luis Jiménez Abollado, “«Juntaréis todos los indios de la cabecera o pueblo y de todas las estancias»: la congregación de San Francisco Temango, 1598-1604”. Su investigación se centra en el norte de la sierra de Metztitlán, en la jurisdicción de Tlanchinol, fronterizo con la Huasteca, donde tuvieron lugar cuatro congregaciones de pueblos de indios entre 1598 y 1605, una de ellas la de San Francisco Temango. Jiménez Abollado, antes de examinar el proceso congregador de este pueblo, presenta el escenario geográfico donde se efectuó la misma, así como los antecedentes históricos del territorio hasta su incorporación al sistema colonial hispano. El autor de este capítulo muestra especial interés en el desarrollo de la congregación con sus antecedentes, las diligencias para formalizarse, cómo fue la actuación de los funcionarios que participaron en las distintas fases de aplicación de esta política, así como sus compromisos en las mismas, y por supuesto la participación indígena, tanto el papel de los mandones y *chinantlatos*, como las reacciones de desobediencia a este proceso reductor.

Si algo distingue a la historiografía mexicana es el tratamiento esencial y especial que le ha dado a uno de los motores de la economía novohispana, la minería. Muchos de los estudios sobre esta actividad económica han dejado constancia del peso de los reales de minas y sus alrededores como generadores de importantes flujos migratorios. Apesar de que especialistas en minería novohispana como David Brading (1975) y Peter Bakewell (1976) han investigado el papel de la población migrante en los reales de minas, estos estudios se han centrado mayormente en regiones situadas en el norte novohispano. Como señala David Navarrete, faltan y son necesarias investigaciones sobre la población migrante en el centro de México, que reconstruyan los espacios donde dicha población se insertó. El ensayo de Navarrete, “Migración, ocupación y movilidad social en la minería novohispana: la población migrante de Real del Monte en 1768”, es un primer acercamiento desde la historia demográfica al conocimiento sistemático de la presencia y del comportamiento de los migrantes en las minas de Real del Monte. David Navarrete ha empleado como principal fuente de información documental el padrón parroquial de Real del Monte de 1768, que en realidad es un padrón de comulgantes que se conserva en el Archivo Histórico del Arzobispado

de México. Navarrete no sólo analiza este documento, sino que además examina la presencia cuantitativa de los migrantes en la población local, identifica sus zonas principales de procedencia y reconstruye sus patrones de ocupación y residencia. El trabajo de Navarrete, como señala el mismo autor, invita a repensar la difundida visión de los centros mineros como grandes receptores de migrantes y también como los sitios donde las divisiones entre los distintos estratos de la sociedad colonial tendían a desdibujarse.

La segunda parte del capitulado de *Estudios de antropología e historia* se ha destinado para dar a conocer cuestiones agrarias. Aquí exponemos dos estudios de caso, en específico, uno para la jurisdicción de Tula y otro para la Huasteca. Para el caso de Tula, Verenice Ramírez, en su aportación “El cacicazgo de don Pedro Moctezuma, 1538-1572”, muestra la propiedad agraria vinculada al mayorazgo que fundara en su jurisdicción don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin en el siglo XVI. Ramírez da cuenta de los procesos de lucha entre la nobleza indígena de Tula y los indios principales a cargo del gobierno de república, como consecuencias de la reestructuración política y territorial de los antiguos señoríos. La amplitud del territorio y la riqueza del mismo, al estar extendido a lo largo de la ribera del río Tula y sus afluentes, hacían que el control de esa región resultase estratégico para quien lo poseyera, desde el mismo don Pedro y sus descendientes, los caciques tulenses así como ganaderos y hacendados criollos y españoles que empezaban a asentarse en dicho territorio e influir en las decisiones que tomaba la Corona española. La descendencia de Moctezuma Xocoyotl ha sido ampliamente estudiada, sobre todo conocemos lo que hace a su hija Isabel de Moctezuma. El profundo vacío historiográfico que existía en relación con don Pedro Moctezuma y sus controvertidas pretensiones señoriales sobre gran parte de la jurisdicción de Tula se está completando desde unos años a esta parte.¹⁶

Antonio Escobar Ohmstede, por su parte, se centra cuestiones agrarias acaecidas en la actual Huasteca hidalguense desde mediados del siglo XVIII hasta 1810. El capítulo “Las tierras indígenas en la actual Huasteca hidalguense (1750-1810)” ofrece un panorama general de la tenencia de la tierra en manos indígenas en el siglo XVIII. Proporciona elementos para observar la manera en que

16 Al respecto véanse: Jiménez (2008, 2009b, 2011), Ramírez (2010), Jiménez y Ramírez (2011b), Ramírez y Jiménez (2012).

se estructuraban las diversas formas de propiedad y territorialidad en la Huasteca, y más específicamente en las jurisdicciones coloniales de Huejutla y Yahualica. El autor se pregunta cómo estructuraba la propiedad, quién la poseía y las interrelaciones, conflictivas o no, entre los distintos actores sociales involucrados en tales procesos. Cabe resaltar que Antonio Escobar cuestiona acertadamente la tan difundida idea entre algunos científicos sociales según la cual las diferencias socioeconómicas y los conflictos externos unifican a las sociedades indias, por el contrario, ocasiona mayores diferencias y conflictos. La Huasteca es el escenario y el periodo comprende el siglo XVIII, porque es el espacio temporal en el que las nuevas políticas de la dinastía de los Borbones afectaron notablemente a la propiedad privada y comunal en la región.

En la tercera parte se reúnen dos trabajos centrados en la actividad eclesiástica desde diferentes perspectivas y en periodos distintos durante el virreinato. A la conquista militar le siguió la conquista espiritual. Tres años después de tomado México-Tenochtitlan por los españoles, en 1524, los primeros frailes franciscanos entraron en acción en el altiplano mexicano. El papel que jugaron las órdenes mendicantes, especialmente franciscanos, dominicos y agustinos, en la evangelización de los nuevos territorios incorporados a la corona castellana en América, fue tal que historiadores como Robert Ricard afirman que la Iglesia mexicana fue fundada por religiosos y fue una Iglesia de frailes (2000:22). Así, entre 1524 y 1555, cuando fue celebrado el primer concilio provincial, la organización de la Iglesia en la Nueva España recayó especialmente en las órdenes mendicantes y en su labor de evangelizadoras de miles de indígenas a los cuales se intentó por todos los medios a su alcance desterrar de sus costumbres, ritos y religiones ajenos al mensaje cristiano. En este tiempo, apenas tres décadas, se asienta la denominada Iglesia indiana. A partir de entonces, pero con más intensidad desde fines del siglo XVI, con el Estado español cada vez más asentado en las Indias, se inició otra etapa en la Iglesia en América, la progresiva implantación de la jerarquía secular eclesiástica, lo que implicará una paulatina sustitución del clero regular por el clero secular.

Los agustinos llegaron a la Nueva España en 1533 y rápidamente iniciaron su trabajo de evangelización. Tres de las regiones que hoy conforman el estado de Hidalgo, la sierra de Meztitlán, el Valle del Mezquital y la Huasteca, fueron

tierra de promisión para los hijos de San Agustín, aparte de sus trascendentales actuaciones en los actuales Michoacán y Guerrero.¹⁷ Gabriel Márquez Ramírez centra su contribución en este volumen, “Hidalgo, tierra de los agustinos. Introducción a la evangelización fundante: 1535-1600”, compendiando la labor evangelizadora de los agustinos, a la que denomina “evangelización fundante”, en las referidas regiones hidalguenses. Para Márquez Ramírez esta evangelización fundante, de acuerdo con los datos que aporta, se inició en 1536 y se dilató hasta 1600, cuando estas comarcas podían ser consideradas como cristianas, o al menos los elementos básicos de la religión católica implantados. Tomando exclusivamente como base la obra de Juan de Grijalva (1985), Gabriel Márquez sintetiza el recorrido del trabajo misional agustino en la Sierra, la Huasteca y el Valle del Mezquital, mostrando la relación de conventos creados en esta etapa fundante. Asimismo, del mismo Grijalva extrae los datos biográficos de fray Antonio de Roa, evangelizador de la Huasteca y de la sierra de Mezquitlán, presentada como un ejemplo de evangelización y de evangelizador. La penitencia, el voto de pobreza y otros tormentos, como señala Grijalva, fueron utilizados por Roa para convencer a los indios y que comprendieran la inocencia y el sacrificio de Cristo.

El estudio del fenómeno religioso en el actual estado de Hidalgo durante el periodo colonial se ha sustentado principalmente en la investigación sobre la evangelización de las órdenes regulares, concretamente agustinos y franciscanos. Sin embargo, se ha adolecido de trabajos sobre la actuación de la jerarquía eclesiástica secular en estos territorios que inició su política de incorporación de las doctrinas regulares a las seculares a fines del siglo xvi. Sin embargo, hay que esperar al siglo xviii, con las reformas borbónicas en su apogeo, cuando la secularización de las doctrinas regulares fue una realidad en el actual estado de Hidalgo.

Rodolfo Aguirre Salvador, en su capítulo “Doctrinas y curatos de Hidalgo hacia el siglo xviii”, nos presenta un interesante análisis sobre el funcionamiento de la administración eclesiástica novohispana, a través de la situación de los curatos y doctrinas enclavados en comarcas del actual estado hidalguense en el siglo de Ilustración borbónica. En el siglo xviii el modelo de evangelización dirigido

17 Véase el trabajo de Rubial García, 1989.

por las órdenes mendicantes estaba casi finiquitado. El punto final lo puso una cédula de Fernando VI en 1749 que ordenaba la secularización de las doctrinas en los arzobispados de México y Lima. Una serie de medidas determinaron el desarrollo de estos curatos y doctrinas en este periodo según el análisis de Rodolfo Aguirre. Por una parte, el impacto del aumento poblacional y cómo influyó en el impulso de los curatos parroquiales. Asimismo, se produjo un crecimiento de los sacerdotes seculares, que para el caso del centro de México, con una población indígena en aumento, se vio favorecido pues muchos de ellos estaban capacitados en las lenguas indígenas. Por último, la introducción de jueces eclesiásticos con jurisdicción en las doctrinas que reforzaron la autoridad de los arzobispos.¹⁸ Una nueva etapa de la iglesia novohispana, concluye Aguirre Salvador, comenzó con el traspaso de casi todos los curatos al clero secular.

Pachuca de Soto, Hidalgo, México, 3 de octubre de 2017

18 Véanse los estudios de Farris (1995) y Taylor (1999).

Bibliografía

- ALVARADO GUINCHARD, Manuel. 1976. El código de Huichapan. Relato otomí del México prehispánico y colonial, México: INAH, (Colección Científica).
- ARELLANO ZAVALA, Manuel. 1970. “La Teotlalpan y el Mezquital en el siglo XVI”, en *Memoria del Primer Congreso de la Cultura en el Estado de Hidalgo*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo:139-150.
- BAKEWELL, Peter. 1976. *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas, 1546-1700*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor. 1973. “Atotonilco el Grande y su convento agustino”, en *Teotlalpan*, N. 2-3, mayo-diciembre:157-177.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor M. 1990. “La hacienda de San Nicolás Amajac del siglo XVI al XX”, en Jarquín Ortega, María Teresa (coord.), *Origen y evolución de la hacienda en México: siglos XVI al XX*, México: El Colegio Mexiquense/Universidad Iberoamericana:81-85.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor. 1991. *La orden de San Agustín en Nueva España: expansión septentrional en el siglo XVI. Pensamiento y expresión*, México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras. Tesis para optar por el grado de Maestro en Historia de México.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor M. 1994. *Bibliografía General del Estado de Hidalgo, con una selección de hemerografía*, Pachuca, Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Centro de Investigaciones sobre el Estado de Hidalgo.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor. 2002. *Aquí se enseñan los arcanos celestes: la iglesia y el convento de Atotonilco el Grande Hidalgo*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor. 2003. *La iglesia y el convento de Todos los Santos de Zempoala, Hidalgo, y su comarca*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- BALLESTEROS GARCÍA, Víctor M. (coord.). 2006. *Canto de sol. Hidalgo: Tierra, historia y gente*, Pachuca: Sistema de Educación Pública de Hidalgo/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

- BARGALLÓ, Modesto. 1955. *La minería y la metalurgia durante la época colonial*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BELLINGERI, Marco. 1980. *Las haciendas de México. El caso de San Antonio Tochatlaco*, México: Departamento de Investigaciones Históricas, SEP-INAH, (Colec. Científica, 89).
- BOORTEIN COUTURIER, Edith. 1976. *La hacienda de Hueyapan, 1550-1936*, México: SEP (SepSetentas, 310).
- BRADING, David. 1975. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CARRASCOPIZANA, Pedro. 1979. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- CHÁVEZ OROZCO, Luis (ed.). 1960. *Conflicto de trabajo con los mineros de Real del Monte, año de 1766*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- CUBILLO MORENO, Gilda. 1991. *Los dominios de la plata: El precio del auge, el peso del poder. Empresarios y trabajadores en las minas de Pachuca y Zimapán, 1552-1620*, México: INAH, (Serie Historia, Colec. Divulgación).
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. 1952. "Las congregaciones de indios del siglo XVI. Relación de la congregación del pueblo de Tianguistengo, Provincia de Meztitlán", *Boletín del Archivo General de la Nación*, Serie segunda, t. XXIII, N. 2:145-213.
- ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio. 1994. *De cabeceras a pueblos sujetos. Las continuidades y transformaciones de los pueblos indios en las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750-1853*, México: El Colegio de México. Tesis de doctorado.
- FARRIS, Nancy M. 1995. *La Corona y el clero en el México colonial, y de la misma autora 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco. 1927. *Algunos documentos nuevos sobre Bartolomé de Medina*, México.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. 1976. *La Sierra Gorda, un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, Pachuca: Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.

- GORTARI K., Ludka de. 1987. *Pueblos indios en la jurisdicción de la alcaldía mayor de Yahualica, 1650-1800*, Pachuca: Gobierno del Estado de Hidalgo/Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- GRIJALVA, Juan de. 1985. *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México: Ed. Porrúa.
- GUERRERO GUERRERO, Raúl. 1983. *Apuntes para la historia de Hidalgo*, México: Editorial Libros de México.
- GUERRERO GUERRERO, Raúl. 1985. *El pulque*, México: Editorial Joaquín Mortiz-INAH.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis. 2008. “Don Diego Luis Moctezuma, nieto de *hueytlatoani*, padre de conde: un noble indígena entre dos mundos”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-CSIC, Vol. 65-1, enero-junio: 49-70.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis. 2009a. “Valor etnográfico de las congregaciones civiles de pueblos de indios: La congregación de San Francisco Temango, 1598-1605”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid: Departamento de Historia de América II-Universidad Complutense de Madrid, Vol. 39, N. 2: 41-58.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis (Coord.). 2009b. *Aspiraciones señoriales: encomenderos y caciques indígenas al norte del Valle de México, siglo XVI*. México: UAEH-Promep.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis. 2011. “Mercedes y privilegios para consolidar un mayorazgo indiano: de don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin a don Pedro Tesifón Moctezuma, primer Conde de Moctezuma (1569-1639)”, en *Boletín Americanista*, Barcelona, Universitat de Barcelona año LXI.2, no. 63: 189-210.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis y Verence Cipatli RAMÍREZ CALVA. 2011a. “Conflictos por el agua en Tepetitlán (Hidalgo, México), siglo XVIII”, en *Fronteras de la Historia* Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Vol. 16-1:209-238.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis y Verence Cipatli RAMÍREZ CALVA. 2011b. *Pretensiones señoriales de don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin*:

- desafíos y vicisitudes de un mayorazgo, 1528-1606. Estudio y fuentes documentales.* México: UAEH-Conacyt.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis y Verenice Cipatli RAMÍREZ CALVA. 2013. "Surgimiento y desarrollo de una élite regional en el valle de Tula: La familia de Juan de Jaso el mozo en el siglo XVI", en Cava Mesa, Begoña (Coord. y ed.), *América en la memoria: conmemoraciones y reencuentros*. Bilbao: Universidad de Deusto / Asociación Española de Americanistas, pp. 293-306.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis y Verenice Cipatli RAMÍREZ CALVA. 2014. "Por los senderos paralelos del Camino Real de Tierra Adentro: abasto, rutas y comercio de la jurisdicción de Huichapan en el siglo XVIII", en *Xihmai* Pachuca, Hgo. Universidad La Salle Pachuca, Vol. IX, No. 18 :55-84.
- JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis y Verenice Cipatli RAMÍREZ CALVA. 2015. "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios de la jurisdicción de Huichapan a fines del siglo XVIII", en Quiñones Hernández, Luis Carlos (Coord.), *Patrimonio e Identidad en el Camino Real de Tierra Adentro y el Camino Nacional*. México. Universidad Juárez del Estado de Hidalgo, pp. 225-251.
- LANGENSCHIEDT, Adolphus. 1986. "Apuntes para la historia de la metalurgia en Zimapán", en *Primer Coloquio de Historia Regional. Memoria*, Pachuca, Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (Biblioteca Conmemorativa del XV del aniversario de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo):145-174.
- LAU JAIVEN, Ana y Ximena SEPÚLVEDA OTAIZA. 1994. *Hidalgo, una historia compartida*, México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- LEAL, Juan Felipe y Mario HUACUJA ROUNDTREE, 1982. *Economía y sistema de haciendas en México. La hacienda pulquera en el cambio, siglos XVIII, XIX y XIX*, México: Ed. Era, (Colec. Problemas de México).
- MANZANO, Teodomiro. 1927. *Anales del Estado de Hidalgo, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Pachuca: Hidalgo, Gobierno del estado de Hidalgo, 3 vols.

- MAURÍÑO MÁRQUEZ, José Ángel. 1990. "Las congregaciones novohispanas: provincia de Tlanchinol (1604), *Suplemento del Anuario de Estudios Americanos. Sección Historiografía y Bibliografía*. Sevilla, t. XLVII, 2:27-59.
- MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. 1941. "Los minerales de Pachuca y Real del Monte en la época colonial", en *El trimestre económico*, México: Fondo de Cultura Económica, Vol. 8, N. 2, julio-septiembre:253-309.
- MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. 1945-46. "La minería y la metalurgia mexicanas (1520-1943)", en *Obras Completas*, vol. V, México: Talleres Gráficos de la Nación:25-72.
- MENES LLAGUNO, Juan M. 1976. *Fuentes para la historia de la tenencia de la tierra en el estado de Hidalgo*, Pachuca: Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.
- MENES LLAGUNO, Juan Manuel. 1978. "Bartolomé de Medina y su sistema de amalgamación", en *Historiografía Hidalguense. Teotlalpan*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, N. 10, 11, 12:39-71.
- MENES LLAGUNO, Juan Manuel. 1986. *Bartolomé de Medina: un sevillano pachuqueño*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- MENES LLAGUNO, Juan Manuel *et al.* 1993. *Historia y arte de las haciendas de Hidalgo*, Pachuca. Gobierno del estado de Hidalgo.
- MIRANDA, José. 1966. "Y su distrito en la época colonial. La población indígena de Ixmiquilpan", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, V. I:121-148.
- MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto. 2010. *Tepeapulco, región en perspectiva*, Pachuca: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- NIETO BRACAMONTES, Arnulfo. 1975. "La minería en Pachuca durante los siglos XVII, XVIII y XIX", en *Historiografía Hidalguense I. Teotlalpan*, Pachuca: Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas:47-65.
- NIETO ESTRADA, Enrique J. (Coord.). 2012. *El pecado en la Nueva España*, Pachuca: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- ORTEGA MOREL, Javier. 1998. *Aproximación a la historia de la minería en el estado de Hidalgo*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

- ORTEGA RIVERA, Julio. 1975. "La historia de la minería en Hidalgo", en *Historiografía hidalguense I. Teotlalpan*, Pachuca: Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.
- PROBERT, Alan. 1963. "Reseña histórica del distrito minero de Pachuca-Real del Monte hasta 1906", en Geyne A., ed., *Geología y yacimientos del distrito minero de Pachuca-Real del Monte*. Hidalgo: Consejo de Recursos Naturales no Renovables.
- RAMÍREZ CALVA, Verenice C. 2009. "Indios y españoles en la contienda por el control del agua en Tula, Hidalgo, siglos XVIII-XIX", en *Dimensión Antropológica*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Año 16, Vol. 47:103-124, septiembre-diciembre.
- RAMÍREZ CALVA, Verenice C. 2010. *Caciques y cacicazgos indígenas en la región de Tollan, siglos XIV-XVII*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- RAMÍREZ CALVA, Verenice C. 2011. *Itzmiquilpan: un paisaje en construcción. Procesos de cambio regional, siglos XVI-XVII*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- RAMÍREZ CALVA, Verenice Cipatli y Francisco Luis JIMÉNEZ ABOLLADO. 2012. "Dos generaciones: Don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin, don Martín Cortés Motlatocazoma y don Diego Luis Ilhuil Temoctzin. Fundación y pugnas de un mayorazgo indio, 1540-1587", en *Hidalguía*, Madrid: Instituto Salazar y Castro, N. 352-353: 523-556.
- RANDALL W. Robert. 1977. *Real del Monte: Una empresa minera británica en México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RANGEL, Manuel; Cuauhtémoc VELASCO, Inés HERRERA, et al. 1979. *Capital, trabajo y conflictos sociales en una empresa minera mexicana: Real del monte y Pachuca, 1850-1906*, México: INAH, Dirección de Estudios Históricos, mecanuscrito.
- RICARD, Robert. 2000. *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RIVAS PANIAGUA, Enrique. 1982. *Hidalgo: entre selvas y milpas... la neblina. Monografía estatal*, México: Secretaría de Educación Pública.
- ROMERO DE TERREROS, Manuel. 1943. *El conde de Regla, el creso de la Nueva España*, México: Xóchitl.

- RUBIAL GARCÍA, Antonio. 1989. *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- RUIZ DE LA BARRERA, Rocío. 2000. *Breve historia de Hidalgo*, México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús. 1985. *Agricultura india en Cempoala, Tepeapulco y Tulancingo. Siglo XVI*, México: Departamento del Distrito Federal/Unión de Ciudades Capitales Iberoamericanas.
- RUVALCABA, Jesús y BARONI, Ariene. 1994. *Congregaciones civiles de Tulancingo*, México: CIESAS.
- SAMPERIO GUTIÉRREZ, Héctor. 1978. "Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán", en *Historiografía Hidalguense. Teotlalpan*, Pachuca: Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, N. 10,11 y 12.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio. 2007. *Tulancingo. Pasado y presente*, Pachuca: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio. 2010. *El Códice de San Salvador Tizayuca*, México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- SIMPSON, Lesley Byrd. 1934. *Studies in the Administration of the Indians in New Spain*, Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, William. 1999. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2 vols.
- VELÁZQUEZ, María del Carmen. 1976. "José Alejandro Bustamante y Bustillo, minero de Pachuca", en *Historia mexicana*, El Colegio de México, v. XXV, N. 3, enero-marzo:335-362.
- VELÁZQUEZ, María del Carmen. 1988. *La hacienda de Señor San José Deminyó (1780-1784)*, México: El Colegio de México, (Jornadas, 112).
- WOBESER, Gisela von. 1989. *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

- WRIGHT CARR, David Charles. 1997. “El papel de los otomíes en las culturas del altiplano central: 5000 A.C.-1650 D.C.”, en *Relaciones*, Zamora: El Colegio de Michoacán, V. XVIII, N. 72, otoño:225-242.
- WRIGHT CARR, David Charles. 2005. *Los otomíes: cultura, lengua y escritura*, 2 v., Zamora: El Colegio de Michoacán. Tesis para optar por el grado de doctor en Ciencias Sociales.
- WRIGHT CARR, David Charles. 2006. *Manuscritos otomíes en la Biblioteca Newberry y la Biblioteca de la Universidad de Princeton*, Guanajuato: Ediciones La Rana, Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato.

PRIMERA PARTE

1

Mizquiahuala en el siglo XVI: dominio y resistencia en un pueblo otomí

*David Charles Wright Carr**

Prólogo

Para los antiguos habitantes del Valle del Mezquital, el siglo xvi fue una etapa de transformaciones profundas. La llegada de los europeos provocó el surgimiento de una nueva identidad étnica: la de los indios, los pueblos originarios que vivían bajo el dominio de los gobernantes y sacerdotes españoles. Mizquiahuala fue un pueblo de indios otomíes. Se encontraba en la orilla del río Tula, en el sur de lo que hoy llamamos el Valle del Mezquital. Como otros pueblos en esta región, vivió intensamente los cambios provocados por la Conquista. Mizquiahuala nos puede servir como un estudio de caso, ilustrando los cambios que experimentaron los pueblos de indios en esta región. La documentación sobre este pueblo es abundante y permite asomarnos a los procesos de reelaboración social y cultural que surgieron a raíz de la Conquista.¹

Menos indios, más españoles

* Profesor-Investigador. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guanajuato.

1 Este trabajo es un extracto resumido de un estudio inédito sobre la etnohistoria otomí (Wright, 2005:I, 192-258).

La población indígena de la Nueva España sufrió una serie de pestes a lo largo del siglo XVI. Las más severas devastaron los pueblos de indios en 1520-1521, 1545-1548 y 1576-1580.² Según fray Gerónimo de Mendieta (1997:I, 402), en 1577 quedaba apenas la octava parte de la población indígena, en relación con el nivel precortesiano. Esta afirmación se confirma en los cálculos demográficos de Sherburne Cook y Woodrow Borah, que revelan una disminución gradual de la población (Borah/Cook, 1960:54-71, 114; Cook/Borah, 1960:48-53). Las zonas costeras y de tierra caliente fueron las más afectadas; sin embargo, aun considerando sólo las regiones elevadas, la población descendió de 11,226,336 a 852,244 personas entre 1532 y 1608, quedando sólo el 7.59% de la población inicial (Cook/Borah, 1960:48, 50-56).

Hubo otros factores que contribuyeron al desplome de la población indígena: las hambrunas, las guerras de conquista, la explotación excesiva de la mano de obra indígena, los cambios en las prácticas reproductivas, la relajación de las antiguas prohibiciones contra el abuso de las bebidas embriagantes, los suicidios, los abortos y las alteraciones ecológicas provocadas por los cambios en los usos de la tierra y el agua. La congregación forzada de los indígenas en asentamientos compactos se puede considerar una consecuencia de las bajas demográficas, pero además de efecto, fue causa de la mortandad, por facilitar la transmisión de las enfermedades entre los indígenas congregados.³ Asimismo parte de las bajas demográficas se debieron a la huida de los indígenas del territorio controlado por los españoles.⁴

En el Mezquital la situación fue menos grave que en otras regiones de la Nueva España, sin dejar de ser catastrófica. Miguel Othón de Mendizábal (1947:87) calcula la población de esta región, en el momento de la Conquista, entre 448,000 y 500,000 personas. Para el periodo 1571-1574 estima que había unos 248,440

2 Véanse Cook, 1989b; Gibson, 1964:448-451; Marr/Kiracofe, 2000; Motolinía, 1979:13, 14; 1989:42, 43; Sahagún, 1979: III, 85r.

3 Véanse especialmente Cook, 1989a:44; Cook/Borah, 1960; Kubler, I, 1972:23-67; López de Velasco, 1998:26; Melville, 1994; Motolinía, 1979:13-18; 1989:42-53.

4 Estos movimientos de refugiados dejaron poca huella en los documentos, por razones obvias. Para un ejemplo de una migración de refugiados otomíes, véase Wright, 1989:46, 47, 121-127.

habitantes, aproximadamente la mitad del total precortesiano. Agrega que varias de las relaciones geográficas de la misma zona, redactadas hacia 1580, hablan de una reducción de dos tercios de la población indígena, mientras que los pueblos de la jurisdicción de Pachuca registran una baja del 90%. Cook, en un análisis demográfico del Mezquital sudoriental (incluyendo Mizquiahuala), calcula una disminución desde 477,580 personas en 1519 a 190,632 en 1565, quedando el 39.92% de la población. Según este estudio, para 1600 quedaban 108,650 indígenas, el 22.75% de la población anterior (Cook, 1989a:43).

Cook y Borah calculan que había aproximadamente 1,508 indígenas tributarios en Mizquiahuala hacia 1548, por lo que la población total era mayor, seguramente más que lo doble (Borah/Cook, 1960:150). Fijan la población total de Mizquiahuala en 3,851 indios en 1568, quedando 2,468 en 1595 (Borah/Cook, 1960:63).⁵ No se recuperó la población indígena durante el siglo xvii, a juzgar por un padrón de la jurisdicción de Mizquiahuala de 1718, donde se incluyen los habitantes del pueblo de Tepatepec, el cual tenía entonces más gente que la cabecera. Aún con la inclusión de Tepatepec, este censo muestra una población menor a la que calculan Cook y Borah para Mizquiahuala al final del siglo xvi: 1,314 “personas grandes y pequeñas”, incluyendo a los españoles o “personas de razón” (Rubio, 1718b).⁶

Podemos asomarnos a un momento específico del proceso de congregación del pueblo de Mizquiahuala, por medio de un mandamiento del virrey Luis de Velasco II, expedido en 1591:

Don Luis de Velasco etcétera, por quanto e sido ynformado que en el pueblo de Mizquiaguala los yndios naturales del los mas estan poblados en los montes y desiertos fuera del dicho pueblo, viviendo con casas pobladas y haziendo ranchos como si fueran fuxitivos e de guerra el qual procedia por causa del themor que tienen de yr al servicio personal que estan [...] oblicados a hazer a las minas de Çimapan de que [ilegible] dava notario

5 Una fuente de 1569 registra 2,549 tributarios en el partido eclesiástico de Mizquiahuala, incluyendo los pueblos de Mizquiahuala, Tepatepec, Tezontepec, Atengo y Tepeitic (García Pimentel (editor), 1897:184-186). Otra fuente, de 1571-1574, registra 2,500 tributarios en Mizquiahuala (López de Velasco, 1998:195). Estas cifras concuerdan, en términos aproximados, con los datos anteriores.

6 Véase Christensen, 2003.

[sic] daño así a ellos, por no ser doctrinados como conviene, como por estar el dicho pueblo despoblado, a que convenia poner rremedio y conviene, por el presente mando al corregidor del dicho pueblo que vea a los yndios del questan poblados en casas y ranchos fuera del dicho pueblo, y con toda diligencia e cuidado lo redusga e haga volver al dicho pueblo donde salieron, haziendoles dar tierra de las que obiere alli baldio, que puedan del labrar y beneficiar y señalarles sitios y solares donde labren y edifiquen casas de su vivienda, anparandoles en ellas sin perjuicio de terçero y de lo que fuere su [ilegible] çerca del toma para [ilegible]. Fecho en Mexico, a veinte y dos de noviembre de mil y quinientos y noventa e un años, don Luis de Velasco, por mandado del virrey, Pedro de Campos (Velasco II, 1591b).⁷

Se establecieron colonos españoles en los pueblos de indios del Mezquital. Los europeos fundaron empresas productivas, notablemente labores agrícolas, estancias ganaderas y minas. Las estancias se extendieron a expensas de la agricultura indígena. La cría de ovejas, particularmente, tuvo un aumento explosivo durante la segunda mitad del siglo XVI, causando un desplome en la producción agrícola a la vez que un desastre ecológico (Melville, 1994; Mendizábal, 1947:110-122; Zavala, 1992:493, 494). Había minas importantes en Pachuca, cerca del extremo oriental del Mezquital. Al norte de Ixmiquilpan se explotaban minas de plomo (Herrera, 1730:17; López Aguilar, 1997:50; Zavala (editor), 1982:188, 189). En 1551 se construyó un camino para carretas que comunicaba estas minas con el camino México-Zacatecas; el virrey Luis de Velasco I mandó que se hiciera una venta o mesón en Ixmiquilpan para evitar que los arrieros y otros viajeros se hospedaran en las casas de los indios (Velasco I, 1551).⁸ Había minas de plomo y de plata al norte del Mezquital, en Zimapán, establecidas allí hacia 1575 ó 1576 (Murgía, 1985:99-104).

7 He modernizado las mayúsculas, la puntuación y ciertos aspectos de la ortografía, en este texto y en los demás documentos paleografiados a partir de los manuscritos originales, de acuerdo con las normas aprobadas en la Primera Reunión Interamericana sobre Archivos (Normas, 1979).

8 Véase también Zavala (editor), 1982:141, 144, 145.

Los primeros españoles que se asentaron en el Mezquital fueron los encomenderos. Introdujeron el cultivo de trigo.⁹ Algunos encomenderos establecieron estancias ganaderas. Hacia 1548 el encomendero de Atengo, pueblo vecino de Mizquiahuala, poseía una estancia con alrededor de mil ovejas. Melchor de Contreras recibió una merced de una estancia ganadera en Mizquiahuala en 1567 (Pineda, 1981:20 [no. 129]); fue encomendero del mismo pueblo antes de 1569 (Dorantes, 1987:378; García Pimentel (editor), 1897:184; Paso y Troncoso (editor), 1905a:64). Esta estancia y otras se registran en el mapa de 1579, pintado en la tradición cartográfica indígena, anexo a la *Relación geográfica de Mizquiahuala* (Mundy, 1996:135-138, lám. 7; Padilla, 1985:37, 38; Rodríguez/Torres, 2001).¹⁰ En otro mapa indígena, pintado en 1571 para acompañar la petición de una merced de tierras, se registran otras estancias en las cercanías de Tezontepec, a unos 6 km de Mizquiahuala.¹¹

De 1583 a 1643 los virreyes otorgaron varias mercedes de tierras alrededor de Mizquiahuala. La mayor parte fue para estancias ganaderas, aunque también

9 En la *Suma de visitas de pueblos*, compilada hacia 1548, se menciona el cultivo de trigo en Mizquiahuala y otros pueblos vecinos. Los encomenderos introdujeron este grano como parte de las obligaciones tributarias de los pueblos encomendados (Paso y Troncoso (editor), 1905b:22, 143, 223).

10 Hay una copia de este mapa en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Testimonios Pictográficos, no. 35-15); véanse los comentarios y las reproducciones en Feldman/Mastache, 1990:484, 485; Glass, 1964:56, lám. 17. Hay mercedes que mencionan Tezontepec desde 1542, pero no queda claro si se refieren al pueblo de Tezontepec de Aldama, ubicado a 6 Km. de Mizquiahuala, al pueblo de Tezontepec que se encuentra al sur de Pachuca y al oeste de Zempoala, a un pueblo del mismo nombre en el valle de Toluca, o a otro pueblo con este nombre. Véase Pineda, 1981:9 (no. 6), 10 (no. 15), 11 (no. 22), 12 (no. 27), 13 (no. 43), 16 (nos. 70-73), 17 (no. 91), 28 (no. 248), 29 (no. 253), 32 (nos. 303-305), 34 (no. 320), 36 (no. 360), 37 (no. 374), 38 (no. 376), 43 (no. 444), 192 (no. 64).

11 AGN, Tierras, vol. 1810, expediente 13, f. 10 (ilustración no. 1240). Hay una buena reproducción en Moncada/Escamilla, 1993:27. Estos autores erróneamente señalan un volumen distinto en la signatura de este mapa; para la signatura correcta, véanse Índice del ramo de Tierras, 1951:168; Sánchez (coordinadora), 1979-1982:III, 75. Russo (2005:166-169) reproduce este mapa y lo estudia; piensa que representa al pueblo de Tezontepec que se encuentra al sur de Pachuca, hoy Villa Tezontepec. Podemos confiar que el pueblo de Tezontepec que se registra en este mapa es Tezontepec de Aldama, cerca de Mizquiahuala, y no otro de los pueblos con el mismo nombre, porque en la esquina superior izquierda hay una glosa “Tenango” en el lugar exacto, en relación con los ríos y el pueblo de Tezontepec, del pueblo moderno de Tenango.

se otorgaron caballerías para labores agrícolas, sitios para la extracción de cal y un molino. La mayoría de estas mercedes fueron para españoles, aunque algunas fueron otorgadas al pueblo de Mizquiahuala o a indios principales.¹² Después de 1580 hubo una tendencia en el Mezquital hacia la consolidación de los latifundios (Melville, 1994:146).

Gobernantes españoles y gobernantes otomíes

En las primeras décadas después de la Conquista, los encomenderos cobraban los tributos y promovían la evangelización de los indios. Varias de las encomiendas sobrevivieron el impacto de las *Leyes Nuevas*, promulgadas en 1542;¹³ algunas continuaron hasta los siglos XVII y XVIII. Otras encomiendas, o porciones de ellas, pasaron a la Corona; en estos casos se nombraban corregidores para administrar el cobro de los tributos y la justicia. Donde había minas se establecían alcaldías mayores. Con el paso del tiempo la jurisdicción de los alcaldes mayores se extendió sobre los corregimientos y las encomiendas cercanas (López Aguilar, 1997:49, 50, 53).

Durante los últimos años de la época prehispánica, Mizquiahuala había sido un señorío de rango menor. Según el *Código Osuna*, este pueblo estaba subordinado a Tollan, dentro de la esfera de control de Tlacopan, señorío integrante de la Triple Alianza (Cortés (editor), 1976:35-497v, 36-498r); lo mismo dice el *Memorial de los pueblos de Tlacopan* (Pérez-Rocha/Tena, 2000:249). En la sección de tributos del *Código mendocino*, Mizquiahuala aparece dentro de la provincia tributaria de Axocopan (Berdan/Anawalt (editoras), 1992:27r). Después de la Conquista

12 Estas mercedes aparecen en los siguientes catálogos: Argena II, sin fecha:nos. 3568, 3825, 4059, 4333, 4833, 4808, 5329, 7034, 7403, 7505, 8773, 9350, 11111, 11195, 11219, 11236, 11237, 11254, 11275-11277, 68938; Feldman/Mastache, 1990:125-127, 338, 339, 478, 479; Índice del ramo de Tierras, 1971:321; Menes (compilador), 1976:120 (no. 809); Pineda, 1981:25 (no. 192), 26 (nos. 214, 220), 27 (no. 232), 29 (nos. 254, 256), 30 (no. 274), 35 (no. 335), 40 (no. 406), 41 (no. 421), 46 (nos. 496, 497), 47 (nos. 504, 505, 508-511), 48 (nos. 513, 516), 50 (no. 547), 53 (578), 55 (nos. 610, 612), 56 (nos. 620-622), 58 (no. 647); Sánchez (coordinadora), 1979-1982:III, 37 (no. 1127); v, 30 (no. 2136). Sobre el otorgamiento de mercedes en el Mezquital, véase Melville, 1994:116-150.

13 Sobre las *Leyes nuevas*, véanse Borah, 1985:29-31; Gerhard, 1986:7-10; Gibson, 1964:58-97; Ruiz, 1991:115-186; Zavala, 1992; 1994; Zorita, 1985:36-41.

los tributos de Mizquiahuala fueron divididos entre dos encomenderos, Antonio Gutiérrez de Almodóvar y Pablo de Retamales. A la muerte de Gutiérrez, la mitad de la encomienda que le había pertenecido fue dividida; una fracción fue heredada por su madre y pasó a la Corona antes de 1545; otra parte quedó en manos de su viuda, María Carral, y fue absorbida por la Corona durante la década de 1551-1560. La mitad de Retamales pasó en algún momento al conquistador Diego de Contreras y fue heredada por Melchor de Contreras, quien lo estaba aprovechando en 1569 y 1597, según las referencias documentales disponibles. Hacia principios del siglo xvii la fracción que pertenecía a la Corona fue otorgada a Juan Andrade Moctezuma (Gerhard, 1986:305, 306).¹⁴ En 1594 se otorgó una merced de los tributos de Mizquiahuala a Diego de Almodóvar (Zavala, 1992:615).

La historia de las fronteras jurisdiccionales de Mizquiahuala es compleja. Cuando una de las encomiendas de Mizquiahuala quedó vacante, hacia mediados de la década de 1541-1550, el pueblo tuvo su primer corregidor.

Poco después el pueblo de Atengo, ubicado a unos 12 km hacia el sudoeste, fue integrado en el corregimiento de Mizquiahuala. Hacia 1560 el corregidor de Mizquiahuala estaba sujeto al alcalde mayor de las minas de Tornacustla, quien tenía jurisdicción sobre varios pueblos de la región de Tula. En 1569 el corregidor de Mizquiahuala dependía de la alcaldía mayor de Hueypoxtla (Gerhard, 1986:307); sin embargo, el día 22 de septiembre del año siguiente Manuel de Olvera declaró bajo juramento “que es corregidor de Atengo y alcalde mayor en Misquiahuala por su magestad y lo ha sido [?] de dos años y medio a esta parte”

14 Gerhard afirma que el encomendero Melchor de Contreras fue hijo de Pablo de Retamales; sin embargo una fuente de 1604 (Dorantes, 1987:378) menciona que el conquistador Diego de Contreras había sido encomendero de Mizquiahuala; es probable que él fuera padre de Melchor de Contreras, por la coincidencia del apellido, por el hecho de que ambos fueron encomenderos de Mizquiahuala y por consideraciones cronológicas, pues Melchor pertenecía a la generación que siguió a la de los conquistadores. Los encomenderos Pablo Retamales y María Carral son mencionados en un manuscrito del Juzgado de la Paz en Mizquiahuala, citado en Azcúe y Mancera/Toussaint/Fernández (editores), 1940-1942:I, 551. La *Suma de visitas*, compilada hacia 1548, confirma lo anterior (Paso y Troncoso (editor), 1905b:143). Las menciones de Melchor de Contreras como encomendero de Mizquiahuala en 1569 son de García Pimentel (editor), 1897:184; Paso y Troncoso (editor), 1905a:64. Melchor de Contreras aparece como firmante en los *Recibos de Mizquiahuala* nos. 2 y 3, manuscritos pintados de la tradición indígena (Recibos de Mizquiahuala, 1569a; 1569b).

(Proceso de oficio, 1570-1572:27r). En 1579 el corregidor Juan de Padilla declaró que los pueblos de su jurisdicción eran Atengo, Mizquiahuala y Tezontepec. Este último pueblo tributaba al encomendero Alonso Pérez, hijo del conquistador del mismo nombre (Padilla, 1985:29-36). En 1599 el pueblo de Tepatepec (hoy Francisco I. Madero) fue sumado al corregimiento de Mizquiahuala (Argena II, sin fecha:no. 6744); en 1569 había estado encomendado a Gaspar Juárez (García Pimentel (editor), 1897 185; Paso y Troncoso (editor), 1905a:64).

Manuel de Olvera fue hijo del conquistador Diego de Olvera. Una relación de los conquistadores de México, escrita en 1604, menciona a los dos:

Diego de Olvera: son todos muertos: no ha quedado de esta casa más de Manuel de Olvera, que proveyó V. S. en corregimiento: tiene de alimentos 200 pesos de los pueblos que eran de su padre, que están en la corona real, por no dejar sucesor: es pobre (Dorantes, 1987:155, 378).

Contamos con una documentación abundante sobre el desempeño de Olvera como corregidor de Mizquiahuala, puesto que ocupó de 1568 a 1572, por lo menos. En el grupo documental Inquisición del Archivo General de la Nación hay un grueso expediente intitulado *Proceso de oficio de la justicia eclesiástica, Manuel de Olvera, corregidor de Mizquiahuala, por haber entorpecido la disposición del cura de Mizquiahuala para que los indios de otros pueblos anexos ocurriéndose a éste a oír misa y demás prácticas religiosas* (Proceso de oficio, 1570-1572). En la colección Benson de la Universidad de Texas hay un documento híbrido, con signos pintados y textos alfabéticos, sin fecha, que registra los cobros indebidos hechos por Manuel de Olvera a los indios, así como los bienes comestibles que el corregidor recibió sin pagar por ellos. El cabildo indio de Tepatepec presentó este documento durante el juicio de residencia hecho a Manuel de Olvera, presidido por su sucesor, de apellido Castañeda.¹⁵ Hay otro documento híbrido, descubierto en Atengo en 1996: el *Código de Santa María Nativitas Atengo*. Fue escrito por Olvera en 1569 e ilustrado con signos pintados por un escribano indígena.

15 Castañeda/Dabbs, 1939:47 (no. 563); UTMNetCAT, sin fecha (véase: “Códices in the Genaro García Collection”: “Pintura del pueblo de Tecpatepec”). Hay reproducciones fotográficas del manuscrito en Hermann, 2001:88, 90. Zavala (1984-1995:III, 522-524) resume el texto alfabético.

Registra un acuerdo sobre las obligaciones que tenían los otomíes de Atengo con su encomendero y con el párroco de Mizquiahuala (Sterpone, 2001). Finalmente tenemos los seis *Recibos de Mizquiahuala*, pintados sobre papel de amate. Por lo menos cuatro de ellos, fechados en 1569, 1571 y tal vez 1573, llevan el nombre de este corregidor en sus reversos (los dos restantes están pegados a soportes de cartón, por lo que no tenemos acceso a los textos alfabéticos que pudieran tener). Estos recibos documentan el suministro de bienes y servicios al corregidor Olvera, así como su valor en pesos y tomines (*Figura 1*).¹⁶

Los cabildos indígenas del Mezquital gobernaban estructuras políticas relativamente pequeñas, con la excepción de la poderosa cabecera regional de Jilotepec, en el Mezquital occidental. Sus jurisdicciones constaban, por lo general, de un pueblo de indios y los asentamientos cercanos. Durante las primeras décadas después de la Conquista, se dio una transición gradual desde los señores tradicionales, pasando por los gobernadores vitalicios, hasta llegar a los gobernadores elegidos que presidían cabildos de indios (Pérez-Rocha/Tena, 2000:23; Rojas, 1993:103, 104).

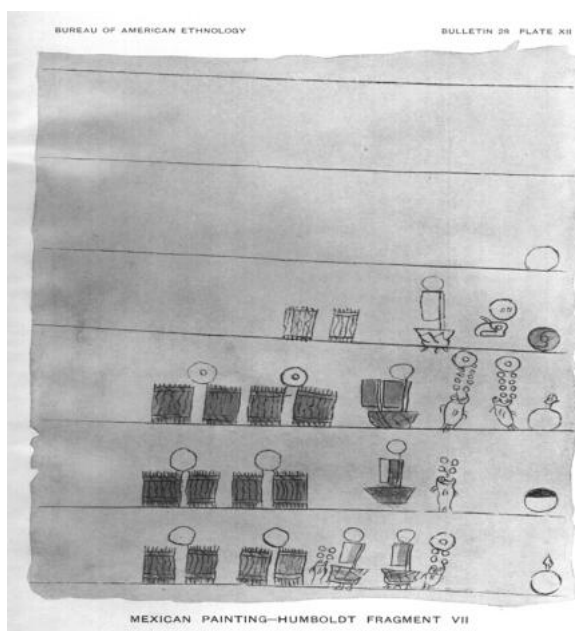
En 1569, según el párroco de Mizquiahuala, Juan de Cabrera, el gobernador indio de este pueblo “por elección” era don Gabriel de la Cruz. No se mencionan otros cargos del cabildo indígena, pero se nombran cinco “principales” (nobles) del pueblo: “D. Fernando Maldonado, Miguel García, Diego Hernández, D. Bartolomé Sánchez, Francisco Xuarez” (García Pimentel (editor), 1897:185). Sabemos por los *Recibos de Mizquiahuala* que Diego Hernández ocupaba el cargo de mayordomo del cabildo de Mizquiahuala en el mismo año de 1569.¹⁷ Por otro documento sabemos que el cuarto de los principales nombrados, Francisco Juárez, fungía como fiscal de la parroquia; asimismo se menciona a Francisco de la Cruz como sacristán (García Pimentel (editor), 1897:310). Había una estancia sujeta, Huilotepec, dependiente de la cabecera en Mizquiahuala. Los pueblos vecinos de Atengo, Tepatepec y Tezontepec tenían sus propios cabildos de indios.

16 Recibos de Mizquiahuala, 1568, 1569a, 1569b, 1571, c 1571. El sexto recibo está perdido, pero Lehmann (1906) publicó una buena reproducción fotográfica y un breve estudio. Para un estudio general de los seis recibos, véase Wright, 2005:I, 478-525.

17 En los recibos 2 y 3 de Mizquiahuala, los textos alfabéticos fueron escritos por “Diego Hernandes mayordomo” del cabildo de indios de este pueblo (Recibos de Mizquiahuala, 1569a; 1569b).

La estancia de Tepeitic, en la misma región, formaba parte del cacicazgo de don Pedro Moctezuma (hijo del señor tenochca Moctezuma Xocoyotzin), aunque tributaba también a la Corona. No había ahí gobernador sino “un principal que se dice Pe[d]ro García, y otros tequit[I]atos” (García Pimentel (editor), 1897:184-187; Paso y Troncoso (editor), 1905a:63-66).¹⁸

Figura 1. Recibo 4 de Mizquiahuala, 1571 (Seler, 1904:lám. XII).



He mencionado el expediente *Proceso de oficio de la justicia eclesiástica*, de 1570-1572. Contiene datos muy interesantes sobre el cabildo indígena de Mizquiahuala y los demás pueblos incluidos en las jurisdicciones del corregimiento y de la parroquia. También habla de cómo Olvera “hazia con los yndios del [partido de Mizquiahuala] que le obedesciesen y viniesen a su llamado y diesen serviçio y comida” (Proceso de oficio, 1570-1572:59v). Olvera trataba de limitar el acceso del cura de Mizquiahuala a esta clase de privilegios:

¹⁸ Los tequitlatos eran administradores indígenas que llevaban registros de la tenencia de la tierra y recaudaban los tributos (Gibson, 1964:182).

[...] hizo notificar a los yndios del dicho pueblo de Mizquiaguala, y de los otros pueblos del partido del dicho Juan de Cabrera clerigo, que no le diesen comida ni servicio si no lo pagase y que cobrasen lo que le abian dado hasta alli porque este testigo, como escrivano real, hizo las dichas notificaciones a los dichos yndios, y lo mismo a los encomenderos, que no acudiesen al dicho Juan de Cabrera clerigo con su salario hasta tanto que pagase lo que los dichos yndios le avian dado, conforme a unas pinturas que los dichos yndios presentaron [...] (Proceso de oficio, 1570-1572:60r).

Sabemos que los gobernantes indígenas de Mizquiahuala y de los pueblos vecinos de Tepatepec, Tezontepec, Atengo y Tepeitic hablaban el otomí como lengua materna; también sabemos que algunos de ellos hablaban el náhuatl como segundo idioma. El cura Juan de Cabrera asienta esto en un informe de 1569: “Hablan todos la lengua otomí, y algunos la mexicana” (García Pimentel (editor), 1897:186; Paso y Troncoso (editor), 1905a:66). En el proceso contra el corregidor Olvera hay datos que permiten acercarnos con mayor precisión a los conocimientos lingüísticos de los indios principales de los pueblos mencionados. Las declaraciones de varios testigos se tomaron mediante uno o dos intérpretes. En varios casos se especifican las lenguas usadas.

Las acusaciones iniciales se hicieron ante el juez eclesiástico Esteban de Portillo en Mizquiahuala. Portillo fue hijo de un conquistador y doctor en cánones; sabemos que dominaba plenamente la lengua náhuatl.¹⁹ Se nombró a un mulato, Mateo Sánchez, como intérprete de las lenguas náhuatl y otomí; parece que éste vivía en la región de Mizquiahuala. Otro intérprete que intervino en la primera fase del proceso fue Pedro Collazos; no se mencionan las lenguas que él traducía, pero como intérprete oficial del arzobispado de México es probable que éstas hayan sido el náhuatl y el castellano. Los primeros testigos indígenas, llamados por la fiscalía para declarar en contra del corregidor, se presentaron como “indios naturales” de Mizquiahuala, por lo que no queda claro si todos eran nobles. El primero, Luis de los Ángeles ratificó su declaración con una firma rubricada, lo cual sugiere que fuera uno de los principales del pueblo, por el grado de aculturación que este hecho implica; declaró por medio del intérprete Collazos.

19 Véase Cuevas, 1992:II, 139.

Pedro de San Juan también declaró mediante Collazos; no firmó por no saber escribir. El testigo Miguel Sánchez había sido alguacil en 1569 y estuvo a cargo del mesón de Mizquiahuala, por lo que sabemos que pertenecía al grupo de los principales. Declaró por medio de un intérprete. Tampoco supo firmar. Sabemos que él entendía el náhuatl porque declaró que estaba “presente quando estas palabras les dixo el dicho Manuel de Olvera y las entendio este testigo porque se las dixo el susodicho Manuel de Olvera en lengua mexicana y como lo oyo este testigo se escandalizó...” (Proceso de oficio, 1570-1572:19v-23r). Varios indios principales fueron llamados como testigos por la defensa. Esta parte del proceso se llevó a cabo en la ciudad de México. Para tomar sus declaraciones se nombraron “por ynterpretes a Simon Gomez de la lengua castellana e mexicana y a Francisco Perez de la lengua mexicana y otomí”. Dos de los testigos habían sido llamados por la fiscalía y se mencionan en el párrafo anterior: Luis de los Ángeles y Miguel Sánchez. Los demás testigos fueron Pedro Luis, fiscal de Tepatepec; Francisco Maldonado, indio principal de Mizquiahuala; Joseph Cortés, gobernador (“y cacique”) de Tepatepec; Juan Baptista, gobernador de Tezontepec; y Martín de los Ángeles, alcalde de Atengo. Todos declararon mediante ambos intérpretes, lo cual sugiere que eran otomíes monolingües, o bien que se sentían más cómodos usando su lengua materna que el idioma náhuatl. El primer testigo, Luis de los Ángeles, entendía el náhuatl; cuando solicitó que se le leyera su declaración anterior, el notario la leyó en castellano, “y siendole dado a entender en lengua mexicana por el dicho ynterprete lo en el [...] contenido, dixo que nunca él dixo [que] oyo dezir a Manuel de Olvera que tanto valia rezar en sus casas cada uno como yr a oyr misa al dicho pueblo de Mizquiahuala...”. A pesar de haber entendido las palabras pronunciadas en náhuatl por el intérprete, declaró en otomí, por lo que los dos intérpretes mencionados tuvieron que traducir su declaración, primero al náhuatl, luego al castellano. El segundo testigo, Miguel Sánchez, también declaró mediante dos intérpretes, a pesar de que él también entendía el náhuatl. Cuando se le leyó su declaración anterior para su ratificación, fue por medio de los dos intérpretes. Hay información más específica sobre los conocimientos lingüísticos de Francisco Maldonado, quien es descrito como “yndio principal del pueblo de Mizquiahuala, ladino en lengua mexicana”, es decir, hablante del otomí como lengua materna y del náhuatl como segundo

idioma. También hay información precisa sobre Martín de los Ángeles, alcalde de Atengo, quien ratificó su declaración, “siendole leydo y dado a entender por lengua otomí del dicho Francisco Perez, ynterprete de la dicha lengua, porque [ilegible] no entendia ni hablava la mexicana y firmó de su nombre...” (Proceso de oficio, 1570-1572:45r-71v).

El mismo expediente aporta datos sobre los conocimientos lingüísticos de las autoridades españolas. Ya hemos visto, en la declaración de Miguel Sánchez, que Olvera usaba el náhuatl para dirigirse a los otomíes de su corregimiento. Este dato fue confirmado por Luis de los Ángeles, quien dijo haber oído, a un alguacil indígena de Mizquiahuala, que Manuel de Olvera “les habia d[ic]ho en lengua mexicana que rezasen en sus casas, que tanto montava como yr a oyr misa” (Proceso de oficio, 1570-1572:46r).

Para los años posteriores al gobierno de Manuel de Olvera, hay varios documentos que hablan de los cabildos de indios de Mizquiahuala y de los pueblos vecinos del mismo corregimiento. Versan sobre asuntos que eran usuales durante las últimas décadas del siglo xvi y las primeras del xviii: las sanciones aplicadas a los gobernadores indios por el retraso en el pago del tributo y por otros motivos, la vigilancia de la administración de los fondos comunales y los tributos reales, las licencias otorgadas a los indios principales para montar a caballo, las mercedes otorgadas a los pueblos de indios por el virrey y un pleito por una herencia.²⁰

La imposición del catolicismo

Durante los primeros años de la evangelización, todo el Mezquital quedaba bajo la responsabilidad de los pocos franciscanos que vivían en el convento de la ciudad de México. Por ello los otomíes de esta región pudieron conservar sus tradiciones religiosas ancestrales durante varios años. Los misioneros concentraron sus primeros esfuerzos en dos pueblos del norte del valle de México, Cuauhtitlán y Tepetzotlán (Mendieta, 1997:I, 400, 414, 415), ambos con mayoría otomí y minoría nahua (Wright, 2005:I, 135-146). Para 1532 los franciscanos tenían un convento en Cuauhtitlán. Seis años después tuvieron que replegarse, ante la

20 Véanse los siguientes catálogos: Argena II, sin fecha: nos. 2965, 3068, 6015, 7114, 8418, 8951, 9586, 11100, 11200; Feldman/Mastache, 1990:338, 339; Pineda, 1981:188 (no. 35).

escasez de misioneros, y este pueblo quedó como visita de Tlalnepantla. Hacia mediados del siglo los frailes volvieron a fundar el convento en Cuauhtitlán (Kubler, 1972:II, 456, 457).

Después de esta penetración inicial de los franciscanos entre los otomíes del norte del valle de México, fray Alonso Rengel fue el primer misionero en aprender el otomí y evangelizar a los indios del sur y poniente del Mezquital.²¹

Mendieta nos habla de la vida de su compañero de hábito:

Fr. Alonso Rengel, de la provincia de Santiago, vino en compañía del venerable padre Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo, juntamente con Fr. Juan de San Francisco, el año de mil y quinientos y veinte y nueve. Era hombre de buena habilidad y suficiencia de letras, y sobre todo muy ejemplar y grande obrero en la conversión de los indios. Aprendió en breve tiempo las dos lenguas más generales de esta Nueva España, es a saber, mexicano y otomí, y las puso en arte, particularmente la mexicana, de la cual hizo arte muy perfecta, y sirvió muchos años a los que la aprendieron, y en la misma lengua compuso sermones muy buenos de todo el año. En el otomí fue el primero que la alcanzó a saber (aunque es bárbara y dificultosa), y el primero también que en ella predicó la palabra de Dios y su Evangelio en las provincias de Jilotepec y Tula (que eran las más populosas de indios otomíes) y en sus comarcas, donde convirtió innumerables gentes a la fe de Nuestro Señor Jesucristo, y las bautizó, y destruyó todos los ídolos de aquellas provincias con sus templos y altares, con mucho riesgo de su vida (Mendieta, 1997:II, 378).

Dejando dos años para la aclimatación cultural y lingüística de Rengel, podemos suponer que su trabajo en el Mezquital se haya realizado entre 1531 y su muerte en 1546 ó 1547. Su celo religioso provocó conflictos serios con los indios. Según Mendieta, éstos le trataron de matar dos veces: el primer atentado fue “junto a un cerro de un pueblo llamado Chiapa” (probablemente Chapa de Mota, al sur de Jilotepec); el segundo fue en Tepetitlán (al norte de Tula). Rengel fue

21 Mendieta (1997:II, 378) y Juan de San Francisco, autor de los textos otomíes en el *Códice de Huichapan* (Wright, 2005:I, 526-530), escriben su apellido “Rengel”; Vetancurt (1982:IV, 63) lo escribe “Rangel”.

guardián de varios conventos, entre ellos el de San José en Tula, donde supervisó la construcción de la primera iglesia.²²

Murió en el mar, rumbo al capítulo general de la orden franciscana que se celebró en Asís en 1547 (Kubler, 1972:II, 484; Mendieta, 1997:I, 378, 379; Vetancurt, 1982:IV, 63).

Los frailes del convento de Tula visitaban varios pueblos del sur del Mezquital, entre ellos Mizquiahuala (Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:II, 451-454; García Icazbalceta (editor), 1998:17). Al sur de Tula había otro convento en Tepeji del Río, bajo la advocación de San Francisco. Fue fundado en 1558, juntando a los nahuas de Tepeji con los otomíes de Otlaxpan (García Icazbalceta (editor), 1998:17; Kubler, 1972:II, 476). En 1558 ó 1559 los franciscanos avanzaron hacia el norte, fundando el convento de San Martín Alfajayucan (Ciudad Real, 1976:I, 137; Gerhard, 1986:394; Kubler, 1972:II, 451).²³ En 1571 fundaron el convento de San Bartolomé en Tepetitlán, entre Tula y Alfajayucan, atendiendo una petición de los otomíes del lugar; en 1586 este convento todavía carecía de una iglesia y el claustro era de una sola planta (Ciudad Real, 1976:I, 137).

Los religiosos de la Orden de San Agustín iniciaron su trabajo con los otomíes por el rumbo de la Sierra Madre Oriental. Fundaron conventos en Atotonilco El Grande, pueblo del pie de monte (1536) y poco después en plena sierra: Metztlán (1537), Molango (1538) y Tutotepec (1557); de ahí pasaron a la Huasteca. Hacia mediados del mismo siglo extendieron sus actividades al oriente y al norte del Mezquital. En un capítulo de 1548 aprobaron la fundación de los conventos de

22 La fundación del convento en Tula fue anterior a 1536, año en que se menciona al “Guardián de Tula y de Jilotepeque” (Publicaciones, 2002:3). Esta frase muestra que en aquel año ya existía el convento de Tula, con rango de guardianía. Al parecer había otra casa franciscana en Jilotepec que dependía de la guardianía de Tula. Desconocemos el año de la fundación del convento franciscano de San Pedro en Jilotepec. Durante varias décadas los otomíes del pueblo oían misa en el atrio del convento, donde había una capilla abierta de dimensiones descomunales. Este edificio seguía en funciones hacia 1581-1590 (Ciudad Real, 1976:I, 137; Kubler, 1972:II, 329, 351, 462, 463; McAndrew, 1965:188, 196, 249, 253, 411-414; Toussaint, 1983:103-105).

23 Kubler confunde el pueblo de San Martín Alfajayucan en el Mezquital con el pueblo de Alfajayucan cerca de Querétaro. Sobre este último pueblo, véase Wright, 1989:379-383.

Actopan e Ixmiquilpan, cuya evangelización inicial había sido emprendida por clérigos seculares (Grijalva, 1999:31r-49v, 77v, 78r, 140r, 140v).²⁴

Los agustinos ampliaron sus actividades en el Mezquital mediante la fundación de dos conventos más, llenando huecos dejados por los franciscanos. En 1556 iniciaron sus labores en Chapantongo; en 1561 había una vicaría con frailes en residencia; en 1569 fue elevado al rango de un priorato (Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 209; Kubler, 1972:II, 505; Mac Gregor, 1982:6). En este último año fundaron el convento de Ajacuba (Contreras, 1986:132, 133).

Mizquiahuala se encontraba cerca de la frontera jurisdiccional entre los franciscanos del convento de Tula y los agustinos de Actopan. En un informe de 1569, el primer cura secular de la parroquia de Mizquiahuala habla de los antecedentes de la evangelización en su partido eclesiástico:

Toda la gente de estos dichos pueblos de Mizquiahuala, Tepatepec, Tezontepeque, Atengo y Tepeytic ha sido administrado por los religiosos frailes de la orden de Sant Francisco y Sant Augustin de los monasterios de Tula y Atucpa, que los solían tener de visita [...] y las iglesias que en todos estos dichos pueblos y estancias hay fueron fundadas y hechas por mandado de los dichos frailes de la orden de Sant Francisco y Sant Augustin (García Pimentel (editor), 1897:187).

El papel de cada una de las dos órdenes en la evangelización de Mizquiahuala no es claro. Los editores del *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo* presentan un boceto histórico sobre esta parroquia; afirman que la evangelización inicial del pueblo estuvo a cargo de los franciscanos de Tula, y que “la destrucción de la primitiva iglesia, que parece haber tenido la advocación de San Andrés, actual patrono del pueblo, no permite establecer si ellos fueron los que la fundaron o si esto lo hicieron los agustinos de Actopan, que más tarde la atendieron, hasta 1568 en que fue secularizada [...]” (Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 551).²⁵

24 Véanse también Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 35, 359, 472, 562; II, 132; Kubler, 1972:II, 504, 505, 511, 513, 514; Mac Gregor, 1982:5, 6, 39-41. Sobre los curas seculares de Ixmiquilpan entre 1546 y 1549, véase Schwaller/Schwaller, 1981:164.

25 En este boceto hay tres afirmaciones problemáticas. (1) Se afirma que Domingo Enríquez

Peter Gerhard (1986:307) menciona tres advocaciones de la iglesia de este pueblo: San Nicolás, San Andrés y San Antonio.²⁶ San Nicolás de Tolentino fue un fraile agustino (Butler, 1965:III, 533-536), lo cual sugiere la presencia de la Orden de San Agustín en el pueblo. El apóstol Andrés pudo haber sido elegido por cualquiera de las dos órdenes, o bien por el clero secular. San Antonio de Padua, un fraile franciscano (Butler, 1965:II, 533-537), es el actual patrono de la parroquia de Mizquiahuala. Kubler coloca la parroquia de Mizquiahuala entre las fundaciones agustinas, aunque reconoce que los franciscanos iniciaron la evangelización del pueblo y registra la secularización de la parroquia en 1568 (Kubler, 1972:II, 514, mapa 4).

Para resolver esta cuestión, podemos aprovechar la evidencia arquitectónica en la actual parroquia de San Antonio de Padua en Mizquiahuala (*Figura 2*).

La mayor parte de la iglesia es del estilo que prevalecía en esta región hacia mediados del siglo XVI. La portada (*Figura 3*) es una expresión equilibrada de un plateresco ecléctico, lejos del clasicismo severo que se difundió en la Nueva España durante las últimas cuatro décadas del siglo XVI (Angulo/Marco, 1982; Kubler, 1972; Sartor, 1992). Su composición se inscribe en un cuadrado, con

fue el primer cura beneficiado. Sabemos que el primer cura fue Juan de Cabrera, quien no gozaba de un beneficio, sino de un nombramiento renovable, como se desprende por un comentario en un informe que él firmó el 15 de noviembre de 1569. En este documento Cabrera declara haber ocupado el curato durante 20 meses, siendo el primer cura secular en el pueblo (García Pimentel (editor), 1897:187). Otras fuentes novohispanas confirman que Cabrera fue cura durante el periodo 1568-1571 (García Pimentel (editor), 1897:310; Paso y Troncoso (editor), 1905a:63-66; Proceso de oficio, 1570-1572). Tampoco aparece Enríquez en los registros de curas del Archivo General de Indias, y Cabrera es registrado como cura, sin beneficio, de Atengo y Mizquiahuala (Schwaller/Schwaller, 1981:30, 227). (2) Se afirma que la parroquia de Mizquiahuala fue subordinada a la “vicaría foránea de Huichapan” en 1576. La parroquia de Huichapan estaba en manos de la Orden de Frailes Menores hasta su secularización en 1753 ó 1754 (Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 336; Vera, 1981a:11). Es poco probable que un priorato franciscano mediara entre el Arzobispado de México y el curato secular en Mizquiahuala. (3) Se afirma que la actual parroquia de Mizquiahuala fue construida entre 1568 y 1786. Esta interpretación no concuerda con el estilo ni con la iconografía de los relieves en la portada.

26 Se menciona la primitiva iglesia de San Andrés en Mizquiahuala en el *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo* (Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 551), pero hay problemas con la cronología que se propone para la construcción de la parroquia definitiva.

pilastras anchas adornadas con rosetones (*Figura 4*). El arco semicircular también tiene rosetones en su extradós, así como elementos parecidos a plumas.

Este arco es enmarcado por un alfiz de reminiscencias mudéjares, decorado con motivos fitomorfos grutescos. El espacio interior del templo consta de una nave y un presbiterio rectangular de dimensiones más angostas, una solución común en las iglesias franciscanas de mediados del siglo xvi. En las pilastras y el arco que separan la nave del presbiterio, se observan relieves fito- y zoomorfos ejecutados en un estilo claramente relacionado con la portada (*Figura 5*). El presbiterio fue modificado posteriormente: el arco fue mutilado y se construyó una extraña pseudocúpula de cuatro gajos, al parecer en la última mitad del siglo xix o principios del xx, como sugieren los arcos ojivales de sus ventanas. Hay una lápida en el cubo del campanario de esta iglesia, con la fecha 7 de abril de 1684, aunque es evidente que esta inscripción no se refiere a la iglesia en su conjunto, sino a algún anexo o reforma parcial.

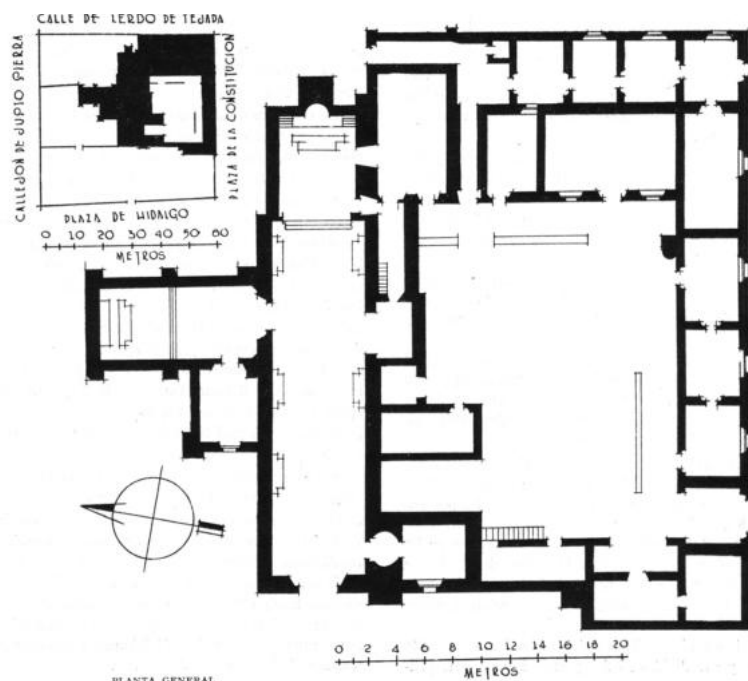
La primera etapa constructiva, por lo visto, se puede situar hacia mediados del siglo xvi, por consideraciones estilísticas. En la portada vemos claramente la huella de la Orden de Frailes Menores las dos pilastras que flanquean la entrada ostentan sendos escudos con las cinco llagas de Francisco de Asís, con ciertos rasgos iconográficos precortesianos (*Figura 6*).²⁷ Esto indica que la portada fue erigida cuando la parroquia de Mizquiahuala dependía de la orden franciscana y era visitada por los frailes que residían en el convento de Tula. En los primeros registros sacramentales del archivo parroquial de este pueblo, escritos en náhuatl y fechados a partir de 1574, aparece San Antonio, de filiación franciscana, como patrono de la iglesia. En aquel año la parroquia era administrada por un cura secular (Libro de bautizos, 1576-1632; Libro de matrimonios, 1574-1631).

Los franciscanos predicaban en Mizquiahuala antes de la secularización de esta parroquia, suceso que podemos colocar con seguridad en 1568, como veremos a continuación.

27 Sobre la representación de este signo en la Nueva España, véase Reyes-Valerio, 1978:178, 257, 276, 277.

Por sus dimensiones y estilo, la iglesia de Mizquiahuala es similar a otras que probablemente fueron construidos como visitas del convento de Tula: Tlahuelilpan, Atotonilco de Tula, Tlamaco y Apaxco.²⁸

Figura 2. Planta general de la parroquia de San Antonio de Padua, Mizquiahuala (Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:i, 552).



552

28 Tlahuelilpan es registrado como pueblo de visita en la descripción del convento de Tula, escrita hacia 1570 (García Icazbalceta (editor), 1998:17). Sobre las demás iglesias, véanse Azcué/Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 132-135, 157-164; II, 419-430, láms. 55-58; Kubler, 1972:I, 62; II, 180, 181, 388-390, 400, 413, 452, 453, 478, 479; McAndrew, 1965:441-443, 501-503, 526, 528, 529.

Figura 3. Portada de la parroquia de Mizquiahuala (fotografía del autor, 2000).



Figura 4. Pilastra, parroquia de Mizquiahuala (fotografía del autor, 2000).



Figura 5. Escudo franciscano en la portada de la parroquia de Mizquiahuala (fotografía del autor, 2000).



Figura 6. Detalle del interior, parroquia de Mizquiahuala (fotografía del autor, 2000).



La presencia agustina en Mizquiahuala, si es que efectivamente la hubo, fue efímera. Esta orden dejó más huella en Tepatepec (hoy Francisco I. Madero), a medio camino entre Mizquiahuala y Actopan. Sabemos que en 1718 la iglesia de Tepatepec estaba bajo el patronazgo de San Agustín, aunque ya pertenecía al curato secular de Mizquiahuala, según un inventario eclesiástico de aquel año (Rubio, 1718a; 1718b). Los demás pueblos de este curato (Tezontepec, Tepeitic y Atengo) quedan por el rumbo de Tula, por lo que es probable que hubieran sido visitados por los franciscanos hasta 1568, cuando se estableció el curato secular con sede en Mizquiahuala.

El primer cura de Mizquiahuala fue Juan de Cabrera. Cobró un sueldo desde el 22 de marzo de 1568 hasta la misma fecha del año de 1572, según documentos del Archivo General de Indias (Schwaller/Schwaller, 1981:30, 227).²⁹ Desde el mes de marzo de 1572 hasta agosto de 1576, hay una laguna en los registros de los pagos a los curas de este partido, pero lo podemos llenar parcialmente aprovechando los registros matrimoniales en el archivo parroquial de este lugar: de febrero a mayo de 1574 firmaba el sacerdote Miguel Izquierdo; de agosto del mismo año a noviembre de 1575 firmaba García de Tovar (Libro de matrimonios, 1574-1631).³⁰

A partir de 1576 contamos con registros continuos de los curas de Mizquiahuala (Schwaller/Schwaller, 1981:30, 227-230).³¹ Llama la atención el alto índice

29 Los registros del pago del salario del cura Cabrera para los años 1568-1571 se encuentran entre los de Atengo, a pesar de que tenía su residencia en Mizquiahuala (véanse García Pimentel (editor), 1897:184-187; 310; Paso y Troncoso (editor), 1905a:63-66). De 1571 en adelante Mizquiahuala se consideraba oficialmente la sede del curato.

30 La presencia de García de Tovar como cura de Mizquiahuala en 1575 es confirmada por un mandamiento virreinal (Enríquez, 1575:40v). Vera (1981b:121), en una descripción eclesiástica originalmente publicada en 1880, habla de este sacerdote: “En 25 de Marzo de 1575 era cura de esta Parroquia el P. Garcia Tobar, nacido en el país, de 30 años de edad, lengua mexicana”. Es posible que los editores del *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo* (Azcuél Toussaint/Fernández, 1940-1942:I, 551) se hayan basado en la cita anterior, sin comprender que “lengua mexicana” no necesariamente significa “hablante nativo”, para escribir lo siguiente: “Dátase también como cura encargado en 25 de marzo de 1575 al padre García Tobar, que en esa época tenía 30 años, era natural del país, de habla mexicana, y del cual la tradición guarda gratos recuerdos”. Por esos años eran escasísimos los sacerdotes indígenas en la Nueva España, si acaso había alguno.

31 Éstos son Cristóbal Gentil (1576-1577), Hernando de Mendoza (1577-1578), Diego de

de rotación entre 1576 y 1584: en ocho años el curato cambió de manos doce veces. Esto refleja el hecho de que el curato de Mizquiahuala no tenía el rango de beneficiado durante este lapso. Los curas beneficiados ganaban sus parroquias en exámenes de oposición. Una vez que contaban con el nombramiento, otorgado por el virrey, y la confirmación correspondiente, extendida por el arzobispo, el cargo era vitalicio, con la garantía de un sueldo pagado por la Corona. Los curas no beneficiados estaban sujetos a la renovación anual de sus cargos (Schwaller/Schwaller, 1981:xxxI).³²

Los curas de Mizquiahuala tenían problemas, en ocasiones, para cobrar sus sueldos. Un mandamiento del virrey Martín Enríquez, del 15 de octubre de 1575, fue expedido para resolver un conflicto entre el cura vicario García de Tovar y los encomenderos de su partido, quienes se negaban a pagar las partes que les correspondían del salario del cura. Enríquez ordenó que los indios pagaran al cura, sacando el dinero de los tributos que ellos normalmente entregaban a los encomenderos (Enríquez, 1575). En 1583 los encomenderos de Mizquiahuala, Tezontepec, Tepatepec y Tepeitic no habían pagado al cura las porciones del sueldo que debían cubrir. Los oidores de la Real Audiencia mandaron al corregidor de Mizquiahuala que pagara el salario completo de los fondos reales, cobrando después a los encomenderos sus partes correspondientes (Para que al beneficiado, 1583).

Mendoza (1578), Gonzalo Calvo (1578), García de Tovar (por segunda vez, 1578-1579), Gonzalo Calvo (por segunda vez, 1579-1580), Juan de Torres Ronquillo (1580), José González (1580-1582), Juan de Cervantes (1582), Diego Garcés (1583-1584), Gaspar de Contreras (1584), García de Tovar (por tercera vez, 1584-1590) y Diego Ibáñez de Osa (1591-1599). La lista se puede ampliar con una revisión de los libros parroquiales de Mizquiahuala (para una lista de los documentos existentes, véase Family History, 1999). Una revisión preliminar de estos libros, abarcando sólo el periodo 1574-1580, confirma los datos publicados por Schwaller y revela la existencia de dos curas interinos: el vicario Ínigo de Sanguito, en junio de 1579, y Francisco de Bustamante, en octubre del mismo año (Libro de bautizos, 1576-1632; Libro de matrimonios, 1574-1631).

32 Hay una contradicción entre los datos presentados por los Schwaller, del Archivo General de Indias, y un expediente del Archivo General de la Nación. Según los Schwaller, Diego Garcés ocupaba el cargo de cura *vicario* del 16 de enero de 1583 al 5 de febrero de 1584; según el documento del Archivo General de la Nación, el mismo era cura *beneficiado* el 12 de julio de 1583 (véase *Para que al beneficiado*, 1583).

En 1569 el primer cura secular de Mizquiahuala, Juan de Cabrera, relacionó la obtención de un curato beneficiado con el aprendizaje de las lenguas indígenas: “Paréceme que si S. M. diese por beneficio perpetuo estos dichos pueblos y partidos se descargaría mejor su real conciencia y la de su Sria. Rma. del Arzobispo de México, por que el cura que le tuviese por propio beneficio, procuraría con más cuidado aprender la lengua otomí, que es la que la gente deste dicho partido habla” (García Pimentel (editor), 1897:186, 187; Paso y Troncoso (editor), 1905a:66). Cristóbal Gentil fue el primer cura beneficiado de Mizquiahuala, a partir de agosto de 1576, pero se separó del cargo doce meses después. De 1577 a 1584, los curas de esta parroquia fueron vicarios, lo cual significa que fungían como jueces eclesiásticos, pero sin gozar del beneficio. Al final del siglo xvi, los dos últimos curas sí eran beneficiados; duraron seis y ocho años en el cargo (Schwaller/Schwaller, 1981:227-230).

Conocemos a Juan de Cabrera por medio de varios documentos. El primero es el registro de una visita eclesiástica a la parroquia de Mizquiahuala, llevada a cabo el primero de julio de 1569, con el fin de levantar un inventario de “la pila é crismas é ornamentos”. En este documento Cabrera es descrito como vicario (García Pimentel (editor), 1897:310). Del 20 de octubre del mismo año tenemos un informe eclesiástico escrito por el mismo cura Cabrera. Él administraba los sacramentos a 5,713 indios confesantes (es decir, los hombres de catorce o más y las mujeres de doce o más años). Sus feligreses estaban distribuidos en varios pueblos y asentamientos sujetos: Mizquiahuala, Huilotepec, Tepatepec, Tezontepec, Atengo, Anal y Tepeitic (García Pimentel (editor), 1897:184-186).³³

En el mismo informe de 1569, Cabrera habla de las misas que oficiaba:

Toda la gente de estos dichos pueblos acude á este de Mizquiahuala á la misa y doctrina las pascuas y fiestas principales del año, y solos los principales y gente comarcana algunos domingos que aquí se dice misa.

Visito estos dichos pueblos, y en cada uno de ellos digo cada quince dias misa, y muchas veces más á menudo, conforme á la necesidad que hay en cada uno dellos.

33 Para una versión resumida del mismo documento, véase Paso y Troncoso (editor), 1905a:63-66.

En seguida Cabrera habla de cómo aprovechaba la estructura política de los otomíes, y sus registros pintados, para asegurar su asistencia a misa:

En cada uno de estos dichos pueblos hay nombrados tequitatos por sus barrios que tienen cargo de la gente dellos, así para recoger el tributo, como para hacer venir la gente á misa y doctrina, y por las pinturas y padrones que estos tienen hago empadronar y poner por memoria toda la gente de confision, escribiendo el nombre de cada uno y el barrio de que es vecino.

Cuando los indios planeaban casarse, el cura convocaba a sus parientes, explicándoles cuáles eran los impedimentos al matrimonio. Enseñaba la doctrina por medio de una cartilla, continuando la labor iniciada por los frailes franciscanos y agustinos que antes visitaban los pueblos de este nuevo partido eclesiástico (García Pimentel (editor), 1897:186, 187). Cabrera recibía 150 pesos de la real hacienda y de los encomenderos de su partido:

Tengo señalados de salario por el excelente virrey D. Martin Enriquez ciento y cincuenta pesos de minas, repartidos en esta manera: en el pueblo de Atengo y mitad de Mizquiahuala, que están en cabeza de S. M., sesenta y dos pesos y cuatro tomines de oro de minas: estos se me pagan de la real hacienda: en Melchior de Contreras, por la otra mitad de Mizquiahuala, veinte y dos pesos y cuatro tomines de minas: en Gaspar Xuarez, encomendero del pueblo de Tecpatepeque, cuarenta de minas: en Alonso Xuarez, encomendero del pueblo de Tecpatepeque, digo Tezontepeque, veinte y cinco pesos de minas...(García Pimentel (editor), 1897:186).

El Proceso de oficio de la justicia eclesiástica fue iniciado en febrero de 1570 por el cura vicario Juan de Cabrera. Él estaba indignado por la falta de apoyo del corregidor de Mizquiahuala. Según Cabrera, Olvera había “entorpecido la disposicion del cura de Misquiahuala para que los indios de otros pueblos anexos a su curato ocurriesen a este a oír misa y demas practicas religiosas”. Cabrera insistió que los indios de Atengo, Tezontepec y Tepatepec tenían la obligación de asistir a misa en Mizquiahuala, los días domingo o de fiesta, cuando el cura no visitaba a sus pueblos respectivos; así lo habían hecho desde que llegó el

cura a Mizquiahuala. (El lector puede observar que esta versión difiere de lo que declaró Cabrero en su informe de 1569, citado arriba.) Cabrera se quejó del comportamiento de los indios de los pueblos mencionados:

[...] no le obedecen ny acuden a su dotrina ny misa porque algunas presonas [*sic*], con donada yntinçion y mala cristiandad, ynquietan a los dichos yndios del partido, so color que no son obligados [¿?] acudir ningun dia ny tienpo a la yglesia deste dicho pueblo. Les an estorvado y estorvan que no reçiban los santos sacramentos ni acudan a la dotrina del dicho señor vicario, de que a resultado que los dichos yndios van menospreçiando la dotrina y cosas de nuestra santa fe. Por esta causa los dichos yndios de Teçontepeque y Atengo se quedaron esta pascua de Nabidad que paso sin oyr misa y otros domingos y fiestas que despues [ilegible] pasado con aberlos llamado y abisado que acudiesen aqui y demas de no querer acudir a este dicho pueblo a oyr misa y a la dotrina, quedan sin oyr la dicha misa y debinos ofiços porque no acuden a otra parte, ny la ay mas sercana que este dicho pueblo, como parecera por las diligençias que hizo y pareçer que dio el coreguidor deste dicho pueblo...(Proceso de oficio, 1570-1572:14r-15v).

Según los testigos presentados por el cura, el corregidor Olvera lo odiaba y había dicho a los gobernantes indios de los mencionados pueblos que no acudiesen a las misas en Mizquiahuala, y que era de tanto provecho rezar en sus casas que asistir a misa en la cabecera del partido (Proceso de oficio, 1570-1572:16r-23r). Olvera respondió:

[...] que lo que passa es que por la Real Audiencia deste Nuevaspaña fue dada provision porque los yndios de los dichos pueblos y de otras estancias no fuesen apremiados a yr a missa a el pueblo de Misquiaguala y no que el dia [?] que el dicho bicario los dexase yr a bisitar pudiese[n] yr al pueblo mas cercano a oyr missa y dibinos ofisios y que sobre ello no fuesen molestados, que este confesante los anparase como consta por la dicha provision, la qual esibio y pidio se ponga en este proceso, y que los naturales de los pueblos de Tesontepeque, Atengo y Tecpatepeque pidieron a este confesante cunplimiento de la dicha provision del que el dicho bicario les apremiaba a que fuesen al dicho pueblo de Misquiaguala todos

los domingos e fiestas hordenariamente a oyr missa [...] (Proceso de oficio, 1570-1572:27r, 27v).

En cuanto al cura, el testigo Andrés Bravo (mestizo de Actopan) declaró que Juan de Cabrera había sido “buen saserdote e administrado los santos sacramentos, confesandoles en su lengua otomí y mexicana con gran consolación de los naturales” (Proceso de oficio, 1570-1572:16r). Este testigo fue escogido para dar un testimonio positivo acerca del desempeño de Cabrera. Olvera tenía una opinión más baja de las habilidades lingüísticas del cura, quien le había acusado ante la Inquisición. El corregidor declaró, durante el proceso en su contra, que los indios no querían asistir a la parroquia de Mizquiahuala porque, a diferencia de las misas que oficiaban los frailes, no había sermón:

Preguntado si otras vezes tratando con otros en Atengo y en los dichos pueblos que [...] los dichos yndios fuessen a missa a Mysquiaguala, este confesante a dicho que no ofresen que tanto o mas les balia rezar en sus quantas en sus cassas que oyr missa y que los dichos yndios no querian yr alla porque no avia frayles ni sermon, que mas balia un sermon que [ilegible] y les dezia que la dotrina que les daba el clerigo, ni la missa que les dezia, porque el sermon lo entendian y la missa no, y que el clerigo queria benirles a dezir missa que biniessse y que no, que no querian yr alla, que hera lexos. Dixo que lo que passa es queste confesante dixo al dicho Juan de Cabrera que se diese a deprender la lengua para poder predicar a los naturales, porque un sermon les a [ilegible] mucho como se daba a otras cossas que por su onestidad no declara aqui... (Proceso de oficio, 1570-1572:28v).

Es probable que Cabrera tuviera mayores conocimientos del náhuatl que del otomí. En una real provisión de 1569, sobre dónde los indios de la región de Mizquiahuala podían asistir a misa, se afirma que “Juan de Cabrera, clerigo presbiterio, persona de confiança e lengua mexicana, avia sido proveido en los dichos pueblos [de Mizquiahuala, Tezontepec, Atengo y Tepatepec] por cura dellos...” (Proceso de oficio, 1570-1572:86r).

Cabrera confesaba a los indios por medio de las lenguas otomí y náhuatl, según los testigos que él mismo presentó; sin embargo hay indicios de que

sus conocimientos del otomí eran rudimentarios (Wright, 2005:I, 211). Olvera declaró haberle dicho a Cabrera “que se diese a deprender la lengua pa[ra] poder predicar a los natu[r]ales”, porque los indios no entendían la misa en latín y les era de mayor provecho un sermón.

Después de más de un año de declaraciones y deliberaciones, el juez eclesiástico Esteban de Portillo absolvió a Olvera, aunque le mandó que pagara los gastos del proceso (Proceso de oficio, 1570-1572:28v, 84r).

En 1591 hubo problemas serios con los naturales de Tezontepec, quienes se negaban a asistir a la doctrina a Mizquiahuala, llegando al extremo de apedrear al corregidor. El virrey ordenó al corregidor a poner orden, castigando a los líderes de la rebelión y obligando a los indios a asistir a la parroquia de Mizquiahuala (Velasco II, 1591a).

Los documentos anteriores revelan que las relaciones entre los curas de Mizquiahuala y los indios eran difíciles. El motivo principal de discordia era la falta de disposición de los curas de viajar a los pueblos de este partido; los indios eran obligados a caminar distancias considerables para asistir a misa. Otro problema era la explotación económica de los indios por los curas, quienes exigían bienes y servicios a sus feligreses. Las relaciones entre los curas y las autoridades civiles también solían tornarse conflictivas.

La resistencia otomí

Los otomíes del Mezquital resistieron enérgicamente las pretensiones misioneras de los religiosos. Ya hemos visto cómo el primer evangelizador de esta región, fray Alonso Rengel, sobrevivió dos atentados contra su vida. Los otomíes han sido particularmente tenaces en su lucha por conservar su patrimonio cultural, desde la Conquista hasta nuestros días.³⁴ Se expone aquí un ejemplo concreto.

En el antiguo archivo del Santo Oficio de la Inquisición hay un expediente que proporciona una visión amplia de la resistencia de dos hermanos otomíes, quienes

34 Este hecho queda claro en un sermón que predicó un sacerdote jesuita, en lengua otomí, en el pueblo de Tepozotlán durante la primera mitad del siglo XVII, después de un siglo de trabajo misionero intenso; en este texto el sacerdote se queja de la vigencia, entre sus feligreses, de una larga lista de prácticas y creencias de origen prehispánico (Wright, 2006:125-133).

insistían en rendir culto a sus dioses ancestrales, a pesar de haber sido bautizados y de haber escuchado las diatribas de los franciscanos en contra de la idolatría (Publicaciones, 2002:1-16).³⁵ Uno, Antonio Tlacateuctli,³⁶ era del pueblo de Tlalhuacpan, al sudeste de Mizquiahuala.³⁷ El otro, Alonso Tlacochteuctli³⁸ vivía en Tepatepec, a medio camino entre Mizquiahuala y Actopan.³⁹ En 1536 ambos fueron acusados de organizar una fiesta del antiguo calendario indígena. Fueron procesados por la Inquisición, presidida por el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Los acusó el encomendero Lorenzo Juárez, vecino de la ciudad de México, quien estaba adoctrinando a los indios de Tlalhuacpan cuando se enteró de las actividades clandestinas de Antonio y Alonso. Un informante indígena le llevó, en compañía del español Pedro Borjas, ex corregidor de Atitalaquia, al lugar de la fiesta. Allí encontraron a varios indios haciendo sacrificios de sangre en un templo. Se estaban entrenando a dos jóvenes para asegurar la continuidad del culto a los dioses:

[...] halló [Juárez] dos muchachos que estaban sacrificados en las piernas, y que tomó á los muchachos y les preguntó por un nagueatato, qué hacían allí y para qué los tenían, y que ellos dixeron que les mostraban para ser papas, y que ellos no querían sello, porque tenían mala vida, y muchos ayunos; preguntados, quién les enseñaba, dicen que el dicho Tacatlecle

35 Para una versión paleográfica precisa, con comentarios lingüísticos, véase Arias, 1997:323-350. Este proceso ha sido comentado por Carrasco (1987:95, 97, 110, 135, 165, 166, 174, 177, 205, 207, 211, 219, 225, 318).

36 *Tlacateuctli* significa “el señor de los días” (o “el señor de las personas”) en náhuatl; se trata de una reconstrucción del antropónimo, basada en las variantes consignadas por el escribano del tribunal del Santo Oficio, quien tenía un oído excepcionalmente duro para las sutilezas fonológicas del náhuatl.

37 El nombre del pueblo se escribe “Talnacop” y “Tancopan”. Una revisión de los pueblos otomíes del siglo XVI, dentro de la región mencionada en el proceso, produce sólo un topónimo náhuatl parecido: Tlalhuacpan. Este pueblo colindaba con Mizquiahuala, Ajacuba y Actopan (Carrasco, 1987:21).

38 *Tlacochteuctli* significa “el señor de las flechas” en náhuatl. Se reconstruye a partir de las variantes que se encuentran en este proceso.

39 Este topónimo se escribe “Tepeatepeque” en el proceso. Tepatepec se encuentra a unos 12 km de Mizquiahuala, por el rumbo del oriente.

[Tlacateuctli], y otro que tenían *por papa mayor* [...] (Publicaciones, 2002:2).

Estos jóvenes, evidentemente asustados, revelaron a Juárez la ubicación de una cueva donde se guardaban las imágenes de los dioses. En la denuncia inicial, Juárez acusó a Antonio Tlacateuctli de tener como mujer a su propia hija, llamada María. (Es probable que doña María hubiera sido hijastra de Tlacateuctli antes de la muerte de su madre.⁴⁰) Afirmó que ella se encargaba de recaudar los tributos para la celebración de las fiestas prohibidas. Para fundamentar la acusación, se presentaron “unas pinturas, las cuales dió pintadas de un indio que lo sabe todo”. En estos manuscritos pintados se registraban, mediante la escritura pintada de los indios, los tributos. (El encomendero Juárez, en cambio, carecía de habilidades para escribir; declaró que no sabía firmar.) Según el denunciante, “toda aquella provincia está llena de idólatras y sacrificadores, y que no tienen en ella iglesias ni las quieren hacer” (Publicaciones, 2002:1-3). Un fraile, identificado solamente como el guardián de los conventos franciscanos de Tula y Jilotepec (probablemente Alonso Rengel), habla de Tlacateuctli:

Era tenido por idólatra y mal xpiano, y no le habían podido hacer ir á la doctrina xpiana y á ninguno monasterio cercano; y que cuando los padres iban á baptizar y á predicar, luego se escondía, y que nunca había querido hacer iglesia á su pueblo, por mucho que los padres le predicaban y persuadían que la hiciese, y antes era pública fama, que quiso derrocar una iglesia que estaba en su pueblo, para sembrar [...] (Publicaciones, 2002:3, 4).

A Tlacateuctli se le acusaba de ser, aparte de sacerdote en el culto a los antiguos dioses, hechicero y nahual, con el poder de transformarse en “tigre y brujo y todas las maneras de animalía que quiere”. Con base en estas acusaciones,

40 La declaración de María es ambigua: “Que no sabe si [Tlacateuctli] es su padre, mas de que le tiene por su padre, por haber sido marido de su madre de esta declarante” (Publicaciones, 2002:14). A la muerte de la madre de María, Tlacateuctli tomó a María por esposa. Según Alonso Tlacocheuctli “la dicha que dicen ser su hija del dicho su hermano, que no lo es su hija, sino que en cierto convite la tomó por hija, é así la nombran su hija” (Publicaciones, 2002:9).

el obispo e inquisidor mandó aprehender a Tlacateuctli y Tlacochteuctli, quienes fueron encerrados en la cárcel del Santo Oficio, en la capital de la Nueva España. Después se tomaron las declaraciones del indio que había guiado a Juárez y a Borjas al rito clandestino. Éste declaró que Tlacochteuctli había maltratado a su propio hijo, quien había sido alumno en el convento franciscano de la ciudad de México, por haberse opuesto a los ritos de su padre y por haber quemado “ciertos ídolos y cúes”. Según este testigo el hijo “nunca más a parecido”. Los jóvenes cuya sangre se había ofrecido a la deidad indígena declararon en lengua otomí, a través de dos traductores; proporcionaron información sobre su entrenamiento y dijeron que los acusados hacían sacrificios humanos en diversas partes, incluso en sus propias casas (Publicaciones, 2002:5-7).

Tlacateuctli declaró en otomí, un intérprete traducía sus palabras al náhuatl y otros dos las traducían del náhuatl al castellano. Afirmó ser cristiano desde el año anterior, y que oía la doctrina y confesaba en el convento de Tula. Tenía tres mujeres, entre ellas doña María. Tlacateuctli negó haber estado presente en el lugar de las ceremonias clandestinas. Nombró a tres nobles indígenas como participantes en el sacrificio, el cual dijo que fue un rito de petición de aguas, y afirmó no haber tributado al diablo en los últimos cuatro años. Confesó que había escondido las imágenes de los dioses en una cueva; cuando ocho de éstas fueron exhibidas en el tribunal, las reconoció y pronunció sus nombres. Cuando se le preguntó si había otras personas que tenían imágenes y que hacían sacrificios a ellas, declaró “que al tiempo que hizo esconder los dichos ídolos, todos los indios señores y comarcanos habían escondido sus ídolos”; aclaró que “después que así fueron escondidos los dichos ídolos, que los muchachos que doctrinan en los monasterios los han buscado é hallado, é los han á todos quemado”. Preguntado por qué no había quemado los suyos, aprovechó la oportunidad para protestar contra el nuevo régimen económico, declarando “porque tenía tanto que hacer en buscar los tributos que daban, que no se acordaba de quemar los dichos ídolos”.

En seguida adoptó un tono más sumiso, agregando “que conoce que ha pecado gravemente contra Dios en no los haber quemado” (por lo menos así quedó registrado en la transcripción oficial de esta audiencia) (Publicaciones, 2002:8-11).

El segundo acusado, Tlacochteuctli, declaró que se llamaba Alonso y que había sido bautizado dos años antes, en Tepatepec, por un fraile del convento

de Tula. Dijo que conocía la doctrina cristiana. Negó haber ayudado a esconder las imágenes. También negó haber estado presente en los ritos clandestinos mencionados. El obispo inquisidor mandó que se le nombrara un defensor, pero Tlacochteuctli declaró que no tenía más que decir y pidió sentencia (Publicaciones, 2002:9, 12).

Zumárraga, tomando en cuenta que los acusados eran neófitos, que habían pasado tres semanas en la cárcel del Santo Oficio y que era la primera vez que se metían en problemas con las autoridades españolas, resolvió actuar benigneamente. Los sentenció a una humillación pública, muchos azotes, una trasquilada pública en el mercado de Tlatelolco, donde se quemó la mitad de sus imágenes sagradas en su presencia; más azotes en el mercado de México, donde se quemó la otra mitad de las imágenes, y finalmente un encierro en el convento de Tula, donde debían hacer penitencia y aprender la doctrina cristiana: Tlacateuctli durante tres años y Tlacochteuctli por un año “y más cuanto fuere nuestra voluntad”. Cumplida esta sentencia, los dos quedaban desterrados de Tlalhuacpan “en el cual no entren con cinco leguas alrededor, so pena que les dará cárcel perpetua”. A María se le envió al convento de monjas clarisas en la ciudad de México “por tanto tiempo fuere nuestra voluntad, para que allí sea informada y sepa que el dicho delito que cometió es grave pecado”. La sentencia fue comunicada a los desventurados otomíes, en su lengua materna, por el fraile guardián del convento en Tula (Publicaciones, 2002:13-16).

Epílogo

El estudio de la historia de Mizquiahuala en el siglo XVI nos enseña varias cosas. En primer lugar, nos permite asomarnos a los procesos de transformación económica, social y cultural durante el siglo de la Conquista. Nos facilita la comprensión de la historia del Valle del Mezquital y de la Nueva España, siendo Mizquiahuala una pieza importante en el rompecabezas mayor. También nos ayuda a comprender la historia de los otomíes y a entender que éstos también fueron protagonistas. Vemos cómo los nobles otomíes adaptaron su antiguo sistema de escritura pintada, junto con la escritura alfabética, para llevar su propio registro de los sucesos. Lejos de ser sujetos pasivos de las imposiciones de los europeos, los otomíes resistieron y se adaptaron de muchas maneras, logrando influir en la cimentación de la nueva sociedad que se estaba construyendo en la Nueva España.

Fuentes y bibliografía

- ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego y Enrique Marco DORTA. 1982. *Historia del arte hispanoamericano*, 2ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Estudios y Documentos Históricos.
- ARGENA II. Sin fecha. "Búsqueda en el acervo de Argena II", en *Archivo General de la Nación-México*. México: Archivo General de la Nación (<http://www.agn.gob.mx/argena/.html>; acceso: 24 octubre 2002).
- ARIAS ÁLVAREZ, Beatriz. 1997. *El español de México en el siglo XVI (estudio filológico de quince documentos)*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- AZCUÉ Y MANCERA, Luis; Manuel TOUSSAINT y Justino FERNÁNDEZ (editores). 1940-1942. *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, 2 v. México: Dirección General de Bienes Nacionales, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- BERDAN, Frances F. y Patricia Rieff ANAWALT (editoras). 1992. *The Codex Mendoza*, facsímil del ms., v. 3. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- BORAH, Woodrow. 1985. "El desarrollo de las provincias coloniales"; en: *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*. Woodrow Borah, coordinador. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México:29-35.
- _____, y Sherburne F. COOK 1960. *The population of central Mexico in 1548, an analysis of the Suma de visitas de pueblos*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- BUTLER, Alban. 1965. *Vidas de los santos de Butler*, 4 v. Wifredo Guinea, traductor; Donald Attwater, editor. México: Collier's International/John W. Clute.
- CARRASCO PIZANA, Pedro. 1987. *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, facsímil de la ed. de 1950. Toluca: ediciones del Gobierno del Estado de México.
- CASTAÑEDA, Carlos E. y Jack Autrey DABAS. 1939. *Guide to the Latin American manuscripts in the University of Texas Library*. Cambridge: Harvard University Press.

- CHRISTENSEN, Alexander F. 2003. "Ethnicity, caste, and rulership in Mizquiahuala, Mexico", en *FAMSI, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.* (<http://www.famsi.org///dex.html>; actualización: 30 enero 2003; acceso: 27 diciembre 2006).
- CIUDAD REAL, Antonio de. 1976. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 2 v. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, editores. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CONTRERAS FIGUEROA, Alonso de. 1986. "Relación de Tolnacuchtle y su partido", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 3. René Acuña, editor. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México:115-154.
- COOK, Sherburne F. 1989a. "Demografía y ecología históricas de la Teotlalpan"; en: Sherburne F. Cook, Woodrow Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*. Juan José Utrilla, traductor. México: Fondo de Cultura Económica:33-87.
- _____. 1989b. "Incidencia y gravedad de las enfermedades entre los aztecas y tribus relacionadas"; en: Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*. Juan José Utrilla, traductor. México: Fondo de Cultura Económica:17-32.
- _____, y Woodrow BORAH. 1960. *The Indian population of central Mexico, 1531-1610*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta (editora). 1976. *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México, "Códice Osuna"*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Archivos y Bibliotecas.
- CUEVAS, Mariano. 1992. *Historia de la Iglesia en México*, 6ª ed., 5 v. José Gutiérrez Casillas, editor. México: Editorial Porrúa.
- DORANTES DE CARRANZA, Baltasar. 1987. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*. Ernesto de la Torre Villar, editor. México: Editorial Porrúa.
- ENRÍQUEZ, Martín. 1575. *Para que los encomenderos de Mizquiahuala e de sus tributos se pague al licenciado que ha sido su salario conforme a lo señalado en la comisión real y certificación*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental General de Parte, v. 1, exp. 201, fs. 40v-41r.

- FAMILY HISTORY. 1999. *Family History Library catalog*, versión 2.1.0. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (<http://www.familysearch.org>; actualización: 1999; acceso: 27 diciembre 2006).
- FELDMAN, Lawrence y Alba Guadalupe MASTACHE. 1990. *Índice de documentos sobre el centro de México y cartografía antigua del área de Tula*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (editor). 1998. "Códice franciscano", facsímil de la ed. de 1889; en: *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, ed. digital. Ascensión Hernández de León-Portilla, compiladora. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis.
- GARCÍA PIMENTEL, Luis (editor). 1897. *Descripción del arzobispado de México, hecha en 1570, y otros documentos*. México: José Joaquín Terrazas e Hijos Impresores.
- GERHARD, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. Stella Mastrangelo, traductora. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GIBSON, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish rule, a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press.
- GLASS, John B. 1964. *Catálogo de la colección de códices*. México: Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GRIJALVA, Juan de. 1999. "Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592", facsímil de la ed. de 1624; en: *Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: textos históricos (I)*, ed. digital. María Lourdes Díaz Trechuelo, compiladora. Madrid: Fundación Histórica Tavera/ Mutualidad/Digibis.
- HERMANN LEJARAZU, Manuel A. 2001. "Códices tributarios de Mizquiahuala"; en: *Códices del estado de Hidalgo/State of Hidalgo codices*. Laura Elena Sotelo Santos, Víctor Manuel Ballesteros García y Evaristo Luvián Torres, coordinadores. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo:88-99.
- HERRERA, Antonio de. 1730. *Descripción de las Indias Occidentales*. Madrid: Oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco.

- ÍNDICE DEL RAMO DE TIERRAS. 1971. "Índice del ramo de Tierras (continúa)". *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2ª serie, 12 (1, 2):295-332.
- KUBLER, George. 1972. *Mexican architecture of the sixteenth century*, 2ª ed., 2 v. Westport: Greenwood Press.
- LEHMANN, Walter. 1906. Einige fragmente mexikanischer bilderhandschriften", en [XIV] *Internationaler Amerikanisten-Kongress, Vierzehnte Tagung, Stuttgart 1904*, v. 2. Stuttgart: Druck und Verlag von W. Kohlhammer:321-342.
- LIBRO DE BAUTIZOS. 1576-1632. *Libro de bautizos*. Mizquiahuala: Archivo Parroquial, San Antonio (Family History Library, The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City, micropelícula, Vault intl. film 657692).
- LIBRO DE MATRIMONIOS. 1574-1631. *Libro de matrimonios*. Mizquiahuala: Archivo Parroquial, San Antonio (Family History Library, The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City, micropelícula, Vault intl. film 658869).
- LÓPEZ AGUILAR, Fernando. 1997. "Las distinciones y las diferencias en la historia colonial del Valle del Mezquital". *Dimensión Antropológica* 4 (9, 10):27-70.
- LÓPEZ DE VELASCO, Juan. 1998. "Geografía y descripción universal de las Indias", facsímil de la ed. de 1894; en: *Obras clásicas para la historia de Iberoamérica*, ed. digital. Juan Pérez Tudela y Bueso, compilador. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Digibis.
- MAC GREGOR, Luis. 1982. *Actopan*, facsímil de la ed. de 1955. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MARR, John S. y James B. KIRACOFÉ. 2000. "Was the *huey cocoliztli* a haemorrhagic fever?". *Medical History*, 44 (3) (http://www.isr.umd.edu/~miw/cocol/index_1.htm; actualización: julio 2000; acceso: 1 noviembre 2000).
- MCANDREW, John. 1965. *The open-air churches of sixteenth-century México, atrios, posas, open chapels, and other studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- MELVILLE, Elinor G. K. 1994. *A plague of sheep, environmental consequences of the Conquest of Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MENDIETA, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*, 2 v. Joaquín García Icazbalceta y Antonio Rubial García, estudios. México: Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MENDIZÁBAL, Miguel Othón de. 1947. "Evolución histórica y social del Valle del Mezquital"; en: *Obras completas*, v. 6. México: ed. Privada:5-150.
- MENES LLAGUNO, Juan Manuel (compilador). 1976. *Fuentes para la historia de la tenencia de la tierra en el estado de Hidalgo*. Pachuca: Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas.
- MONCADA MAYA, José Omar e Irma ESCAMILLA HERRERA. 1993. "Cartografía indiana e hispánica". *Ciencias* 29:26-34.
- MOTOLINÍA (Toribio de Benavente). 1979. *Historia de los indios de la Nueva España*, 3ª ed. Edmundo O'Gorman, editor. México: Editorial Porrúa.
- _____. 1989. *El libro perdido, ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*. Edmundo O'Gorman, coordinador. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MUNDY, Barbara E. 1996. *The mapping of New Spain, indigenous cartography and the maps of the relaciones geográficas*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- MURGÍA, Alejo de. 1985. "Relación de las minas de Cimapan"; en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 1. René Acuña, editor. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México:95-104.
- NORMAS. 1979. *Normas para la transcripción de documentos históricos*. México: Archivo General de la Nación.
- PADILLA, Juan de. 1985. "Relación de Atengo"; en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 1. René Acuña, editor. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México:25-38.
- PARA QUE AL BENEFICIADO. 1583. *Para que al beneficiado de Mizquiahuala y otros pueblos se le pague su salario de los tributos*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Indios, v. 2, expediente 927, f. 212r.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del (editor). 1905a. *Papeles de Nueva España, segunda serie, tomo III, Descripción del arzobispado de México, manuscrito*

- del Archivo de Indias en Sevilla, año 1571*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- _____. 1905b. *Papeles de Nueva España, segunda serie, tomo I, Suma de visitas de pueblos por orden alfabético, manuscrito 2.800 de la Biblioteca Nacional de Madrid, anónimo de la mitad del siglo XVI*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- PÉREZ-ROCHA, Emma y Rafael TENA. 2000. *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PINEDA MENDOZA, Raquel. 1981. *Catálogo de documentos para la historia del Valle del Mezquital en el Archivo General de la Nación, México*. México/Pátzcuaro: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- PROCESO DE OFICIO. 1570-1572. *Proceso de oficio de la justicia eclesiástica, Manuel de Olvera, corregidor de Mizquiahuala, por haber entorpecido la disposición del cura de Mizquiahuala para que los indios de otros pueblos anexos ocurriéndose a éste a oír misa y demás prácticas religiosas*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Inquisición, v. 72, exp. 7, fs. 14r-89r.
- PUBLICACIONES. 2002. *Publicaciones del Archivo General de la Nación, III, Procesos de indios idólatras y hechiceros*, facsímil de la ed. de 1912. Luis González Obregón, director. México: Archivo General de la Nación.
- RECIBOS DE MIZQUIAHUALA. 1568. *Recibo de Mizquiahuala 1*. México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Testimonios Pictográficos, no. 35-117 (“Fragmento Poinsett no. 1”).
- _____. 1569a. *Recibo de Mizquiahuala 2*. Nueva Orleans: Latin American Library, Tulane University, LAL (rare oversize) F1219.T5 (“Tira de tributos de Mizquiahuala”).
- _____. 1569b. *Recibo de Mizquiahuala 3*. Berlín: Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Manuscripta americana 1, fol. 3, obere Seitenhälfte (“Seler, Fragm. XIII [Mizquiahuala-Codex]”).

- _____. 1571. *Recibo de Mizquiahuala 4*. Berlín: Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Manuscripta americana 1, fol. 6, obere Seitenhälfte (“Seler, Fragm. VII [Mizquiahuala-Codex]”).
- _____. 1571c. *Recibo de Mizquiahuala 5*. México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Testimonios Pictográficos, núm. 35-118 (“Fragmento Poinsett no. 2”).
- REYES-VALERIO, Constantino. 1978. *Arte indocristiano, escultura del siglo XVI en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- RODRÍGUEZ CANO, M. Laura y Alfonso TORRES RODRÍGUEZ. 2001. “Mapa cartográfico-histórico de Atenco-Mizquiahuala”; en: *Códices del estado de Hidalgo/State of Hidalgo codices*. Laura Elena Sotelo Santos, Víctor Manuel Ballesteros García y Evaristo Luvían Torres, coordinadores. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo:108-113.
- ROJAS, José Luis de. 1993. *A cada uno lo suyo, el tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- RUBIO, Sebastián. 1718a. *Inventario de los bienes desta iglesia de San Antonio Mizquiahuala*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Bienes Nacionales, caja 808, exp. 16, 1ª parte, sin foliar.
- _____. 1718b. *Padrón de la gente deste pueblo de San Antonio Mizquiahuala*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Bienes Nacionales, caja 808, exp. 16, sin foliar.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia. 1991. *Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda audiencia y Antonio de Mendoza*. Zamora/Morelia: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
- RUSSO, Alessandra. 2005. *El realismo circular; tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana, siglos XVI y XVII*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 1979. *Códice florentino*, facsímil del ms., 3 v. México: Secretaría de Gobernación.
- SÁNCHEZ BUENO, María Cristina (coordinadora). 1979-1982. *Catálogo de ilustraciones*, 14 v. México: Archivo General de la Nación.

- SARTOR, Mario. 1992. *Arquitectura y urbanismo en Nueva España, siglo XVI*. México: Grupo Azabache.
- SCHWALLER, John Frederick y Anne C. TAYLOR SCHWALLER. 1981. *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*. México: Departamento de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SELER, Eduard Georg. 1904. "The Mexican picture writings of Alexander von Humboldt in the Royal Library at Berlin", en *Mexican and Central American antiquities, calendar systems, and history*. Charles P. Bowditch, supervisor de las traducciones. Washington: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution:123-229.
- STERPONE, Osvaldo José. 2001. "Códice de Santa María Nativitas Atengo"; en: *Códices del estado de Hidalgo/State of Hidalgo codices*. Laura Elena Sotelo Santos, Víctor Manuel Ballesteros García y Evaristo Luván Torres, coordinadores. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo:64-69.
- TOUSSAINT, Manuel. 1983. *Paseos coloniales*, 3ª ed. México: Editorial Porrúa.
- UTNetCAT. Sin fecha "UTNetCAT search results", en *The General Libraries, The University of Texas at Austin* (<http://utdirect.utexas.edu/lib/utnetcat>; acceso: 27 diciembre 2006).
- VELASCO I., Luis de. 1551. *Comisión a Francisco Muñoz sobre lo del camino que se ha de hacer desde Ixmiquilpan hasta el camino real que va a los Zacatecas*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Mercedes, v. 3, fs. 346r-347r.
- VELASCO II; Luis de. 1591a. *Mandamiento al corregidor de Mizquiahuala para que redujera la rebelión indígena de Tezontepec*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Indios, v. 6, 2ª parte, exp. 193, f. 44r, 44v.
- _____. 1591b. *Para que el gobernador de Mizquiahuala reduzca a los indios que están poblados fuera del dicho pueblo*. México: Archivo General de la Nación, grupo documental Indios, v. 6, 2ª parte, exp. 210, f. 47r.
- VERA, Fortino Hipólito. 1981a. "Erecciones parroquiales de México y Puebla", en *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, facsímil

- de la ed. de 1889 (con otros textos del mismo autor, publicados en 1880 y 1881). México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 2ª paginación.
- _____. 1981b. *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, facsímil de la ed. de 1880 (con otros textos del mismo autor, publicados en 1881 y 1889). México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1ª paginación.
- VETANCURT, Agustín de. 1982. *Teatro mexicano*, facsímil de las eds. de 1697 y 1698. México: Editorial Porrúa.
- WRIGHT CARR, David Charles. 1989. *Querétaro en el siglo XVI, fuentes documentales primarias*. Querétaro: Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro.
- _____. 2005. *Los otomíes: cultura, lengua y escritura*. Tesis, 2 v. Zamora: Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán.
- _____. 2006. *Manuscritos otomíes en la Biblioteca Newberry y la Biblioteca de la Universidad de Princeton*. Guanajuato: Ediciones La Rana, Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato.
- ZAVALA, Silvio. 1984-1995. *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, 7 v. México: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México/El Colegio Nacional.
- _____. 1992. *La encomienda indiana*, 3ª ed. México: Editorial Porrúa.
- _____. 1994. *Suplemento documental y bibliográfico a La encomienda indiana*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (editor). 1982. *Libro de asientos de la gobernación de la Nueva España (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*. México: Archivo General de la Nación.
- ZORITA, Alonso de. 1985. *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del mar Océano*, 2ª ed. Beatriz Bernal, estudio crítico; María Elena Bribiesca Sumano, paleografía. México: Miguel Ángel Porrúa.

2

“Juntaréis todos los indios de la cabecera o pueblo y de todas las estancias.” La congregación de San Francisco Temango, 1598-1604

*FRANCISCO LUIS JIMÉNEZ ABOLLADO**

Las congregaciones o reducciones de pueblos de indios fueron resultado de diversas estrategias por controlar política, económica y religiosamente a buena parte de las diferentes poblaciones indígenas que ocupaban el vasto territorio que se denominó Nueva España.¹ La mayor parte de estas poblaciones, especialmente en las áreas periféricas, se hallaban dispersas, alejadas de sus cabeceras y de los centros de poder. Desde el establecimiento definitivo del poder real con las dos primeras Audiencias y la posterior creación del virreinato, las autoridades peninsulares y novohispanas pudieron obtener, a través del conocimiento cada vez más exhaustivo del inmenso territorio que les tocaba administrar, información

* Profesor-investigador. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

1 Para estudiar el fenómeno y el proceso de las congregaciones o reducciones de pueblos de indios en Nueva España, es preciso acudir a los trabajos de De la Torre (1952) y (1995); Gerhard (1977); Simpson (1934); Cline (1949); García Martínez (2005); Aguirre (1984); Mauriño (1990).

más concreta y precisa de los pueblos que lo integraban. De acuerdo con las expresadas estrategias —políticas, económicas y religiosas—, el asentamiento de la población indígena empezó a ajustarse a las apetencias de conquistadores y pobladores, y a los intereses de la Corona, que concluyeron que los dominios novohispanos eran de una importancia singular política y económicamente (De la Torre, 1995:7-8). Las congregaciones suponían, en palabras de Charles Gibson, “el restablecimiento de familias indígenas dispersas o de sujetos enteros en comunidades compactas” (Gibson, 1980:290). Para Bernardo García Martínez el propósito de las congregaciones era concentrar los pueblos y estancias dispersos en poblados compactos, creando un reordenamiento espacial que contemplaba aspectos urbanísticos y arquitectónicos (García Martínez, 2005:153).

Aunque ya desde la década de 1530 Vasco de Quiroga proyectaba efectuar reasentamientos de poblaciones indígenas a través de su plan de pueblos-hospitales (Gerhard, 1977:349), y en el caso de los agustinos convirtieron su política de evangelización en un “arte de fundar pueblos, civilizarlos y administrarlos” (Ricard, 2004:235), es en el año 1546 cuando las autoridades políticas y religiosas, metropolitanas y novohispanas, reclamaban “que los indios fuesen reducidos a pueblos, y no viviesen divididos y separados por las sierras y montes, privándose de todo beneficio espiritual y temporal”.² Desde la segunda mitad del siglo XVI, y hasta bien avanzado el siglo XVII, la Corona inició diversos procesos de congregaciones y reducciones a partir de diferentes informes que concluían en la conveniencia de controlar eficazmente a la población indígena a través de evaluar el asentamiento y localización de ésta, así como su disponibilidad para atender los fines que se les exigiera (tributarios, repartimientos, religiosos). Sin embargo, detrás de este proceso no se puede obviar las consecuencias derivadas de esta política que afectaban de una manera evidente a los pueblos indios sujetos a la misma, una era el temor al posible despojo de sus tierras originarias a manos de estancieros y hacendados, pese a que la legislación indiana defendía que la posesión indígena de la tierra no debía ser alterada. Por otra parte, las intenciones de las autoridades virreinales eran indudables cuando junto al mantenimiento del consuelo espiritual que sería aportado por los ministros religiosos, estaba el “vivir

2 *Recopilación*, 1943: Libro VI, Tít. III, Ley I. Para conocer el proceso de las congregaciones de indios en el territorio novohispano antes de 1570, véase a Gerhard, 1977:347-395 y De la Torre, 1995:9-15.

juntos y en policía como lo usan todas las naciones del mundo”,³ visto desde sus dos consideraciones, el orden y la limpieza (Aguirre, 1984:8). Y para llevar a buen puerto esta política era fundamental contar con autoridades indígenas, tanto en los pueblos congregadores como en los congregados, asimiladas y atraídas para ejecutar las acciones encomendadas por la Corona.

El presente estudio pretende mostrar el desarrollo de un proceso de congregación de pueblos de indios en el interior de una de las áreas que podríamos llamar periféricas, la jurisdicción de Meztitlán, al norte del valle de México, en el actual estado de Hidalgo, entre finales del siglo *xvi* y principios del siglo *xvii*. En concreto, dentro de dicha provincia, sempiterna enemistada de la Triple Alianza, remisa a la conquista española por un tiempo y resistente en ocasiones a los abusos del sistema colonial, se encuentra la región de Tlanchinolticpac, situada a su norte geográfico y lindando con la Huasteca, donde en el periodo anteriormente señalado se llevaron a cabo cuatro congregaciones civiles de pueblos de indios, siendo una de ellas, la primera congregación, que se realizó en la cabecera de San Francisco Temango, la que nos interesa aquí destacar.⁴ En San Francisco, situado a seis leguas al norte de su cabecera, Tlanchinol, serían congregados sus dos pueblos sujetos Santa María Petlaçalapa y Santa Lucía Tamaquil, que conformaban un total aproximado de ciento cincuenta tributarios. Vamos a presentar el proceso de la congregación civil de San Francisco Temango haciendo hincapié en cómo se realizaron las diligencias, el papel que jugaron los funcionarios participantes en las distintas fases de aplicación de esta política, así como sus compromisos en las mismas. También se expondrá a lo largo del trabajo el grado de resistencia indígena a este proceso.

Antes de entrar a analizar la congregación se mostrará el escenario geográfico donde se efectuó la misma, lo cual permitirá poner de manifiesto los rasgos de este territorio situado en el norte geográfico de la región de Meztitlán. Asimismo, se presentarán los antecedentes históricos del territorio antes de la llegada de los

3 Instrucción que vos Pedro de Cervantes habéis de guardar y cumplir en el cumplimiento de la comisión de congregación que os tengo encargada y cometida en el partido de Tlanchinolticpaque, México, 8 marzo 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 2r.

4 Concretamente, en la cabecera de Tlanchinol se hicieron congregaciones en San Francisco Temango, Santa María Asunción Tlalol, San Andrés Lontlan y San Juan Cuaquilco.

conquistadores y pobladores españoles, así como fue su incorporación al sistema colonial hispano.

Con ello se logrará disponer de los contextos necesarios para comprender el proceso congregador en este escenario.

Entorno geográfico

San Francisco Temango está situado al norte del actual estado de Hidalgo, en la región geocultural de la Sierra Alta, un territorio atravesado por la Sierra Madre Oriental y que corta en dos al territorio hidalguense (Ballesteros, 2006:15-16). En este amplio espacio geográfico, que ofrece una gran diversidad de paisajes de barrancas, montañas y valles pintorescos, y caracterizado por su doble exposición tanto a la vertiente oceánica como a la continental, se ubica a Temango en el municipio de Tlanchinol, incluidos asimismo en la amplia y diversa región de Meztlán. Si antes de la llegada de los españoles, Temango y su cabecera Tlanchinolticpac, era un estado autónomo y tributario de la confederación de Meztlán, con la conquista éste se agregó a la alcaldía mayor de Meztlán, que pasó a convertirse desde 1787 en subdelegación dependiente de la intendencia de México (Gerhard, 2000:188). Hoy, Temango es un pueblo comprendido en el municipio de Tlanchinol, del que siempre fue su sujeto.

Según señala la *Relación de Meztlán*, los naturales sujetos a Meztlán “viven, y han vivido, con mucha sanidad y libres de enfermedades”. Señala esta fuente que los pueblos situados al norte de su jurisdicción, en las montañas y serranías, como era el caso de Tlanchinolticpac y sus sujetos, disfrutaban diversas situaciones. Los pueblos que caían en las alturas de la sierra, como Tlanchinolticpac gozaban de un temple muy frío, mientras que los que estaban ubicados en las honduras de los valles y quebradas, caso de Temango y sus sujetos, Santa María Petlacalapa y Santa Lucía Temaquil, tenían un clima más suave y aptos para suelos fértiles que permitían los mantenimientos y la presencia de productos de la tierra, como el maíz y el ají.⁵ La “Descripción del arzobispado de México” refiere que

5 *Relaciones geográficas de Meztlán: II*, 69 (en adelante, RM). Según datos del INEGI, Tlanchinol se encuentra a 1,520 metros sobre el nivel del mar, mientras que Temango está a 740 metros, INEGI (1995:3).

Tlanchinolticpac y todas sus estancias y visitas se encuentran “en muy grandes sierras, tierra muy fragosa, de grandísimas nieblas lluviosas y mucha parte del año pocas veces parece el sol; es una tierra muy trabajosa, así para los naturales de ella como para los ministros” (Paso y Troncoso, 1905:130). Una característica de estos parajes es que el medio natural se caracteriza por su variedad altitudinal, accediéndose a distintos pisos ambientales y diversos recursos, lo cual no sólo facilitaba las comunicaciones con otras áreas sino que además proporcionaba una vigilancia constante del territorio (Fernández Christlier, *et al.*, 2006:479).

La distancia que hay de la cabecera de Meztitlán a su sujeto Tlanchinolticpac es de catorce leguas, y al igual que sus otras provincias sujetas, como recoge la *Relación de Meztitlán*, “caen a la parte del oriente, inclinándose al norte. Toda es tierra muy montuosa y asperísima, muy húmeda, y donde por maravilla se ve el cielo sereno, sino siempre con nieblas y neblinas que caen.”⁶ La humedad del terreno, propiciada por las continuas neblinas, hacía que el año que éstas eran abundantes se consideraba fértil. Dos cosechas eran las que se recogían anualmente en estos territorios, “la una se cría con las aguas y, cogido el fruto deste temporal, siembran luego otras sementeras, las cuales se crían con las neblinas desde diciembre hasta abril”. Maíz, frijol, chíá y pepitas de calabaza eran los principales productos que se recogían en estas tierras, mientras que el trigo no se daba en la sierra debido a las sempiternas neblinas y al exceso de humedad.⁷

Antecedentes históricos

La jurisdicción de Tlanchinolticpac donde en los primeros años del siglo XVII se efectuaron las congregaciones de San Francisco Temango, Santa María Asunción Talol, San Andrés Lontla y San Juan Coacuilco, era, según Gerhard, antes de la llegada de los españoles, un estado autónomo tributario aliado a Meztitlán (Gerhard, 2000:188). En la *Relación de Meztitlán*, por su parte, se señala que Tlanchinolticpac estuvo bajo el dominio y el señorío de la confederación de Meztitlán, cabeza de una extensa jurisdicción, que llegó a tener un territorio

6 RM: 69.

7 RM: 71.

aproximado de 3,600 km², incluía además a las provincias de Molango, Malila, Suchicoatlan, Tianguiztenco, Yagualica, Guazalingo e Ilatatlan (Fernández Christler, *et al.*, 2006:482). Todas estas provincias “reconocían vasallaje a esta cabecera de Meztitlán, y acudían con gente de guerra y bastimentos a las fronteras, donde tenían gente de guarnición contra los mexicanos y las demás partes”.⁸ Unido a esta autoridad de Meztitlán sobre estas provincias, hay que señalar la existencia de un vínculo más antes de la llegada de los españoles. Nos estamos refiriendo a los tributos que entregaban a los señores de la cabecera. Concurrían a ellos sin tasa fija y al arbitrio del señor, consistiendo en “mantas, y todo género de ropa de la que ellos usaban; arcos y flechas, y sementeras que les hacían de algodón y maíz y ají; cosas de caza de aves y animales, y servicio personal en la casa del señor”.⁹

La guerra jugaba un papel esencial en estos pueblos fronterizos, serranos y enemigos de Tenochtitlan. La información que recoge la *Relación de Meztitlán* resalta esta importancia, así como el valor de su gente en los combates, que les permitió que nunca fuesen incorporados a México. Sus enfrentamientos con Tenochtitlan implicaban estar en contante tensión con los aliados de aquella, fronterizos de Meztitlán y sus sujetos: “traían guerra con los de Atotonilco, por la bande del sur, y con los de Izquimilpan y Otucpan, por la banda del poniente, y con los de Chapulhuacan, por la banda del norte, y con los de Guayacocotla y Tzicoac, por la banda de oriente.”¹⁰

Se debe entender el interés por incorporar a la autoridad de la Triple Alianza la provincia de Meztitlán, donde se encontraba Tlanchinoltecpac y sus sujetos, no sólo desde el punto de vista estratégico-militar, por ser tierra de frontera y frente de contención de pueblos bárbaros situados más al norte, sino también por ser una región importante en lo económico y comercial, pues se podría controlar la sierra y la tierra caliente de la Huasteca. El intercambio entre el Altiplano y la Huasteca encontró en esta región una de sus rutas más cortas donde además de la sal, el algodón y productos suntuarios cruzaban sus caminos (De la Torre, 1952:175; Fernández Christler, *et al.*, 2006:507). Por ello, en sus términos tenían

8 *Ibidem*, p. 58-59.

9 *Ibidem*, p. 6.

10 *Ibidem*, p. 67.

los mexicas importantes aliados necesarios para mantener a raya a Meztitlán, e incluso inevitables socios con los que efectuar incursiones militares, como los otomíes de Atotonilco, Actopan e Itzmiquilpan, junto con los de Tulancingo.

La conquista española de México-Tenochtitlan significó la paulatina incorporación de los diferentes señoríos del altiplano del Anahuac y sus regiones circunvecinas a la Corona de Castilla. De una manera pacífica lo hicieron señoríos como Tlaxcala y sus sujetos, así como los señoríos totonacos serranos, además de muchos otros que harían un listado considerable. Pero, asimismo, otros señoríos, dependientes e independientes de la Triple Alianza, optaron por la oposición y resistencia al nuevo conquistador. Hernán Cortés, en su “Cuarta carta relación”, fechada en octubre de 1524, refiere que tras la caída de Tenochtitlan los principales de Meztitlán y Tututepec le enviaron mensajeros para ofrecerles obediencia y vasallaje. Sin embargo, las rencillas entre los mismos españoles por el control de la provincia de Pánuco, circunvecina de los señoríos de Meztitlán y Tututepec, provocaron que éstas dejaran de prestar dicho acatamiento. Señala Cortés que la rebelión de Meztitlán y Tututepec hicieron mucho daño en los pueblos vecinos que eran aliados de los españoles, quemando pueblos y matando mucha gente. Aunque disponía el conquistador extremeño de pocas gente, “por la tener en tantas partes dividida”, no podía dejar esa brecha abierta y que los pueblos que mantenía como aliados en esas comarcas se juntasen con los alzados, “por temor al daño que recibían”, en palabras del mismo Cortés (Cortés, 2005:224-225). Por ello, conformó una expedición con gente de caballos, peones, ballesteros, escopeteros, rodeleros y aliados indígenas, que después de varios encuentros armados logró pacificarlos y someterlos.¹¹

A mediados de 1524 la resistencia había acabado en Meztitlán, iniciándose poco tiempo después la distribución de la población indígena del territorio en encomiendas a conquistadores y primeros pobladores. Como ocurrió en buena parte de la Nueva España, el reparto que se realizó para adjudicar las encomiendas

11 “Plugo a nuestro Señor que ellos de su voluntad volvieron de paz y me trajeron los señores, a los cuales yo perdoné por haberse ellos venido sin haberlos prendido” (Cortés, 2005: 225). Tiempo después volvieron a rebelarse los de Tututepec y la represión se cebó con sus caciques y principales que fueron ajusticiados. Los indígenas que se tomaron presos, un total de 200, fueron hechos esclavos y vendidos en almoneda pública.

estuvo vinculado con la división política existente durante el periodo prehispánico. Así lo expresa el alcalde mayor de la provincia de Meztitlán, Gabriel de Chávez, cuando en 1579 elaboró la *Relación de la alcaldía mayor de Meztitlán y su jurisdicción*.¹²

Las vicisitudes, rivalidades políticas y represalias suscitadas durante los primeros años de vida en la gobernación novohispana influyeron decisivamente en las encomiendas y en los incesantes cambios de sus poseedores, dependiendo de quien controlaba el poder. No fueron ajenas a estas disputas la jurisdicción de Meztitlán. Hasta el inicio de la preeminencia real con la llegada del primer virrey, don Antonio de Mendoza, se observan estas alteraciones productos del desconcierto y la ingobernabilidad imperantes en los territorios novohispanos (Gerhard, 2000:189-190). Una de las encomiendas más conflictivas fue la de Tlanchinolticpac, debido a su ubicación entre las gobernaciones de Pánuco y de la Nueva España, y las rivalidades de límites entre ambas jurisdicciones desde el inicio de la presencia española en estas tierras.

Los problemas habidos entre Hernán Cortés y su antagónico Nuño de Guzmán, que ejerció como gobernador de Pánuco, implicaron cambios en la posesión de esta encomienda.¹³ En 1534 la segunda audiencia volvió a reasignar Tlanchinolticpac, pero esta vez dividiendo en dos tenedores la misma. Cuiamantlan y un grupo de estancias, donde se encontraban San Francisco Temango, Santa María Petlaçalapa y Santa Lucía Temaquil, al conquistador Alonso Ortiz de Zúñiga, mientras que la cabecera principal, Tlanchinolticpac, al antiguo poblador Gerónimo de Medina. Sus respectivos nietos, Alonso Ortiz de Zúñiga, homónimo de su abuelo, y Ana

12 “Las provincias y pueblos que solía tener debajo de su dominio y señorío son: la provincia de Molango y la provincia de Malila, que están en la real Corona; la provincia de Tlanchinolticpac, que está encomendada en dos encomenderos: Alonso Ortiz de Zúñiga, la otra mitad, y la otra mitad, en don Juan Maldonado; la provincia de Ilatatlan y Atlihuetzian, que están encomendadas en Leonel de Cervantes; la provincia de Suchicoatlan, que está en la real Corona; la provincia de Tiaguiztenco, que está encomendada en Francisco de Temido; la provincia de Guazalingo, que está encomendada en Diego de Aguilera, y la provincia de Yagualica, que está en la real Corona. Todas estas cabeceras reconocían vasallaje a esta cabecera de Meztitlan [...]”, RM:58-59.

13 En 1527, el poseedor de la encomienda de Tlanchinolticpac era Gil González Trujillo, cuando el gobernador y miembro de la primera audiencia gobernadora, Nuño de Guzmán, lo mandó ejecutar, asignándola a Andrés de Inero (Gerhard, 2000:190).

de Medina, casada con Juan Maldonado Montejo, poseían en tercera vida estas encomiendas en el momento de las congregaciones civiles de finales del siglo xvi y principios del xvii (Gerhard, 2000:190).¹⁴

Diferentes relaciones y crónicas nos refieren de lo abrupto y fragoso de la jurisdicción de Tlanchinoliticpac, siendo ésta una de las causantes de la dispersión de pueblos y estancias, y que hicieran muy difícil reunirlos en pueblos mayores como era intención de la Corona desde la segunda mitad del siglo xvi, con la llegada al virreinato novohispano de don Luis de Velasco. La “Descripción del arzobispado de México” señala la existencia de un total de setenta visitas y sujetos en 1570, mientras que los agustinos refieren ochenta en 1573 (Paso y Troncoso, III, 1905:130-133).¹⁵ Peter Gerhard, en su estudio sobre las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570, subraya que los españoles no pudieron resolver sus intentos de planeación urbana en esta zona de Meztitlán, siendo la geografía el imponderable mayor a la hora de poner en práctica estas medidas organizadoras de su política colonial, como ocurrió en 1563 cuando los indios de Meztitlán rehuyeron una primera congregación. (Gerhard, 1977:372). Entre una reducción fallida en la década de 1560, cuando la población tributaria de Temango, Petlaçalapa y Tamaquil ascendía a un aproximado de 250 tributarios, y la congregación que se iba a realizar en 1604 con unos tributarios cercanos a los 150, se observa la sangría demográfica en las áreas circundantes al centro de la Nueva España.¹⁶

14 Señala Dorantes de Carranza que Alonso Ortiz de Zúñiga, hijodalgo y natural de Sevilla, llegó con Narváez, pero se adhirió a Cortés, con quien sirvió como capitán de ballesteros en la conquista. Después de ésta, se hizo vecino de la ciudad de México, dejando muchos hijos e hijas. Un hijo y nieto del mismo nombre le sucedieron en la encomienda de Tlanchinoliticpac. Señala Dorantes que cuando el nieto heredó las rentas del pueblo de Tlanchinoliticpac, éstas se elevaban a 4,000 pesos (Dorantes de Carranza, 1987:143; 373-374). Por su parte, Gerónimo de Medina, el Viejo, pasó a la Nueva España entre 1525 y 1526. Dorantes dice de él que fue persona muy principal y poblador muy antiguo. Su nieta, Ana de Medina, casó con Juan Maldonado de Montejo, emparentado con los conquistadores de Yucatán (Dorantes de Carranza, 1987:241).

15 “Relación de los pueblos de indios que los religiosos de la orden de nuestro padre señor San Agustín tienen a su cargo en esta Nueva España, 1573”, AGI, Patronato, 182, ramo 44.

16 Paso y Troncoso, III, 1905; AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 6r.

La congregación de San Francisco Temango

De forma ininterrumpida, desde 1590 hasta 1607, bajo la administración de tres virreyes, don Luis de Velasco II (1590-1595), don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey (1595-1603) y don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros (1603-1607), se desarrolló en diversas áreas del virreinato novohispano una política de agrupamiento indígena conocida como “congregaciones civiles de pueblos indígenas”. Esta fue una fase más del largo proceso por congregar y reducir a los pueblos de indios desde la llegada de los españoles a las tierras que llamaron América. Sin embargo, a diferencia de los anteriores procesos, las congregaciones iniciadas a fines del siglo xvi en el virreinato novohispano estuvieron a cargo de funcionarios civiles, aunque los religiosos siguieron ocupando un lugar importante apoyando a las autoridades encargadas por el virrey.

La congregación de San Francisco Temango formó parte del proyecto reductor que abarcó a la provincia de Tlanchinolticpac, situada al noroeste de la jurisdicción de Meztitlán, en el actual estado de Hidalgo. Los pueblos de Santa María Petlaçalapa y Santa Lucía Temaquil serían los que debían ser trasladados a San Francisco Temango conformando un conjunto poblacional de 150 tributarios aproximadamente.¹⁷

El 8 de marzo de 1604, apenas unos meses después de sustituir al virrey Zúñiga de Acevedo, conde Monterrey, iniciador de la política de congregaciones civiles en 1595, don Juan Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, en la carta-comisión donde nombraba a Pedro de Cervantes como juez congregador de la provincia de Tlanchinolticpac, asumía los mandamientos que ordenaba la Corona española en torno a la congregación de los naturales de la Nueva España para aplicarlos en dicha provincia. El objetivo cardinal era la reducción de los pueblos de indios a menos y mayores poblaciones, con lo que se pretendía.

[...] su mejor enseñanza en las cosas de nuestra Santa Fe Católica y que vivan en policía, buen gobierno, salud y conservación, nombre algunos

17 San Francisco Temango fue la primera congregación que se materializó en Tlanchinol. Le siguieron las congregaciones de Santa María Asunción Tlalol, San Andrés Lontlan y San Juan Cuacuilco.

comisarios de toda satisfacción y confianza para que por provincias lo visitasen, demarcasen y señalasen los puestos y lugares que para la dicha reducción fuesen más convenientes y a propósito [...]¹⁸

Previamente, el virrey marqués de Montesclaros había tenido que analizar y estudiar la información recabada por el juez demarcador de la provincia de Tlanchinolticpac, don Alonso Pérez de Bocanegra, nombrado por su antecesor el conde de Monterrey. (Dorantes de Carranza, 1987:145 y 375; Simpson, 1934:37-38)¹⁹ Los jueces eran seleccionados entre personas conocedoras de la región a visitar, además de estar establecidos en ella y ser gente honesta y responsable, como era el caso de Pérez de Bocanegra.

La labor de reconocimiento y demarcación de la provincia de Tlanchinol se inició en mayo de 1598, cuando Pérez de Bocanegra, con un salario asignado de mil pesos anuales, y trabajando con el auxilio de los curas doctrineros agustinos del convento de San Agustín de Tlanchinol, tuvo un año de plazo para realizar la visita del territorio donde se iba a efectuar la congregación. Para ello, debió contar también con la ayuda de los mandones y chinantlatos de la provincia de Tlanchinolticpac de quienes tenía que obtener un mapa del área a congregar, o levantarlo con sus respaldos. Tenía, asimismo, que precisar cómo estaba distribuida la población y contarla, medir la calidad de los recursos disponibles y de la tierra para introducir los cultivos necesarios, así como señalar las rutas y caminos que deberían de llevar a los centros de gobierno político, económico y eclesiástico. Igualmente, y fundamental, tenía que elegir los mejores lugares para establecer con posterioridad a la población congregada. Muchos de los

18 Comisión del Virrey, marqués de Montesclaros, a Pedro de Cervantes para hacer las congregaciones de la provincia de Tlanchinol, México, 8 de marzo de 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 1r.

19 Alonso Pérez de Bocanegra era encomendero, como su padre y abuelo, de los pueblos de Tezontepec (hoy Tezontepec de Aldama, Hgo.) y de Acamistaguaca, en las cercanías de Taxco. Su abuelo, Alonso Pérez, vino con Narváez, fue conquistador, vecino de México, y encomendero de los pueblos reseñados anteriormente, y que su nieto recibió en tercera vida. Según Dorantes de Carranza, Don Luis de Velasco *el joven* lo nombró alcalde mayor, era rico y encomendero. A diferencia de algunos jueces demarcadores que emplearon medidas coercitivas durante su labor, Pérez de Bocanegra, en palabras de Simpson, fue un “respetable alcalde de mesta”, posiblemente el cargo que le concedió el virrey Velasco el Joven.

jueces demarcadores no tuvieron presente, en ese afán por buscar un pretendido beneficio a la población reunida, que se tomara en cuenta “la similitud de razas, de cultura, de lenguas, de parentesco”. Otros, vieron en las tierras que venían a demarcar, y que serían abandonadas por sus habitantes originarios, excelentes oportunidades para engrosar las propiedades de colonos españoles y criollos (Simpson, 1934:42; De la Torre, 1995:24-27). La Corona, sin embargo, disponía que a los indios congregados no les quitaran sus tierras ni granjerías que tuviesen en los sitios que dejaban. Más aún, dichas tierras las conservarían como antes las habían tenido para que las siguieran cultivando y aprovechando.²⁰ A pesar de ello, las quejas sobre estos procedimientos reductores fueron amplias, no sólo vinieron de los indígenas que se resistieron a abandonar sus lugares, sino también cronistas, como el franciscano fray Juan de Torquemada, se hicieron ecos de las secuelas que dejaban estas congregaciones,²¹ especialmente en los pueblos y tierras que dejaban atrás (Torquemada, II, 1975:467-472).

Alonso Pérez de Bocanegra, al igual que los demás jueces demarcadores, tenía un año para hacer su trabajo, pero no fue sino hasta un lustro más tarde, marzo de 1604, en los prolegómenos del periodo del virrey Montesclaros, cuando se inició en la provincia de Tlanchinoliticpac la siguiente fase, el proceso de congregaciones de sus pueblos. Este *lapsus* fue aprovechado para que en la Sala de Congregaciones –organismo dependiente de la Real Audiencia–, se estudiaran y fijaran los sitios donde se establecerían las cabeceras de las congregaciones, además de tomar las providencias para que el proceso reductor se efectuase (De la Torre, 1952:170).

Después de pasar por la Sala de Congregaciones la relación y visita hecha por Pérez de Bocanegra, el siguiente paso fue nombrar al juez de congregación de los pueblos de la provincia de Tlanchinoliticpac. La designación recayó en Pedro de Cervantes, elegido por el virrey marqués de Montesclaros por la “satisfacción que

20 *Recopilación*, 1943: Libro VI, Tít. III, Ley IX.

21 “[...] pero como había muchos interesados en razón de tierras y sitios de instancias de nuestros españoles (que siempre han sido polilla de estos indios), sucedía que el lugar que pudiera ser mejor para hacer la congregación se desechaba por peor; no porque lo era, sino porque lo hallaban bueno para una estancia de ganado o para una labranza de pan. Y como andaban de por medio dádivas, perecía el indio y el español prevalecía [...]”, (Torquemada, II, 1975:468).

tenía de su persona”. En la comisión de nombramiento despachada el 8 de marzo de 1604, quedaban descritas las prioridades para efectuar dicha congregación.²² La misión principal encargada a Cervantes era señalar los lugares acomodados a los pueblos indígenas que había que congregar, donde construir en ellos sus casas, así como repartir tierras para que hicieran sus sementeras. Fijaba la comisión que no había que dejar tierras de españoles en medio de los pueblos de indios congregados, y si fuera preciso despojárselas para el beneficio de los naturales, que se hiciera como estaba regulado por la legislación indiana.²³ Como ya se ha referido, la ley amparaba la tierra de los pueblos que tuvieron que abandonar sus asentamientos y marchar al pueblo de congregación. Sin embargo, ello comportó, en bastantes lugares, que la tierra abandonada fuera objeto del deseo de agricultores y ganaderos españoles que usaron su influencia ante los jueces demarcadores años atrás para quedarse con ella, en muchas ocasiones terrenos más aprovechables y ricos que los nuevos a donde desplazaban a los indígenas.

Otro aspecto que tenía que tener presente el juez Cervantes a la hora de iniciar el proceso de congregación era que los indígenas congregados pudiesen “ser doctrinados y administrados en policía”, haciéndoles entender que con ello se pretendía su salvación espiritual y su bienestar temporal. Por supuesto, en caso de negativa de los pueblos a acudir a la reducción, el juez tenía que obligarlos “con todo rigor y como más convenga” a la misma. Es entonces cuando se perciben las figuras de los ministros de doctrina, así como de las autoridades políticas indígenas, gobernadores y alcaldes de los pueblos, con el encargo de ayudar al juez en la pretendida labor de salvación espiritual y bienestar temporal durante el proceso de congregación. Van a ser, por tanto, intercesores antes de enfrentar cualquier apremio que viniese de los encargados de la reducción, en un intento por no equivocarse en las resoluciones tomadas.²⁴

22 Comisión del Virrey, marqués de Montesclaros, a Pedro de Cervantes para hacer las congregaciones de la provincia de Tlanchinolticpac México, 8 de marzo de 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 1r.

23 “[...] si se quitaren a españoles se les dará justa recompensa en otra parte, y en tal caso formarán una Junta [...], para que si algunos se agraviaren, los oigan en apelación y hagan reparar el daño [...]”, *Recopilación*, 1943: Libro VI, Tít. III, Ley XIV.

24 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 1r.

La comisión también disponía y advertía al juez Cervantes, y a sus oficiales y criados que con él participaran en el proceso de congregación,

[...] que por ninguna vía habéis de hacer a los dichos pueblos ni permitir... les hagan carga ninguna sino tan solamente de comprar lo necesario para vuestro sustento y suyo con gran delimitación y buena paga de contado y al precio común que valiere en los tianguis y haciéndoles el tratamiento en todo de que vos se espera [...]²⁵

Finalmente, el virrey pedía al juez Pedro de Cervantes que le enviase relación puntual del progreso de las congregaciones, que el proceso de reducción no debía durar más de cien días en cada congregación encomendada a realizar, y asimismo señalaba los salarios que iban a percibir por su trabajo todos los funcionarios participantes en las mismas.²⁶

En obediencia a la Comisión de congregación otorgada a don Pedro de Cervantes, éste tenía que tener presente y cumplir, fielmente y fidedignamente, las treinta y seis Instrucciones fijadas por el virrey marqués de Montesclaros.²⁷ Las decisiones tomadas con base en aquéllas que respondían a las medidas que la Sala de Congregaciones asumió después de analizar la visita del juez demarcador Alonso Pérez de Bocanegra, en el caso de la provincia de Tlanchinoliticpac, debían ser acatadas rigurosamente por todas las partes, desde quien las imponía hasta quienes se vieron obligados a dejar sus tierras y lugares de orígenes (De la Torre, 1995:28).

La instrucción ordenaba al juez que debía haber comunicación constante con los ministros de doctrina, y antes de acometer cualquier acción tenían que solicitarle su parecer. Estipulaba asimismo la necesidad de juntar a todos los indios de la cabecera y de las estancias a reducir, en el lugar donde se iba a hacer la

25 *Ídem*.

26 Pedro de Cervantes, como juez congregador recibiría seis pesos de oro común diarios; Alonso de Montemayor, escribano, 2 pesos de oro de minas; un intérprete, que nombraría Cervantes, que supiera la lengua de los sitios a reducir, 1 peso de oro común, y si era indígena, la mitad, y a Pedro Benítez, alguacil de las congregaciones, 20 reales. *Ídem*.

27 Instrucción que vos Pedro de Cervantes habéis de guardar y cumplir en el cumplimiento de la comisión de congregación que os tengo encargada y cometida en el partido de Tlanchinoliticpaque, México, 8 marzo 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, fs. 2r-5v.

congregación, para que un intérprete les explicase lo que el rey de España quería para ellos: “dejarlos bien acomodados de casas, tierras, aguas y montes”. A esta reunión debía asistir el ministro de doctrina, al que se invitaba que usara en sus sermones a los indígenas la persuasión para que la congregación se hiciera como estaba estipulado y “les anime al trabajo que ahora se les ofrece en la mudanza”. Una vez acabada la reunión habría que señalar sitio a los nuevos moradores para que construyeran sus casas, procurando que estuviesen juntos los de un mismo pueblo, “llevando siempre consideración de dejar pueblo formado de calles y plaza y en modo de policía como las de esta ciudad de México”.²⁸

En la plaza principal debían de quedar la iglesia, la casa de cabildo y comunidad, además de la cárcel. Si el pueblo elegido para la congregación no estuviese así dispuesto, se construirían dichos edificios una vez que el virrey tuviese la relación de indios tributarios congregados en el pueblo y la determinación que hubiese para que dichas obras se levantaran con la menor vejación posible de los indios, e incluso con la posibilidad de que podían intervenir en las mismas indios de otros pueblos vecinos que no tuviesen que hacer estas obras en sus municipios. Cada indio tendría un solar de 25 varas en cuadra, en el que además de construir su casa, dispondría de terreno para sembrar maíz, chile, legumbres y plantar árboles. La casa a construir en el mismo tenía que estar cubierta, de treinta pies de largo y doce de ancho, y ordenada en su disposición, haciendo clara separación entre las habitaciones del servicio y los dormitorios, y en estos entre los de los hijos y las hijas, con el fin de que “se introduzca algo de policía entre ellos”. Por supuesto, que había preferencia en la asignación de estos solares. El ministro de doctrina informaría al juez congregador quienes eran los principales, gobernadores y ministros de justicia para señalarles los lugares privilegiados en torno a la plaza mayor. Asimismo, se tendría preferencia a los principales del pueblo donde se hacía la congregación sobre los que venían de los pueblos desplazados.²⁹ Para la construcción de las nuevas casas se necesitaría traer al pueblo de congregación cuadrillas de ocho hasta doce indios de los pueblos o estancias a reducir, y que dos indios del pueblo cabecera ayudaran a cada una de estas cuadrilla, en caso de que no tuvieran otra ocupación.³⁰

28 *Ibidem*, f. 2r.

29 *Ibidem*, f. 2v.

30 *Ibidem*, f. 3r.

Al igual que se adjudicaron solares, había que hacer reparto de tierras, favoreciendo a los principales y ministros de justicia sobre los macegales con un tercio más de tierra. Estas tierras, por el privilegio de ser repartidas a los principales, debían ser las más cercanas al pueblo y sin quitar tierra alguna a los naturales del pueblo cabecera. La instrucción era clara cuando advertía que en caso de que no hubiese tierras de comunidad a repartir y existiesen tierras de españoles, se les quitasen a estos “las necesarias y más cómodas para los indios”, pudiendo acudir al virrey para tratar “de la recompensa que fuere justa”.³¹ Paralelamente al reparto de solares y tierras, y para asegurar el abasto durante el primer año que durase el proceso de congregaciones, el virrey solicitaba se le avisara sobre si era pertinente obligar a los naturales de la cabecera a que sembraran más de lo habitual o se hiciera una sementera grande de comunidad “que después beneficien a los que nuevamente fueren”.³²

La presencia de españoles y mestizos en las áreas donde se iban a efectuar las congregaciones preocupaba sobremanera al virrey. Por ello solicitaba que se hiciera relación y memoria de los mismos, de sus haciendas y posesiones, del valor de las mismas, de su modo de vivir y que se cumpliese lo que S.M. tenía ordenado, es decir, “que vivan distintamente sin entremeterse con los indios”.³³

La instrucción, asimismo, ordenaba al juez congregador que durante el periodo de congregación no debería detenerse en ningún pueblo ni sitio más que en otro, y que habiendo visitado todas las cabeceras donde se habían de reducir los indios, eligiese para vivir el que estuviese más cómodo y accesible a las demás cabeceras. Junto a esta orden, es de destacar el papel que jugarían los gobernadores, principales y mandones, al no poder permanecer el juez en todos los lugares donde se repartían solares y tierras, y en los pueblos y estancias que se estaban desmantelando. Antes que nombrar a un alguacil español, por lo oneroso que resultaría y la posibilidad de que molestara y vejara a los indios, el virrey ordenaba al juez congregador que en cada cabecera donde se iba a hacer la congregación, el indio gobernador de la misma se encargase de la vigilancia en el levantamiento de solares y construcción de las casas y como capataz de

31 *Ídem*; *Recopilación*, 1943:Libro VI, Tít. III, Ley XIV.

32 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 3r.

33 *Ibidem*, f. 3v.; *Recopilación*, 1943:Libro VI, Tít. III, Leyes XXI y XXII.

las cuadrillas. Asimismo, el gobernador se hacía responsable de que las obras se hicieran en el tiempo convenido. En los pueblos o estancias que tenían que marchar a la nueva cabecera, serían los alcaldes, tequitlatos o mandones quienes se encargarían de mudarlos, juntarlos y asistir con ellos para la construcción de las nuevas casas. De igual manera, estos alcaldes debían ser garantes de la demolición de las casas y huertas de sus pueblos, utilizando los materiales de la misma para la construcción de sus aposentos en la nueva cabecera.³⁴

Una vez que todos los pueblos y estancias estuviesen congregados en su cabecera, aquellos alcaldes, tequitlatos o mandones que se encargaran de juntarlos y trasladarlos, junto a los macehuales reubicados, tenían que ponerse a las órdenes y obediencia del gobernador del pueblo donde se hacía la congregación. El virrey nombraba a éste gobernador de todos los pueblos allí reducidos. Pero también daba facultad y poder al juez congregador para revocar y quitar el mandato de los gobernadores comunes si lo consideraba adecuado, y de poder sustituirlo por la persona que considerara más oportuna. Ordenaba el virrey a los gobernadores, con el fin de que los jueces supiesen y entendiesen el estado de cada congregación, que cada ocho días hiciesen un informe de la condiciones de la misma: estado de las obras, situación de las cuadrillas y si faltaban o acudían bien los pueblos y estancias a la cabecera donde estaba la congregación. Si pasados quince días no se recibía esta información de los gobernadores, el juez congregador podía corregir, apercibir y, si no se enmendaban, sustituirlos por otros que satisficieran los intereses de la Corona. Esto se extendía asimismo a los alcaldes, tequitlatos y mandones encargados de los traslados. El juez, asimismo, debía ser la persona indicada para poner remedio y castigar los excesos en caso de que tuviera noticias de desórdenes en algún lugar del territorio a congregar.³⁵

En cuanto a la persistencia del gobierno indígena de las poblaciones instaladas en la cabecera congregadora, el virrey ordenaba al juez que se permitiera a aquellos pueblos que fueron cabeceras que cada año eligiesen un alcalde y un regidor, mientras que aquellos que eran sujetos nombrasen un alguacil. Sus tareas serían cuidar de la doctrina, así como cobrar el servicio y el tributo. Estas

34 “[...] y que no tengan ocasión de volverse a él y si lo hicieren o se ausentaren los busquen y castiguen para su corrección y escarmiento de otros [...]”, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 3v.

35 *Ibidem*, fs. 3v-4r

autoridades no tenían ni debían menguar el gobierno indígena que hubiere en el pueblo congregado nombrada o consolidada por el juez congregador. Un problema añadido que podría crearse en los pueblos congregados era que se juntaran indios de la Real Corona con otros de encomenderos particulares. Esta situación podía afectar a la recolección de los tributos, que lógicamente tenían destinatarios distintos. Para ello el virrey ordenaba al juez que no se mudasen los indios de los barrios señalados en la congregación y así los oficiales podían recolectar los tributos para sus destinatarios.³⁶

El juez debía, además, cuidar que los indios que se habían congregado no abandonasen las casas y tierras nuevas con intención de volver a las antiguas. Para ello debía de hacer, de ordinario, diligencias a los gobernadores sobre ese particular, ordenándoles que le avisaran en caso de abandonos o huidas. Si así sucediera, había que saber dónde se encontraban, y si estuvieran en su jurisdicción el juez debía ordenar su captura, “y si otros jueces expidieran a vos lo mismo, acudiréis con toda puntualidad”.³⁷ La instrucción establecía que el juez congregador tenía que resguardar y dar seguridad de la posesión de las tierras y granjerías que los indios poseían en los sitios que iban a dejar. Además, su obligación era advertirles la falta de valor y efecto de las ventas de tierras que hubieren hecho o quisieran hacer a españoles. Esta orden se puede interpretar como una medida de la Corona para impedir la usurpación de tierras pertenecientes a los indígenas.³⁸

Uno de los últimos aspectos que trataba las instrucciones se refería al derribo de las iglesias que se levantaban en los pueblos que debían abandonarse, al concentrarse el culto en el pueblo nuevo. Ello implicaba trasladar todos los ornamentos, plata, campanas “y otras cosas que en la iglesia hubiere para el servicio de ellas y del culto divino”, haciendo un inventario detallado de lo que se sacaba y enviaba a la nueva iglesia. Una vez hecho éste, se tenía que derribar la iglesia y dejar el uso de su solar como cementerio. Los materiales aprovechables de la demolición se podrían utilizar ya para el cementerio que quedase, ya para ser empleados en la construcción de la nueva iglesia donde fueran a poblar.³⁹

36 *Ibídem*, f. 4r.

37 *Ibídem*, f. 4v.

38 *Ibídem*; *Recopilación*, 1943:Libro VI, Tít. III, Ley IX.

39 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, fs. 4v-5r.

Finalizan estas instrucciones con una advertencia al juez para que levantara un padrón universal de cada pueblo que se congregaba, asentando en el mismo las personas congregadas, las casas y solares que se repartían. Todo ello autorizado por el escribano de la congregación y firmado por el juez. El padrón tenía que ser entregado a los oficiales de república, gobernadores, regidores y alcaldes, con el propósito de que sirviera de memoria y título de las posesiones que recibían cada uno de los indios trasladados y asentados.⁴⁰

Como señala De la Torre Villar, las instrucciones virreinales a los jueces congregadores eran contundentes, precisas y dejaban en claro cuáles eran los procedimientos que tenían que seguir en las congregaciones (De la Torre, 1995:32). Sólo había que ponerlas en aplicación.

El ocho de marzo de 1608, el virrey marqués de Montesclaros ordenaba a Pedro de Cervantes cómo debía emprenderse las cuatro congregaciones en la provincia de Tlanchinolticpac. La primera congregación, que será analizada más adelante con mayor prolijidad, correspondía al pueblo de San Francisco Temango, a seis leguas de Tlanchinol, donde se iban a congregarse, junto con los 80 tributarios que tenía dicho pueblo, los 30 de Santa María Petlaçalapa, y los 40 de Santa Lucía Temaquil. Aproximadamente quedarían congregados 150 tributarios, que serían asistidos por un religioso procedente del convento de San Agustín de Tlanchinol. La segunda congregación debía hacerse en el pueblo de Santa María Asunción Tlalol, a cuatro leguas de Tlanchinol, también con 80 tributarios. Pedro de Cervantes tenía que congregarse en este pueblo a los 60 tributarios de Santa María Nativitas Quilitla y a los de Santa Úrsula Ahuehueco que eran 30. Los 170 tributarios de esta congregación deberían ser asistidos espiritualmente por el ministro que acudía a San Francisco Temango, convirtiéndose en visita de éste. El pueblo de San Andrés Lontlan, con sus 90 tributarios, sería la cabecera donde se iban a congregarse los pueblos de Santa María Ahuaçahual, que tenía 13 tributarios; Santiago Moyotla, con 50, Santa María Cacotipan, con veintiséis y Santa María Payatlan con 15. Un total de 194 tributarios iban a ser de ordinario administrados espiritualmente por un religioso del convento de Tlanchinol y subordinado a su prior. La cuarta y última congregación a realizar en la provincia de Tlanchinolticpac tenía que hacerse en el barrio de San Juan Cuaquilco, a dos

40 *Ibidem*, f. 5r.

leguas de San Andrés Lontlan, y con 15 tributarios. Pedro de Cervantes debía congregarse en él al pueblo de San Juan Quaquistlahuaco con 65 tributarios, el de Santa Catalina Chinameca y sus 48 tributarios y el pueblo de Santo Tomás Tequiantla que tenía 15 tributarios. En el plano religioso, los ciento cuarenta y tres tributarios de esta congregación dependerían de la visita del religioso de San Andrés Lontlan.⁴¹

Es de notar que en estas cuatro congregaciones el número de pueblos a congregarse es similar, un promedio de tres, mientras que la cantidad de indígenas implicados en este proceso superaban los seiscientos tributarios.

Y se inició la congregación

San Francisco Temango fue la primera congregación a efectuar en la provincia de Tlanchinoltpac por el juez Pedro de Cervantes. Su primer destino, que iría compartiendo con las tres restantes reducciones de forma gradual y paralela, hasta lograr cumplir el grueso de las instrucciones firmadas por el virrey marqués de Montesclaros. Pedro de Cervantes salió el 3 de mayo de la ciudad de México, acompañado de su alguacil Pedro Benítez y del escribano real Alonso de Montemayor. Seis días les llevó llegar al pueblo de Tlanchinol, después de pasar por Cempoala, Atotonilco el Grande, San Pedro, Malila y Lolotla, los tres últimos sujetos de Meztitlán. Una vez en Tlanchinol, el 9 de mayo, Cervantes se reunió con el prior del convento de San Agustín, fray Andrés Baçán. Sus órdenes eran evidentes. Le entregaba una carta del virrey Montesclaros, donde éste hacía memoria y relación de los pueblos que el juez congregador tenía que reducir en la provincia de Tlanchinoltpac, y para ello había que traer y reunir a los chinantlatos y “mandones” de esos pueblos con la finalidad de hacerles saber el sentido de su venida.⁴²

El 11 de mayo llegaron a Tlanchinol ocho chinantlatos procedentes de San Francisco Temango, Santa María Tlalol, Santa María Nativitas Quilitla, San Andrés Lontlán y San Juan Cuaquilco. Pedro de Cervantes, junto a un intérprete, el gobernador de Tlanchinol, don Agustín Rodríguez, y el padre Fray Andrés

41 *Ibidem*, f. 6r.

42 *Ibidem*, f. 7r.

Bazán, les hizo ver que la llegada a sus tierras tenía como intención iniciar el proceso de congregación. Éste buscaba dos objetivos principales: “que sean bien administrados en las cosas de nuestra Santa Fe y sacramentados, y que vivan en policía”. Por tanto, religión y control político iban unidos en este propósito, a lo que gobernadores y principales “dijeron que están prestos a hacer cumplir lo que por el dicho juez de comisión en nombre de Su Majestad se les ordenare y mandare”.⁴³ (*Cuadro 1*).

Cuadro 1. Pueblos congregadores de la provincia de Tlanchinol

Chinantlatos	Pueblos
Diego de Medina Martín Xuarez	San Francisco Temango
Andrés de San Miguel	Santa María Tlalol
Pedro Papan	Santa María Nativitas Quilitla
Martín de San Pedro Pablo de Mendoza	San Andrés de Lontlan
Alonso Méndez Pedro Coatl Francisco Papa	San Juan Cuaquilco

El mismo día 11 Pedro de Cervantes inició de una manera firme su labor como juez congregador, trasladándose al pueblo de San Francisco Temango, a cinco leguas de Tlanchinol. La primera medida que tomó en Temango fue ordenar a don Juan de Zúñiga y a don Diego de Zúñiga, sus alcaldes, y como tenientes del gobernador de Tlanchinol, que al día siguiente hicieran venir a los principales de Santa María Peltlaçalapa y Santa Lucía Temaquil para que trajeran memorias de los nombres de los indios casados, viudos, viudas y solteros. Esto con el fin de que se señalasen los solares que iban a ocupar en San Francisco todos los congregados.

43 *Ibidem*, f. 7v.

Estas memorias debían coincidir con la memoria de las congregaciones que se hicieron con la información proporcionada a la Junta de Congregaciones en 1598 por Alonso Pérez de Bocanegra, cuando realizó la labor de reconocimiento y demarcación de la provincia de Tlanchinolticpac. Sin embargo, los datos de las memorias que trajeron al día siguiente los principales de Petlaçalapa y Temaquil no concordaban con las memorias de las congregaciones, entendiendo el juez que las cifras deberían ser superiores y nunca a la mitad como las que aportaron. Existía el temor, manifestado después por Fray Andrés de Bazán, prior agustino de Tlanchinol, de que las mismas autoridades indígenas de esos pueblos escondían a sus vecinos en razón de sus conveniencias. El juez Cervantes ordenó a los tenientes y chinantlatos de los citados pueblos, “por el orden que convenga y de nuevo y con docilidad”, que hicieran una nueva memoria de sus naturales, dándoles a entender que no venía a contarlos sino a congregarlos.⁴⁴

El reparto de solares y casas

El día 12 de mayo Cervantes recorrió el pueblo de San Francisco con el fin de comprobar sus infraestructuras y poder señalar los solares a los indios que tenían que congregarse en este lugar. Mandó iniciar, entonces, el desmonte de algunas partes del pueblo. Esta labor de desmonte, que duró hasta el 18 de mayo y en la que debían participar los indios de Temango, Petlaçalapa y Temaquil en los lugares del pueblo que tenían señalados, era la fase previa a la demarcación y señalamiento de solares. Los chinantlatos y mandones, solicitados por el juez Cervantes, aparte de dirigir a los indios en el desmonte, debían asimismo ordenar que se hicieran estacas para señalar los solares una vez que acabara el desmonte, mecates para las medidas de los solares, así como limpiar finalmente las partes desmontadas “para dar la traza y formar las calles de este dicho pueblo”.⁴⁵

Antes de que se iniciara el reparto y posterior construcción de las casas, Pedro de Cervantes no tenía muy definido cómo edificarlas y qué materiales utilizar para ello. Como estipulaba las instrucciones, acudió a Fray Andrés de Bazán,

44 *Ibídem*, fs. 8r-8v.

45 *Ibídem*, fs. 9r-9v.

prior del convento de San Agustín de Tlanchinol, para solicitar su parecer ante la disyuntiva de cómo construir las casas:

[...] cercadas de palos y embarradas como las que al presente hay en este pueblo y que se hagan adobes para fabricarlas, atento que la disposición de la tierra parece como cómodo para hacerlas de los dichos adobes para mejor perpetuidad pues se podrían cubrir con zacate como las que al presente hay, o si convendría hacerlas de tapias.⁴⁶

La respuesta del Fray Andrés de Bazán no se hizo esperar. Puso en consideración de los chinantlatos de los tres pueblos cómo se debían construir las casas y con qué materiales. En principio, les indicó que las nuevas casas que se iban a levantar se edificarían de adobe cubiertas con jacales de zacate. Los chinantlatos arguyeron que la sierra de Tlanchinoltecpac no era apropiada para construir con adobe; que la experiencia les decía que la lluvia y las nieblas constantes en ella derrumbaban las obras que se hacían con ese material. El juez Cervantes, en vista de esta respuesta, optó por aprovechar el tiempo del desmonte de los terrenos para probar la construcción de algunas casas de adobe “para hacer experiencia en ver como salen por si el tiempo dará lugar que se hagan de los dichos adobes, o de la forma de palos y barro que el día de hoy las tienen”.⁴⁷ Hubo que postergar hasta el 22 de mayo cuando Pedro de Cervantes consideró las especiales condiciones climáticas de la región, y teniendo en cuenta que para hacer las casas de adobe era necesario mucho tiempo de seca, decidió suspender la construcción de las mencionadas casas de adobe, mandándolas hacer de palos y barro como era la costumbre de los citados parajes.⁴⁸

Durante el periodo de desmonte y preparación del terreno, paso previo para trazar, repartir y construir con posterioridad, los principales y el chinantlato de San Francisco Temango solicitaron al juez Cervantes que las casas de los habitantes de su pueblo se levantaran de nuevo al encontrarse buen número de ellas en un lamentable estado. Esta petición la realizaron teniendo en cuenta que no repararon

46 *Ibidem*, fs. 8r-8v.

47 *Ibidem*, f. 8v.

48 *Ibidem*, f. 16r.

las mismas al no tener conocimiento real si tenían que mudarse de su pueblo y congregarse en otro. Pedro de Cervantes, atendiendo la petición de los principales de Temango, y para evitar que existieran diferencias con los demás naturales que iban a llegar a congregarse al pueblo, solicitó a los tenientes de gobernador don Juan de Zúñiga y don Diego de Zúñiga que le hicieran “memoria de los sitios en los cuales de este dicho pueblo quieren de nuevo hacer las dichas casas señalándoles los dichos solares”.⁴⁹ Se estaría levantando con un nuevo pueblo en San Francisco Temango fruto de estas trasformaciones en su estructura urbana.

No sólo repercutió en ésta la llegada de nuevos pobladores, los congregados, procedentes de Petlaçalapa y Temaquil, sino los cambios habidos al interior de Temango frutos del reacomodo de sus propios habitantes.

El 16 de mayo, aun perdurando el desmante en algunos puntos de Temango, el juez Pedro de Cervantes estaba listo para medir y repartir solares. Ordenó que parte de los indios siguieran en el desmante, mientras que el resto fuera agrupándose para iniciar el señalamiento de los solares. Éste empezaría a efectuarse con los indios de San Francisco Temango. La medición de solares se inició en el centro neurálgico del pueblo, la plaza donde se levantaba la iglesia. En el contorno de la explanada se levantaban los principales edificios públicos. Al norte señaló sitio de comunidad, con dieciocho varas de largo y dieciocho pies de ancho; a su lado la cárcel, que ocupaba el mismo lugar que antes de hacer el desmante. Junto a la cárcel se levantó el Cabildo de indios. En la parte opuesta señalaron sitio para las Casas Reales de diecisiete varas de largo y seis de ancho. Si la plaza principal era la fuente de la autoridad, tanto civil como religiosa, igualmente quienes ejercían dichas funciones disponían en ese espacio de sus casas y solares. Don Juan de Zúñiga, cacique de San Francisco Temango y teniente del gobernador de Tlanchinol, tenía su solar de veinticinco varas en cuadra, para construir en él la casa de diecisiete varas de largo y seis de ancho, lindando con las Casas Reales. A espaldas de éstas, los hijos de don Juan, Diego y Juan, poseían sus casas y solares. Igualmente, los “cantores” Diego Papay y Francisco Coatzon los tenían lindando con el edificio de la iglesia, donde los ministros de doctrina residían y tenían sus caballerizas. Asimismo, cercanos a la plaza, se les señalaron a los chinantlatos Martín Xuarez y Diego de Medina.⁵⁰

49 *Ibidem*, f. 9v.

50 *Ibidem*, fs. 10r-11v.

Cuatro días duró el señalamiento y repartimiento de los 81 solares y casas que pidieron los indios de San Francisco Temango, aparte los cuatro destinados a los edificios públicos del pueblo.

Mientras se estuvo efectuando la adjudicación de solares a los indios de San Francisco Temango, el juez congregador don Pedro de Cervantes de igual forma se preocupó por el progreso del desmonte de las zonas correspondientes a los pueblos de Petlaçalapa y Temaquil.

En dos ocasiones, mandó llamar a los tenientes de gobernador de Temango y a los chinantlatos de Petlaçalapa y Temaquil para que sus indios terminaran de ejecutar dicha labor, previo al señalamiento de los solares. El 20 de mayo, mismo día que acabó este reparto entre los indios de San Francisco Temango, se inició el de los naturales de Santa María Petlaçalapa. Andrés Quetzalqui, uno de sus chinantlatos, fue el primero que recibió su solar, en dirección sur-poniente, justamente donde acabaron de asignarse a los de Temango, detrás de las Casas Reales. Un total de 16 solares les fueron adjudicados a los de Petlaçalapa.⁵¹ Pero estos datos no coincidían con las facilitadas en la memoria de demarcación, donde aparecían una cantidad de 30 tributarios.⁵² Se entiende que estas diferencias podían responder a un mecanismo de resistencia de buena parte de los naturales de Petlaçalapa a obedecer las repetidas órdenes de efectuar las reducciones, optando por la huida. El 21 de mayo, cuando acabó de repartirse solares y casas a los de Petlaçalapa, tanto Gonzalo de San Juan, chinantlato de este pueblo, como los tenientes de gobernador, don Juan y don Diego de Zúñiga, expresaron al juez de comisión que si no había más indios era “porque unos se han huido y otros se han muerto”. Don Pedro de Cervantes entregó mandamientos y cartas de justicias a estas autoridades para que pudieran ir por los huidos a los pueblos donde estuvieren a reclamarlos e integrarlos a la congregación.⁵³ Hubo que esperar más de cinco meses para incorporar a sólo tres de los presuntos huidos,

51 *Ibidem*, 12v-14r

52 *Ibidem*, f. 6r. Ya señalamos con anterioridad como diez días antes, el 11 de mayo, las cifras de las memorias que el juez Cervantes mandó hacer a los chinantlatos de Petlaçalapa y Temaquil estaban a la mitad de las que se recogieron cuando se hizo la demarcación de las congregaciones en 1598.

53 *Ibidem*, f. 19v.

que se encontraban en el pueblo de Tenpexpizco, en la jurisdicción de Lolotla. Como a sus vecinos, una vez en la congregación, les fueron asignados sus solares de veinticinco varas en cuadra y sitio de casa de treinta pies de largo y doce de ancho.⁵⁴

Menos complicada fue la asignación de solares a los naturales de Santa Lucía Temaquil, realizada entre el 21 y el 22 de mayo. Les fueron repartidos 39 solares, frente a los 40 tributarios que constaban en la memoria de demarcación. Una diferencia mínima con respecto a la habida con los naturales de Petlaçalapa, que puede indicar cómo los de Temaquil confiaron en sus autoridades y en los mandatos que se realizaron para llevar a cabo su reducción. La ubicación de los indios de Temaquil en San Francisco Temango se hizo partiendo de la segunda cuadra tras la iglesia en dirección precisamente hacia el pueblo de Santa Lucía.⁵⁵

El señalamiento de tierras

El reparto y señalamiento de tierras en el pueblo de congregación era una de las tareas más importantes asignadas al juez de congregación. La instrucción marcaba claramente que los indios principales tendrían un tercio más de tierra que los macehuales, y las más cercanas al pueblo. Todo ello sin quitar a los naturales del pueblo de congregación las que poseían. En caso de que no hubiera tierra suficiente para repartir a los indios que se debían trasladar y en cambio sí de españoles asentados en la zona, éstos tendrían que dejar las que se necesitasen y las más útiles, previa recompensa por parte de las autoridades virreinales. Este reparto de tierras, por otra parte, se realizaría con la intención “de dejar muy conformes a los que vienen con los que están, de manera que no haya entre ellos confusión [y] enemistad”.⁵⁶

En el caso de la congregación de San Francisco Temango, cuando en 22 de mayo el juez Pedro de Cervantes quiso iniciar el señalamiento de las tierras para que hicieran sus milpas y las sembraran, como señalaba la instrucción, aquella no

54 *Ibídem*, f. 19v.

55 *Ibídem*, fs. 14v.-15v.

56 Instrucción que vos Pedro de Cervantes..., México, 8 de marzo de 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 3r.

se pudo efectuar porque sus campos estaban en plena siembra, “el mejor tiempo del año y que es cuando más maíz cogen”. Los principales y chinantlatos de Temango, Petlaçalapa y Temaquil lograron persuadir al juez que le dejaran veinte días para terminar sus siembras, pues en sus pueblos habían sembrado o estaban haciendo sus rozas.

De todas maneras el juez y las autoridades indígenas recorrieron las tierras que se pretendían señalar una vez se recogieran las siembras, como acordó Pedro de Cervantes, en los términos de San Francisco Temango.

El juez congregador les hizo saber a los de Petlaçalapa y Temaquil que una vez congregados seguirían poseyendo las tierras que dejaron en sus pueblos de origen, como quedaba expresado en la Instrucción.⁵⁷ El 2 de junio, iniciando el juez su segunda congregación en Tlalol, el chinantlato de Temango, Diego de Medina, le informó que las condiciones climatológicas –era el inicio de la temporada de lluvias– y el trabajo en la construcción de las casas en la congregación, les impedía acabar de hacer sus milpas y rozas.⁵⁸ Por tanto, el reparto de las tierras seguiría suspendido.

No fue hasta pasados siete meses, principios de enero de 1605, a punto de formalizarse la congregación en Temango, cuando el juez Pedro de Cervantes decidió hacer el señalamiento de tierras. Previo a este hecho, el 4 de enero indicó sitio para ejido donde pacieran caballos, ganados y otras bestias pertenecientes a los congregados. A los chinantlatos y mandones de estos pueblos explicó el juez para qué debía servir el citado ejido.⁵⁹ Ese mismo día volvió a reunir a los principales, chinantlatos y mandones de Temango, Petlaçalapa y Temaquil para el señalamiento definitivo de las tierras a los indios congregados. Los caciques dijeron al juez que si en la actualidad no tenían tierras señaladas para hacer milpas era porque las condiciones geográficas de la sierra donde se hallaban obligaban

57 En la Instrucción 26 se asegura la propiedad de la tierra de los pueblos que se mandan congregar, pero además se advierte que no tendría valor ni efecto alguno las ventas de tierras en estos pueblos que se hubieren hecho a españoles desde el día de la publicación de esta Instrucción, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, Instrucción que vos Pedro de Cervantes..., México, 8 marzo 1604, f. 4v, 15v-16v.

58 Cuaderno de la congregación de Santa María Asunción Talol, 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 2, f. 7r.

59 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 21v.

a que la roza y siembra tuvieran que efectuarse cada año en diferentes espacios. Los indígenas advertían de la aspereza de la tierra y de los montes, su dificultad de caminarlos a pie e incluso cabalgando a caballo, como complicaciones insalvables que hacían inviable señalar tierras a cada indio.

Los principales instaron al juez a que rehusara hacer el señalamiento de tierras por estas circunstancias, apoyadas asimismo por testimonios de la misma índole de otros indios e incluso españoles.⁶⁰ No sólo en la congregación de San Francisco Temango, sino también en las demás efectuadas en la provincia de Tlanchinol, los principales indígenas alegaron la compleja geografía del territorio como la causa fundamental para no adjudicar las tierras a los indios estipuladas en la Instrucción.⁶¹ La congregación de San Francisco Temango culminó el 5 de enero de 1605 y la medida que tomó el juez Pedro de Cervantes en torno a este asunto fue solicitar parecer al prior agustino de Tlanchinol, fray Pedro Bazán, sobre qué hacer para tomar la decisión que más conviniera. Sin embargo, no fue sino hasta finalizar la congregación de San Andrés Lontlan a fines de enero, la última que correspondía al juez Cervantes en la provincia de Tlanchinol, cuando el prior Bazán expresó su opinión, recogiendo testimonios que sirvieran a Pedro de Cervantes de justificantes ante el virrey marqués de Montesclaros y los jueces de la Sala de Congregaciones de que no se iba a hacer el reparto de tierras en manos de particulares.⁶²

60 *Ibidem*, f. 23v.

61 Cuaderno de la Congregación del pueblo de San Andrés Lontlan, 1604, AGN, Tierras, v. 74, exp. 1, fs. 26v-28r.

62 El tenor de los testimonios era parecido en todos los testigos que se presentaron y pueden resumirse en la testificación que ofreció fray Antonio Tavira, conventual del convento de Tlanchinol: “[...] lo que sabe es que los dichos pueblos y los de este de Tlanchinol y demás de esta sierra tienen por costumbre de hacer rozas un año en una parte y otro en otra y hacen sus milpas y para ello no tienen tierras señaladas porque entre ellos se conforman y hacen las dichas rozas en las partes que les parece más acomodadas y esto es público y notorio que no tienen tierras en particular [...]”. *Ídem*.

La fábrica de las casas

El día 23 de mayo marchó el juez Pedro de Cervantes a Tlalol para iniciar su segunda congregación en la provincia de Tlanchinol. Antes de su salida tuvo que dejar bien concretado cómo se iba a llevar a cabo la construcción de las casas en San Francisco Temango, una vez efectuado el reparto de solares.

La responsabilidad, en su ausencia, del levantamiento de las casas recayó en tres jueces indígenas, uno por cada pueblo, que controlarían y supervisarían esta importante tarea, previa para cumplir el objetivo final del proceso congregador, como venía determinado en la Instrucción. Estos jueces eran chinantlatos de Temango, Petlaçalapa y Temaquil, y en sus pueblos respectivos tenían que organizar las cuadrillas de indios encargadas de levantar las casas y llevarlos al lugar de congregación, además de apremiarlos y castigarlos en caso de volverse a sus pueblos o ausentarse del trabajo. Los jueces tenían, además, que entregar cada ocho días a Cervantes una “relación particular de la situación de la obra y del cuidado con que las cuadrillas trabajan y de si faltan o acuden bien los pueblos y estancias que van de nuevo [...]”⁶³

Don Pedro Cervantes, siguiendo la normatividad de la Instrucción, dejó ordenado para la congregación de San Francisco Temango que se juntasen cuadrillas de ocho a diez indígenas de cada uno de los pueblos para que fueran levantando las casas. Iniciarían una y hasta que ésta estuviese acabada no empezaría la siguiente. Asimismo, dejó señalado cómo tendrían que construirse, los materiales que se utilizarían, el horario y el régimen de trabajo en la fábrica de las casas.⁶⁴ Esta tarea iba a durar hasta principios de enero de 1605, cuando la congregación se encontraba en su fase final, pasando por diferentes derroteros durante estos meses.

La partida del juez Cervantes de Temango para comenzar las congregaciones de Tlalol, Lontlan y Cuaquillo, implicó que a partir de entonces su presencia se hiciera puntual. Pasó dos semanas en noviembre, supervisando la construcción de las casas, y no volvió a regresar hasta fines de diciembre para ultimar la

63 Instrucción que vos Pedro de Cervantes..., México, 8 de marzo de 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 3v.

64 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, fs. 17r-17v.

congregación. En este tiempo fue su escribano, Alonso de Montemayor, quien acudió más seguido a Temango a controlar la edificación de los nuevos hogares y el avance de la congregación.

Las ausencias temporales de las autoridades políticas encargadas de la congregación provocó en ciertas ocasiones el abandono de los indígenas del trabajo encomendado y su huida a sus pueblos respectivos, lo cual equivalía retrasar las responsabilidades comprometidas y, por supuesto, significaba el desconocimiento del acuerdo entre autoridades indígenas y los encargados de la congregación.

Así, dos meses después de la salida de éstos de San Francisco Temango, el 18 de julio de 1604, llegaron a este pueblo el escribano y el intérprete procedentes de Tlalol y no encontraron indio alguno de Santa Lucía Temaquil ni de Petlaçalapa trabajando en sus casas y solares. Las medidas de las autoridades se centraron contra los chinantlatos y mandones de estos pueblos, que fueron enviados a la cárcel hasta que volviesen los indios huidos de los trabajos. Tres días después estaban todos los indios en la construcción de las casas, “y para que no se excusasen de trabajar trajesen algunas mujeres que les aderezasen la comida”.⁶⁵ El 28 de julio se incorporó de nuevo el escribano e intérprete a Tlalol, donde se hallaba el juez congregador, pero antes hizo balance de lo hasta entonces construido en la congregación de San Francisco Temango:

[...] yo el dicho escribano conté las casas que van haciendo los indios y hallé hechas del pueblo de San Francisco Temango nueve que están cubiertas con çacate que solo falta embarrarla y poner bien los suelos de ellas [...], y cinco casas del mismo modo de los pueblos de Santa Lucía Temaquil y una de Petlaçalapa, y del dicho pueblo otra casa que van juntando çacate para cubrirla y dos casas de Santa Lucía que juntan asimismo çacate para cubrirlas y del pueblo de Temango una, además de muchos solares que tienen los sitios de las casas clavada de madera para ir armando las casas.⁶⁶

Los jueces indígenas de cada pueblo encargados de la supervisión de la obra fueron compelidos a seguir informando al juez de congregación cada ocho días

65 *Ibidem*, fs. 17v-18r.

66 *Ibidem*, f. 19r.

del avance de las construcciones. Hasta finales de octubre de 1606, cuando el juez Cervantes volvió a Temango, “por haber muchos días que no lo visita y ver si los indios tienen hecha todas las casas que tienen dado por memoria”, en siete ocasiones fueron a Tlalol a dar razón del citado progreso.⁶⁷

Sin embargo, la realidad era otra a las informaciones que fue recibiendo el juez congregador. Los reportes o memorias de los chinantlatos encargados de la supervisión no coincidían con lo que Pedro de Cervantes reparó *in situ* cuando recorrió en octubre el pueblo de Temango. Las casas que decían estaban levantadas, sólo “estaban empezadas a embarrar y no acabadas”. Los mandones se defendieron aduciendo que el no haber realizado memorias exactas se debía a que “mucho de los indios eran flojos y no lo querían hacer”. El juez reprendió la conducta de los chinantlatos y les apercibió que serían castigados si no se terminaba de construir las casas como manifestaban en las memorias.⁶⁸ Se observa, de nuevo, reticencias de los indígenas a obedecer las directrices ordenadas cuando la autoridad colonial no estaba presente en la congregación.

El correctivo del juez Cervantes tuvo sus efectos. Hasta el 9 de noviembre, cuando éste volvió a Tlalol, las casas construidas en San Francisco Temango eran las siguientes: los de Santa Lucía Temaquil tenían acabadas 27 casas, otras 7 cubiertas con çacate y 2 montadas de madera; los de Santa María Petlaçalapa, 8 acabadas, 1 cubierta de çacate y 2 armadas de madera; los de San Francisco Temango, 46 casas concluidas, 7 revestidas de çacate y 5 montadas en madera.⁶⁹ Tomando en cuenta el número de tributarios a congregar, unos 150 aproximadamente, las casas construidas en su totalidad representaban en este momento una cantidad cercana al 54% de los mismos, un 16% estaban en diferentes grados de construcción, mientras que todavía el 30% de los solares estaban baldíos. Una cifra importante, ésta última, si se tiene en cuenta que dos meses antes, el 10 de septiembre, el virrey marqués de Montesclaros concedió cien días más de término de esta congregación, cuando ya llevaban corridos por

67 Cuaderno de la congregación del pueblo de Santa María Asunción Tlalol, 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 2, fs. 15r-27v.

68 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, fs. 19r-19v.

69 *Ibidem*, f. 20v.

entonces veinte tres días a los primeros cien dados al iniciarse la misma.⁷⁰ Cuando la congregación estaba a unos días de su terminación, el 4 de enero de 1605, las casas acabadas llegaban a 139. Ochenta correspondían a los naturales de Temango, cuarenta a los indios del pueblo de Tamaquil y sólo diecinueve a los de Petlaçalapa.

Las cifras de los dos primeros pueblos coincidían con los tributarios existentes al iniciarse la congregación así como con el padrón de los indios que quedaron finalmente congregados. Sin embargo, el caso de Petlaçalapa fue distinto.

Anteriormente hicimos referencia a las reticencias de sus naturales a poblar en Temango y los casos de huida habidos en su entorno. Así, de los treinta tributarios que constaban antes de iniciarse la congregación, sólo diecinueve aparecen en los padrones e igual número de casas construidas para ellos (*Cuadros II al IV*).⁷¹

Cuadro II. Autoridades políticas de San Francisco Temango, Santa María Petlaçalapa y Santa Lucía Tamaquil

Autoridad	Pueblo
Don Juan de Zúñiga, teniente de gobernador	San Francisco Temango
Don Diego de Zúñiga, teniente de gobernador.	San Francisco Temango
Diego de Medina, chinantlato	San Francisco Temango
Martín Xuarez, chinantlato	San Francisco Temango
Gonzalo de San Juan, chinantlato	Santa María Petlaçalapa
Andrés Quetzalqui, chinantlato	Santa María Petlaçalapa
Miguel Pérez, chinantlato	Santa Lucía Tamaquil
Juan Bautista, chinantlato	Santa Lucía Tamaquil

⁷⁰ Cuaderno de la Congregación del pueblo de Santa María Asunción Tlalol, 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 2, fs. 18v-19r.

⁷¹ AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, f. 6r; 24r-25 v.

Cuadro III. Población tributaria y pueblos de la congregación de San Francisco Temango antes de la congregación (1598)

Pueblo de congregación	Números tributarios	Población aprox.	Nº total de pueblos a trasladar	Pueblos a trasladar	Nº tributarios	Población aprox. por pueblo	Cabecezas de los pueblos
San Francisco Temango	80	400	2	Santa María Petlaçalapa	30	50	Tlanchinol
				Santa Lucía Temaquil	40	200	Tlanchinol

Cuadro IV. Casas construidas y población aproximada al finalizar la congregación (1605)

Pueblo de congregación	Casas construidas	Población aprox.	Pueblos trasladados	Casas construidas	Población aprox. por pueblo trasladado
San Francisco Temango	80	400	Santa María Petlaçalapa	19	95
			Santa Lucía Temaquil	40	200

Los últimos acomodos

Las instrucciones al juez dejaban para el final el desmonte de las iglesias de los pueblos congregados y el traslado de sus enseres al pueblo congregador, así como la elaboración de un padrón universal de cada pueblo.⁷² Con ello, y las casas terminadas y habitadas, se ponía fin a la congregación. El 27 de diciembre de 1604 el juez Cervantes y su comitiva regresaron por última vez a San Francisco de Temango. Las informaciones de los chinantlatos encargados del control de las construcciones eran que las casas estaban listas para ser habitadas. Era este el momento de realizar los últimos acomodos y arreglos y de poner fin a la congregación. El mismo día 27, el escribano Alonso de Montemayor y el intérprete de la congregación fueron al pueblo de Santa Lucía Temaquil a constatar lo que sus chinantlatos les informaron: que las casas estaban vacías, llevados los enseres de éstas a Temango y la iglesia empezada a dismantelar.

⁷² Instrucción que vos Pedro de Cervantes..., México, 8 marzo 1604, AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, fs. 4v-5v.

El postrero acto fue derribar y quemar las casas que había en Temaquil, con la intención clara de que no sirvieran de excusa para que sus naturales volvieran a ellas desde la nueva congregación. Lo propio se hizo un día después en Petlaçalapa.⁷³

Ya iniciado el año de 1605, el 4 de enero, obedeciendo el mandamiento de las Instrucciones, se hizo el inventario de los bienes de la iglesia de San Francisco de Temango, así como de los procedentes de los pueblos de Santa Lucía Temaquil y Santa María Petlaçalapa. Estaban presentes el juez Cervantes y Juan de Zúñiga, alcalde del pueblo de Tlanchinol, además de fray Andrés Bazán prior del convento. En este acto Juan de Zúñiga nombró a las personas que iban a recibir en custodia los bienes de las iglesias de las congregaciones.⁷⁴ El mismo día 4 se mandó levantar el padrón de todos los indios congregados en San Francisco Temango, cumpliendo el último capítulo de la Instrucción. Los chinantlatos de cada pueblo, encargados de realizar dichos padrones, dejaron constancia de los naturales que “estaban en su solar y casa que se les había señalado”. Los padrones debían quedar en las casas de comunidad para que sirvieran de memoria y título de las posesiones que se dieron a cada uno de los indios congregados. Las autoridades indígenas, además, tenían la obligación de entregar a cada familia un documento de sus propiedades para que le sirviera de título de propiedad. La entrega de estos padrones, así como el testimonio de las casas y solares que todos y cada uno tenía, se hizo de manera pública al chinantlato Diego de Medina con todos los indios congregados en San Francisco Temango presentes, con la idea que toda la comunidad congregada fuera testigo, “y estando juntos, el dicho chinantlato lo guardaría y no se podía perder”.⁷⁵

Finalmente, en este escenario donde la totalidad de los naturales congregados iniciaban una nueva etapa, el juez congregador don Pedro de Cervantes se dirigió a ellos por última vez en nombre de Su Majestad y del Virrey de la Nueva España. Manifestó a los indígenas provenientes de Temaquil y Petlaçalapa que si se habían

73 AGN, Tierras, v. 72, exp. 1, fs. 21r-21v.

74 “Y todos los cuales dichos bienes de las dichas iglesias se entregaron a Juan Bautista chinantlato del dicho pueblo de Santa Lucía y Juan Izcoatl indio de este pueblo de Temango, personas que el dicho don Juan de Zúñiga nombró para guarda de los dichos bienes...”, *Ibidem*, fs. 22r- 23v.

75 *Ibidem*, fs. 24r-26r.

congregado en Temango era para no volver a sus pueblos o lugares de origen. Tenían que vivir en San Francisco en policía, en sus casas nuevas, a la manera de los españoles, lugar donde serían doctrinados ellos y sus hijos. Además, gracias a la congregación, argüía el juez Cervantes, sería más fácil ampararlos por la justicia cuando lo necesitasen. El juez congregador también les indicó que podían seguir cultivando las tierras que habían dejado en sus pueblos de origen si les era más cómodo, además de las que iban a gozar en el nuevo pueblo.⁷⁶ Concluyó su alocución advirtiendo a los naturales, a través del intérprete, que no debían volver a sus antiguos pueblos, ni huir a otra parte. En un afán de infundir miedo, el juez Cervantes nombró a Ambrosio de Espinosa, teopantupile de Santa Lucía Temaquil para que “tuviese particular cuidado de que ninguno se ausentase y al que quisiese hacerlo lo castigase”.⁷⁷

La congregación de San Francisco Temango estaba concluida. El día 5 de enero, “cerca de la hora del mediodía”, el juez, el intérprete y el escribano de la congregación salieron del pueblo de San Francisco para el de Tlalol.

76 Señalamos con anterioridad que la aspereza del terreno y las dificultades orográficas complicaban sobremanera el cultivo de la tierra; por lo cual obligaban a que hicieran la roza y la siembre cada año en diferentes espacios. Esto hacía casi imposible el señalamiento de tierras, como estaba establecido en las Instrucciones de la congregación.

77 *Ibídem*, f. 26r.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Hilda J. 1984. *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 98).
- BALLESTEROS, Víctor M., (coord.). 2006. *Canto de sol. Hidalgo, tierra, historia y gente*, México, Anagrama Editores. 2ª edición.
- CLINE, Howard F. 1949. "Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606", en *Hispanic American Historical Review*, Durham, XXIX:349-369.
- CORTÉS, Hernán. 2005. *Cartas de Relación*, México, Editorial Porrúa ("Sepan cuantos...", 7). 21ª edición.
- DORANTES DE CARRANZA, Baltasar. 1987. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.
- DURÁN, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e isla de la tierra firme* (preparada por Ángel M. Garibay K.), México, Editorial Porrúa.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIER, Federico y Ángel Julián GARCÍA ZAMBRANO (coords.). 2006. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. 2005. *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México. Primera reimpresión.
- GERHARD, Peter. 1977. "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, v. XXVI, ene-mar, 3:347-395.
- _____. 2000. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, IIH-UNAM.
- GIBSON, Charles. 1980. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI (colección América Nuestra). 5ª edición.
- INEGI. 1995. *Tlanchinol. Estado de Hidalgo. Cuaderno estadístico municipal*, México, INEGI.
- MAURIÑO MÁRQUEZ, José Ángel. 1990. "Las congregaciones novohispanas: provincia de Tlanchinol (1604)", *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos. Sección Historiografía y Bibliografía*, Sevilla, t. XLVII, 2:27-59.

- PASO Y TRONCOSO, Francisco del. 1905. *Papeles de Nueva España*, segunda serie, Madrid, Sucesores de Rivadeneira, t. III, “Descripción del arzobispado de México”.
- _____. 1905. *Papeles de Nueva España*, segunda serie, Madrid, Sucesores de Rivadeneira, t. I, “Suma de visitas”.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* 1943. Madrid, 3 v.
- Relaciones geográficas del Siglo XVI: México* 1986. “Relación de la alcaldía mayor de Meztitlán y su jurisdicción”, t. II, México, UNAM.
- RICARD, Robert. 2004. *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica. 2ª edición, 8ª reimpresión.
- SIMPSON, Lesley Bird. 1934. *Studies in the Administration of the Indians in New Spain*, Berkeley, University of California Press.
- TEZOZÓMOC, Alvarado. 1987. *Crónica mexicana*, (anotada y con estudios cronológicos: Manuel Orozco y Berra), México, Editorial Porrúa.
- TORQUEMADA, Juan de. 1975. *Monarquía indiana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas / UNAM, v. I y II.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. 1952. “Relación de la congregación del pueblo de Tianguistengo, provincia de Meztitlán”, en *Boletín del AGN*, 2ª serie, t. XXII, abril-junio, 2.
- _____. 1995. *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, IIH-UNAM.

3

Migración, ocupación y movilidad social en la minería novohispana. La población migrante de Real del Monte en 1768

DAVID NAVARRETE GÓMEZ*

Las zonas de producción de plata fueron importantes focos de atracción de población migrante y, con ello, activadoras del mestizaje biológico y cultural del México colonial. Entre los factores que atraían a los migrantes estaba la posibilidad de encontrar empleo, ya fuera trabajando directamente en las minas o en alguna de las múltiples actividades secundarias y de servicios que giraban en torno de la extracción y el beneficio de la plata. Un consistente conjunto de estudios publicados en las últimas décadas sobre distintos centros mineros de la Nueva España –Guanajuato, Zacatecas y Parral, entre otros– ha puesto de manifiesto la importancia que tuvo la población migrante en la conformación y desarrollo de la industria minera colonial.¹

* Profesor-investigador CIESAS-DF.

1 Los estudios publicados muestran que la población migrante estuvo en las zonas mineras durante los tres siglos de la dominación española. Los hallazgos muestran que, en general, la intensidad de los movimientos migratorios fue mayor en las fases iniciales del desarrollo de los distritos mineros y durante sus periodos de bonanza. Falta, sin embargo, evaluar las variaciones de esos flujos migratorios en el largo plazo, así como los cambios ocurridos en la proporción representada por la población migrante, tanto en reales de minas específicos como en distritos mineros más extensos. Debe notarse también que con excepción de Guanajuato, casi todos los

Sin embargo, aún hacen falta estudios que reconstruyan y analicen a profundidad los espacios específicos de inserción de los migrantes en la economía y sociedad mineras. En este trabajo se hace una aproximación a este tema. Para ello se examina el caso de Real del Monte, uno de los centros productores de plata más importantes de la Nueva España en el siglo XVIII. Por estudios previos sobre este real de minas sabemos que los migrantes representaron entre el 10% y 15% de su población total (Navarrete, 2004 y 2006). Además de la utilidad que reporta conocer el peso cuantitativo del sector migrante para la comprensión de la composición y funcionamiento de aquella sociedad, su estudio es importante, por lo que su presencia revela la permeabilidad de la sociedad colonial en los espacios mineros y los vínculos funcionales que existieron entre éstos y los puntos de procedencia de los migrantes.

Este trabajo se basa en el análisis del padrón parroquial de Real del Monte de 1768, el cual se conserva en el Archivo Histórico del Arzobispado de México.² Primero se analiza esta fuente documental; luego se describe el perfil general de la población de Real del Monte en el año mencionado; en el tercer apartado se examinan las características generales de los migrantes y su patrón ocupacional.

Tal investigación puede resultar de interés y utilidad tanto para quienes estudian la historia minera y del trabajo en la época colonial, como para los interesados en expresiones regionales de la sociedad novohispana en el siglo XVIII. Desde la óptica de la historia demográfica, se pretende aportar información y reflexiones útiles sobre la importancia de la migración en la conformación de las comunidades mineras del centro del país. También se busca un vínculo

estudios publicados sobre la migración minera se refieren a regiones ubicadas en el norte de la Nueva España. Esto refuerza la necesidad de investigar lo que sucedió en los distritos mineros del centro del país. El caso de Guanajuato a fines de la colonia es analizado por Brading (1975:331-339). Sobre Zacatecas y la considerable población migrante que atrajo en sus fases tempranas de desarrollo véase Bakewell (1976:60-61). Parral es una de las zonas mejor estudiadas en relación con el tema que nos ocupa: West (2002:96-102); Robinson (1993, 179-216) y McCaa (1990, 212-237). Para los centros mineros de Nueva Vizcaya en el siglo XVIII véase Swann (1990, 143-181). Otros centros mineros del norte son estudiados por Carmagnani (1972, 419-459).

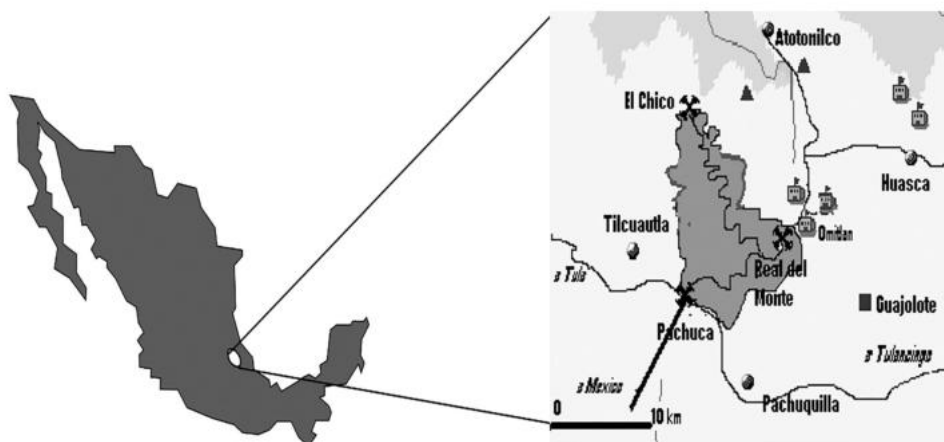
2 Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante, AHAM], fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja 13 CL, exp. 7, 101 fs. “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

a la discusión metodológica implícita en la utilización de fuentes parroquiales con fines estadísticos; en otras palabras, sobre la forma en que los historiadores organizamos, analizamos e interpretamos la información de dichas fuentes.

El escenario

Real del Monte se ubica a aproximadamente 100 kilómetros al noreste de la ciudad de México. En el siglo XVIII fue el principal centro productor de plata del distrito de Pachuca, uno de los más antiguos e importantes del centro de México en la época colonial.

Mapa 1. Distrito de Pachuca



Ahí se explotaron numerosas minas de plata distribuidas en un compacto y accidentado territorio que se extiende cerca de 20 kilómetros entre sus extremos norte y sur. Situado a 2,781 metros sobre el nivel del mar, Real del Monte fue, junto con los reales de Pachuca y El Chico, uno de los tres principales núcleos de población establecidos en la Sierra de Pachuca, desde que a mediados del siglo XVI iniciaron ahí las labores de extracción y beneficio de plata a gran escala. Real del Monte fue cabecera de parroquia, la cual incluyó otros asentamientos rurales subordinados de poca consideración. El efecto combinado del clima frío

y la topografía accidentada inhibieron el desarrollo de otros núcleos importantes de población. En el siglo XVIII las empresas mineras locales dependieron de la contratación de trabajadores libres nacidos o llegados al pueblo y, en menor medida, de la utilización de mano de obra forzada traída de los pueblos de indios de otras jurisdicciones.³

El padrón de 1768

Como ya se dijo, este estudio se basa en un padrón de la parroquia de Real del Monte, realizado en 1768. Se trata de un padrón de comulgantes, es decir, una relación de los individuos que cumplieron con el precepto de la comunión. No se ha localizado información que permita precisar la edad a la que se celebraba la comunión en Real del Monte. Como sucedía en el resto de los dominios españoles, para recibir este sacramento de la iglesia católica todo individuo debía estar previamente bautizado y haber realizado la primera comunión. Por el Concilio de Trento (1545-1563) se hizo explícito que el comulgante debía tener conciencia del valor sacramental de la comunión, razón por la que los niños quedaron exentos de esta obligación. Un análisis minucioso del padrón que nos ocupa indica que se censó a la población adulta mayor de aproximadamente 13 años, dejando de lado a los de menor edad, genéricamente denominados “párvulos”. Éstos se contabilizan sólo en forma conjunta en una anotación hecha al principio del padrón.

Se trata de una laguna informativa sensible pero que no afecta el objetivo central de este trabajo: los datos consignados sobre la población adulta permiten conocer los rasgos generales del sector de pobladores nacidos fuera del Real y observar su inserción en el mercado de trabajo local.

Cabe señalar que desde la *Recopilación de Indias* (1680) y en todos los concilios mexicanos subsiguientes a Trento, se estableció que los padrones de comunión debían levantarse anualmente. Sin embargo, esta norma se obedeció sólo parcialmente, circunstancia que junto con los efectos nocivos del paso del tiempo sobre la conservación de estos registros, ha causado que pocos padrones

3 Sobre los sistemas de trabajo utilizados en Real del Monte, véanse Ladd (1988) y Navarrete (en prensa:126-166).

de comunión hayan llegado hasta nuestros días. Más aún, con frecuencia son sólo listados generales de los individuos que cumplieron con tal precepto, teniendo poca utilidad para estudios actuales sobre la sociedad y la economía de aquel tiempo. En cambio, el padrón de Real del Monte de 1768 es una verdadera joya documental con información muy diversa y valiosa que, en conjunto, supera la calidad informativa de otros censos religiosos y civiles de ese año y sobre otros momentos del siglo XVIII de diversas parroquias del México colonial.

La estructura del padrón es sencilla (Cuadro 1): consigna el nombre de pila de cada individuo y, en la mayoría de los casos, su apellido; grupo étnico de adscripción, sexo, estado civil, ocupación (básicamente de la población masculina), lugar de origen y sitio de residencia. También se anota la calidad de “don” y “doña” de ciertos individuos, lo que abre una veta adicional para el análisis de la jerarquización de la sociedad local. Por último, es posible diferenciar las unidades residenciales y conocer el tamaño y composición del grupo de personas que vivían bajo el mismo techo. En general, el párroco registró primero a la cabeza o jefe de familia y, de ser el caso, a su pareja, seguidos de otros miembros adultos –hijos o parientes– que vivían con ellos.

Cuadro 1 Información proporcionada por el padrón de Real del Monte, 1768.	
Nombre de pila, apellido.	Estado civil.
Etnia.	Ocupación.
Sexo.	Lugar de origen.
Parentesco.	Lugar de residencia.

La población de Real del Monte en 1768

Luego de un importante repunte a mediados del siglo XVIII, la población del Real experimentó un gradual descenso hasta llegar a su punto más bajo hacia fines de la primera década del siglo XIX. En otro trabajo (Navarrete, 2006) se asocia este fenómeno a la paralela decadencia que sufrió la industria minera de la plata, el

pilar de la economía local. La reducción del tamaño de su vecindario también pudo estar asociada con el impacto de algunas epidemias, particularmente en la década de 1780 (1779-80 y 1785-1786) y a principios del siglo XIX (1804).

Dentro de este panorama, 1768 se sitúa dentro del periodo más próspero de la minería de Real del Monte en el siglo XVIII. En la década de 1760, este centro minero produjo aproximadamente el 9% de la plata novohispana, ocupando el cuarto lugar entre los reales de minas del virreinato, sólo detrás de Guanajuato, Catorce y Zacatecas (Hausberger, 1997). Como reflejo de esta situación, en el año que nos ocupa Real del Monte contaba con un nutrido vecindario de 7,152 habitantes, lo que le convertía en el núcleo de población más grande en un radio de 60 kilómetros que incluía las jurisdicciones de Pachuca, Tulancingo, Actopan, Zempoala y Apan.

El sector de la población que sirve de base para este estudio son los 6,083 comulgantes que aparecen en la columna de en medio del Cuadro 2, mismos que equivalían al 85% de la población total del Real. Los hombres constituían el 46% (2,825) y las mujeres 54% (3,261).

Cuadro 2

Cuadro 2. Población de Real del Monte, 1768		
Población total	Comulgantes	Párvulos
7,152	6,083 (85%)	970 (15%)

Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

En cuanto a su composición racial (Gráfica 1), el padrón entrega una sociedad heterogénea en la que convivían individuos de los principales grupos del México colonial: españoles, indios, mestizos y población de ascendencia negra (mulata, morisca⁴ y negra). En términos porcentuales, destaca el amplio dominio de la población no india (81%), encabezada por el grupo español (41%), seguido de mestizos (32%), castizos (5%) y negroides (3%). Los indios constituían el 17% del vecindario.

Gráfica 1



Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

Cabe preguntarse en qué medida debemos dar crédito a la composición de la población que nos entrega este censo. Existen estudios sobre la sociedad novohispana que, sin hacer un análisis crítico de sus fuentes, emplean mecánicamente las denominaciones socio-raciales consignadas en los censos civiles y registros eclesiásticos para determinar diversos patrones culturales y las interrelaciones establecidas entre los distintos grupos que componían a

⁴ En algunas fuentes se designa a este grupo como producto de la unión entre mulato y europea o de mulata y europeo.

una población dada. En particular, se pasa por alto el criterio de clasificación empleado por la persona encargada de levantar el censo.

Son varios los factores que los estudiosos de poblaciones pasadas deben evaluar en un censo antes de proceder a la interpretación de sus datos cuantitativos. De entre ellos, aquí se destaca el siguiente: el conocimiento que el autor del padrón tenía de la identidad de los individuos registrados y su relación, armónica o no, con ellos.⁵

En ambos aspectos el padrón de 1768 constituye un documento confiable. Cuando se levantó el censo, Joseph Rodrigo Díaz, cura de Real del Monte, tenía 12 años al frente de esta parroquia. Como tal era responsable del registro diario de los bautizos, matrimonios y entierros ocurridos en el pueblo y sus alrededores. Conocía de cerca, pues, a los vecinos del Real y sus ligas de parentesco y afectivas. Además, las relaciones del cura con sus feligreses fueron estrechas y amistosas. Documentos de la época refieren que convivía cotidianamente con los vecinos del Real, ayudando continuamente a las familias necesitadas. Durante el fuerte conflicto laboral ocurrido en el Real en 1766 y otros incidentes menores de trabajo verificados a principios de 1767, Rodrigo Díaz intercedió abiertamente en favor de los trabajadores. Esto dio pie a que en el marco de la serie de investigaciones oficiales que siguieron a la huelga de 1766, Díaz fuera acusado de aconsejar a los trabajadores, incitar al tumulto y haber protegido a algunos líderes del movimiento. Con la abierta enemistad del conde de Regla, el poderoso empresario minero envuelto en el conflicto, y con base en los testimonios acusadores de varios empleados de confianza de éste, así como de algunos funcionarios locales, en 1770 Rodrigo Díaz fue removido de su cargo al frente de la parroquia y condenado al exilio en un radio de 20 leguas alrededor de Real del Monte (Ladd, 1988).

5 Las relaciones conflictivas de los párrocos con sus feligreses podían derivar en el rechazo de estos últimos para cumplir con los preceptos de la iglesia, actitud que se traducía en el subregistro de eventos como el bautizo, el matrimonio y los entierros en los libros parroquiales correspondientes. Dos estudios de caso recientes que tocan esta problemática en espacios y épocas distintas son el de Mentz (2006) sobre varios pueblos del poniente de Morelos en el siglo XVII y el de Cramaussel (2006), acerca de una parroquia de Chihuahua en el siglo XIX.

Elementos como los anteriores obran en favor de la credibilidad de la información consignada en el padrón de 1768. Sin embargo es necesario evaluar factores adicionales –por ejemplo, el criterio empleado por Díaz para determinar la categoría étnica y el lugar de origen de un individuo, particularmente en el caso de los inmigrantes– antes de emitir un juicio definitivo sobre el alcance y limitaciones informativas de esta fuente. Cabe recordar que las personas eran muy sensibles a cómo se les designaba desde el punto de vista racial. Tanto los indígenas como los mulatos eran víctimas de un estigma de inferioridad social, además de que eran sujetos al pago de impuestos personales (el tributo). En tales casos había una fuerte intención de distorsión consciente sobre su grupo de adscripción, procurando ser incluidos entre los mestizos y españoles.

Otro tanto podía suceder respecto de su lugar de origen, pues para un indio tributario llegado de fuera ser registrado como nacido en un pueblo distinto –incluso como nativo del propio Real– podía traducirse en la evasión de las tareas comunales y las cargas impositivas (civiles y religiosas) que pesaban sobre sus paisanos.⁶ No obstante, insistiremos en que la probabilidad para un vecino del Real de mentir con éxito a Rodrigo Díaz era difícil. El tiempo que este cura había permanecido al frente de la parroquia, sumado a su familiaridad y cercanía con sus feligreses, hace pensar que sus posibilidades de error eran limitadas.

Regresemos al análisis de la información consignada en el padrón. La población adulta con oficio registrada es de 2,694 individuos, de los cuales sólo cuatro son mujeres: dos sirvientas, una cocinera y una “impedida”. Éste es un vacío informativo importante tanto en términos porcentuales –significa

6 Este tipo de prácticas han sido documentadas aún en zonas rurales del sur del virreinato, donde los núcleos de población eran de mucho menores dimensiones que el que aquí nos ocupa y donde, cabría pensar, debió ser más difícil tergiversar información personal como la referida. En su estudio sobre el Valle de Xiquipilas (Chiapas), Mario Ruz refiere cómo los indios de pueblo que se mudaban a las haciendas cercanas aducían ser originarios de ellas –con frecuencia con apoyo del patrón– para evadir el pago del tributo. Los procedentes de pueblos más lejanos, si bien aceptaban ser indios, declaraban haber nacido en pueblos distintos a los de su origen para evadir la contribución obligatoria que pesaba sobre los “indios fuera de poblado”, ya que no aparecían como tales en la matrícula de su pueblo de origen. Borrando sus trazas, señala Ruz, buscaban burlar la memoria escrita y librar a sus descendientes de las cargas fiscales. Debe recordarse que el hijo de tributario e india libre, o de tributario y mujer de casta podía solicitar exención de impuestos comunales (Ruz, 1992:424-429).

que sólo conocemos la ocupación del 44% de la población censada— como por las limitaciones que impone para la reconstrucción de la estructura ocupacional global de Real del Monte, incluyendo por supuesto a los inmigrantes. La mayoría de las mujeres desempeñaba actividades dentro del hogar y contribuían a la economía familiar con su esfuerzo o algún tipo de trabajo remunerado. Es muy factible que, como sucedió en otros centros mineros novohispanos, numerosas mujeres hayan trabajado en la separación y selección del mineral que se extraía a la superficie;⁷ sin embargo, el padrón nada dice al respecto.

En cambio, para la población masculina se especifica la ocupación del 95 por ciento.⁸

Trabajando con la muestra de 2,690 hombres, se registran 115 ocupaciones distintas, las cuales han sido agrupadas en diez actividades principales (Cuadro 3).

Cuadro 3

Cuadro3. Actividades de la población masculina de Real del Monte, 1768		
Actividad	Número	%
Minería	2031	75.50%
Artesanales y manfs.	302	11.23%
Comercio	219	8.14%
Enfermos y sin oficio	36	1.34%
Transporte	33	1.23%
Profesiones liberales	31	1.15%
Servicio doméstico	21	0.78%
Servicio público y gobierno	8	0.30%
Religiosas	5	0.19%
Agrícola-ganaderas	4	0.15%
Total general	2690	100.00%

Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

7 Al respecto véase Mentz, 1993:192.

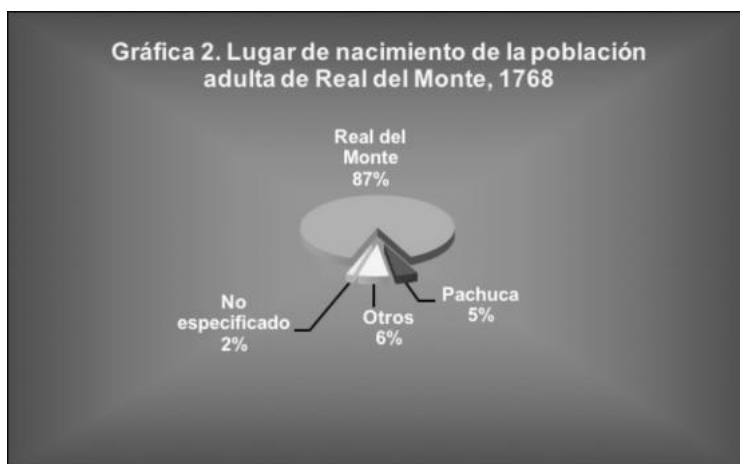
8 No se consigna la ocupación de 135 hombres.

Sin entrar en detalles y sólo con fines comparativos para el momento en que se discutan las ocupaciones de los varones migrantes, baste señalar que siete de cada diez habitantes del Real realizaban actividades relacionadas directamente con la minería; en segundo lugar, estaban las artesanales y manufactureras; y en tercero, las de carácter comercial. Es importante reiterar que la industria extractiva era el motor de la economía local, por lo que de una u otra forma todas las actividades enlistadas estaban conectadas con aquélla.

Los migrantes

De acuerdo con el padrón, el vecindario de Real del Monte estaba compuesto mayoritariamente por gente nacida en el pueblo: 87% de los 6,083 individuos registrados nacieron en el Real; 11% (706 personas) eran originarias de otras poblaciones. No se consigna esta información en 92 casos (2%). Se conoce, pues, el lugar de origen del 98% de los migrantes (Gráfica 2).

Gráfica 2



Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

Como se verá a continuación, los desplazamientos de la mayor parte de estos 706 forasteros, ocurrieron a corta distancia. Esta circunstancia no impide que se les considere migrantes, en tanto que se desplazaron de sus lugares de origen a otro sitio –Real del Monte– donde, además, establecieron su residencia.

Un primer vistazo a los 706 migrantes revela la existencia de un amplio y diverso campo migratorio en cuanto a los puntos de origen y las distancias recorridas. Se consignan 112 localidades distintas pertenecientes a aproximadamente 45 jurisdicciones del virreinato.

Esta lista incluye diversos tipos de asentamientos: grandes ciudades y capitales provinciales como México, Puebla, Guadalajara, Querétaro, Oaxaca y Valladolid; centros mineros como Guanajuato, Zacatecas, Tlalpujahua y Sultepec; y un nutrido grupo de villas, pueblos y haciendas del centro de la Nueva España. También figuran los sitios de origen de 32 migrantes españoles, la mayoría de ellos de Castilla y Asturias.

El Cuadro 4 presenta una selección de doce sitios de procedencia de los migrantes. Los primeros siete son los más importantes en cuanto al número de arribos (65% del total). Los cinco restantes fueron seleccionados con el fin de ilustrar la existencia e intensidad de los contactos con otras zonas mineras de la Nueva España.

**Cuadro 4. Lugares de origen de los migrantes
Real del Monte, 1768**

Lugar de Origen	No. de migrantes	%
Pachuca	286	40.51%
Ciudad de México	66	9.35%
Actopan	37	5.24%
Huasca	25	3.54%
Atotonilco El Grande	15	2.12%
Tulancingo	15	2.12%
Tlaxcala	12	1.70%
...		
Tlalpujahua	7	0.99%
Zimapán	7	0.99%
Guanajuato	6	0.85%
Zacatecas	2	0.28%
Sultepec	1	0.14%

Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

El vecino pueblo minero de Pachuca, a 9 km, fue el punto de origen de 40.5% de todos los individuos nacidos fuera del Real. Este elevado porcentaje puede explicarse no sólo por la cercanía geográfica y la afinidad de sus pobladores con las faenas mineras, sino también por el hecho de que en la década de 1760, la minería en Pachuca padecía un serio estancamiento (Navarrete, en prensa). Llama la atención que la ciudad de México haya sido la segunda fuente de migrantes, pese a estar situada a 100 km de distancia del Real. Cuáles fueron las fuerzas que estimularon este significativo contacto con la capital virreinal están aún por investigarse. Es interesante notar que, a diferencia de otros grupos de migrantes, las labores mineras no fueron el principal motor de atracción para los nativos de la ciudad de México –al menos no en la década de 1760–, toda vez que sólo una cuarta parte de ellos (11 de 41) se empleó directamente en las minas, siendo más demandadas las labores artesanales (panadero, zapatero y sastre, entre otras).

Cuatro poblados rurales y agrícolas cercanos al Real (Actopan, Huasca, Atotonilco y Tulancingo) contribuyeron conjuntamente con el 13% de migrantes. Estos pueblos, junto con Tlaxcala, tenían una añeja e intensa relación comercial con la sierra de Pachuca.⁹ Hubo quienes provinieron de sitios muy distantes, por ejemplo dos mulatos de Guadalajara y dos individuos de Zacatecas –una de ellas mujer–, quienes viajaron más de 500 kilómetros. Dentro de este amplio horizonte geográfico, llama la atención la escasa presencia de migrantes de otras zonas mineras. En los estudios de la minería colonial se insiste en la gran movilidad que caracterizó a los trabajadores mineros, quienes se trasladaban con libertad de un real de minas a otro, especialmente en tiempos de bonanza (Brading, 1975). Los datos sobre Real del Monte en 1768 invitan a repensar este supuesto y tener presentes las diferencias espaciales y temporales del fenómeno migratorio.

Otra característica importante del campo migratorio que se analiza, se hace patente si se agrupan los lugares de origen de los migrantes en seis zonas concéntricas alrededor de Real del Monte.

9 Para los primeros siglos de la colonia, véase Cubillo (1992). Sobre el siglo XVIII, Navarrete (en prensa, cap. 1).

Cuadro 5. Campo migratorio del real del monte

Zona de procedencia	Rangos de distancia (km)	% de arribos
1	5-20	49.6
2	>20<50	11.5
3	>50 <80	5.0
4	>80 <110	15
5	>110	11.5
6	España	4.8
-	No especificado	2.6

Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

Del Cuadro 5, resulta clara la alta proporción de los movimientos de corta distancia: 61% de los migrantes procedían de puntos situados dentro de un radio de 50 km y la mitad de ellos se desplazaron sólo 20 kilómetros, o menos. Este patrón se asemeja al de Guanajuato a fines del XVIII, donde Brading encontró que 77% de los hombres adultos no indígenas eran originarios de la ciudad, de las minas y poblaciones cercanas. En contraste, Parral, en el norte del país, tenía un campo de migración más amplio y menos del 50% de los pobladores provenían de la región local (Brading, 1975:334).¹⁰ Los relativos altos porcentajes de las zonas 4 (15%) y 5 (11.5%) requieren aclaración. La zona 4 tiene como componente principal a los oriundos de la ciudad de México (aproximadamente dos de cada tres de los migrantes de este grupo); sin ellos el porcentaje de la zona bajaría a sólo 2.15%. En cuanto a los arribos procedentes de la zona 5, es decir,

¹⁰ Sobre Parral véanse Robinson (1993:235) y McCaa (1990:219-221).

de poblaciones ubicadas a más de 110 kilómetros de distancia, debe notarse que esta zona supera ampliamente el rango de 30 kilómetros de las zonas 2, 3 y 4, con lo que se agrupó aquí a un número considerable de migrantes procedentes de diversos orígenes.

Antes de pasar a examinar las ocupaciones de los migrantes, conviene referirse brevemente a su composición étnica y de género. En cuanto a lo primero, se trató de un grupo pluriétnico integrado por los grupos principales que componían a la sociedad novohispana: españoles, mestizos, indios y población de ascendencia negra. Éste es un aspecto que amerita un análisis más detallado del que aquí se presenta. De momento, baste señalar que como sucedió en otras regiones del país, los españoles fueron el grupo más móvil (42%), seguido de los mestizos (22%), los indios (18%) y los negroides (13%).¹¹ A este respecto, no está por demás recordar la ya referida práctica en la que el cambio de lugar de residencia se asociaba con el de adscripción étnica, especialmente entre los indios, quienes de esa forma escapaban a sus obligaciones tributarias y otros deberes comunitarios. Sería importante indagar si entre los “españoles” registrados en el padrón de 1768 hubo casos de esta naturaleza.

En relación con la composición de género, si bien entre los migrantes llegados a Real del Monte los hombres eran mayoría (58%), el porcentaje de mujeres es muy importante (42%). Más aún, encontramos un patrón similar entre ambos grupos en relación con los principales sitios de procedencia. El Cuadro 6 muestra una selección para cada grupo de las siete poblaciones con mayor número de arribos. Con excepción de Querétaro en los hombres, y de Tlaxcala para las mujeres, los otros seis lugares se repiten para ambos sexos. Esta correspondencia hace pensar en la existencia de matrimonios y familias que se movieron conjuntamente. Se trata de un tema importante que deberá examinarse con detenimiento en futuras investigaciones y recurriendo a fuentes de información adicionales.

Un análisis exploratorio de los hogares de diez mujeres originarias de Pachuca arroja cuatro casos en los que el hombre era también nativo de esa población.

11 Completan la lista 33 castizos (4%) del total y 7 individuos cuya adscripción étnica no se consigna en el padrón.

Cuadro 6. Composición por sexo de los migrantes, Real del Monte

1768

Sexo	Número	Orígenes principales (% del total de cada grupo)
Hombres	408 (58%)	Pachuca- 33.6%
		Cd. de México- 10.3%
		Actopan-4.9%
		Tulancingo-2.2%
		Huasca-1.9 %
		Atotonilco El Grande-1.9%
Mujeres	298 (42%)	Querétaro-1.9%
		Pachuca- 50%
		Cd. de México- 8%
		Actopan- 5.7%
		Huasca- 5.7%
		Atotonilco El Grande-2.3%
		Tulancingo- 2. %
		Tlaxcala – 1.7%

Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

Los patrones de ocupación

El padrón consigna la ocupación de 397 hombres migrantes (97% del total de este grupo). En cambio, como ya se dijo, es de lamentar que no aparezcan las ocupaciones de las mujeres. Trabajando con esta muestra, no sorprende encontrar que, al igual que sus pares nacidos en el Real, la mayoría de los varones migrantes se emplearon en tareas directamente relacionadas con la minería. El Cuadro 7 agrupa por ramos de actividad las 62 ocupaciones distintas consignadas para este grupo.

Cuadro 7. Actividades de la población migrante masculina		
Real del Monte, 1768		
Actividad	Número	%
Minería	261	65.7
Artesanales y manufacturas	64	16.0
Comercio	34	8.6
Profesiones liberales	13	3.3
Servicio doméstico	11	2.8
Transporte	7	1.8
Enfermos y sin oficio	2	0.5
Servicio público y gobierno	3	0.8
Religiosas	2	0.5
Agrícola-ganaderas	0	0.0
Total	397	100

Fuente: AHAM, fondo Episcopal, sección Secretaría Arzobispal, caja “Padrón de la feligresía de este real y minas del Monte en donde se expresan las personas, nombres, patrias, estados calidades, ejercicio y comunión”.

Entre los individuos dedicados a la minería, la mayor parte se ocupaba en el tumbé y extracción del mineral como barreteros (29%), peones (22.6%) y faeneros (19.5%). Le seguían en orden de importancia los malacateros (5.8%, encargados del manejo de las máquinas de desagüe en los tiros de las minas) y los genéricamente denominados operarios (4.2%). Además de otros trabajadores manuales no calificados, como los atecas o aguadores y los faeneros, en esta rama se consignan algunos empleados de las negociaciones mineras, entre otros, dos rayadores y tres administradores de mina.

En cuanto a las actividades artesanales y manufactureras, destacan los oficios relacionados con la confección y reparación de calzado y ropa, es decir zapateros (18) y sastres (3). La panadería fue muy socorrida entre los migrantes, registrándose 16 panaderos. Les seguían en orden descendente los cigarreros (7), los barberos (5) y los herreros (4). Algunos de estos últimos, muy posiblemente, eran encargados del mantenimiento de las herramientas de trabajo de las minas, por lo que también podrían haberse incluido en el grupo de las actividades mineras. Por último, había también carpinteros (2), plateros (2), dulceros (2) y un albañil. Conviene destacar que si bien las actividades manufactureras y artesanales daban cabida a individuos de todos los grupos raciales, existieron importantes diferencias de un oficio a otro que a futuro deberán analizarse con detalle. Así, mientras la panadería aparece como una ocupación particularmente atractiva para los indios (11 de los 16 panaderos eran de esta etnia), entre los 21 zapateros y sastres consignados no se registró ningún indígena.

En relación con el sector mercantil, entre los 34 migrantes agrupados en este rubro se incluyeron 16 cajeros, quienes tenían a su cargo tiendas o negocios comerciales de cierta consideración, dentro de los estándares de una parroquia de seis mil habitantes como Real del Monte. También aparecen siete individuos registrados como “del comercio” o “mercader”. Haciendo un cruce entre etnia y ocupación, se observa que 30 de los 34 individuos agrupados en el rubro de comerciantes fueron registrados por el autor del censo como españoles.¹² Este hecho, aunado al trato de “don” que aparece junto al nombre de 23 de ellos, hace

12 Las excepciones fueron un mestizo dedicado a la venta de pulque y tres indios que comerciaban leña. Estos personajes podrían incluirse en otro ramo en nuestro cuadro o bien en una subcategoría dentro del comercio.

pensar que pertenecían a la élite local.¹³ Esto nos habla, por un lado, del gran peso de las actividades mercantiles en la vida económica y social de centros mineros como el que nos ocupa; por otro, nos refiere a la profunda desigualdad que existió entre la población migrante, reflejo en última instancia del orden social colonial, donde sólo un puñado encontró acomodo en la cúspide de la pirámide social, generalmente con base en relaciones de parentesco y redes de poder preexistentes. La mayoría de los migrantes pasó a formar parte de la extensa base trabajadora de aquel centro urbano-minero, con pocos visos de lo que pudiera calificarse como un movimiento social ascendente. Es sintomático que ninguno de los 76 migrantes que se ocuparon como barreteros –el oficio más calificado y bien pagado en el interior de las minas– mereció el trato de “don” en el padrón, ni siquiera los 24 españoles incluidos en este grupo.

Antes de concluir, conviene aproximarse a un aspecto relevante de la estructura de las sociedades mineras coloniales asociado al tema de la migración que, sin embargo, se ha tratado poco en la historiografía especializada: el sitio de residencia de los forasteros. Debido a lo accidentado del terreno, la población de Real del Monte se distribuía en forma irregular en las cuatro calles principales, dos plazas, 23 barrios y algunos caseríos consignados en el padrón. La falta de un plano topográfico del pueblo en aquella época impide de momento determinar con precisión la distribución espacial de la población.

13 Un vistazo al perfil de los 33 españoles peninsulares residentes en el Real confirma la fuerte asociación que había entre etnia y ocupación en la cúspide social de aquel centro minero. La mayoría (16) se dedicaba a actividades comerciales: ocho de ellos eran cajeros y siete aparecen como “mercader y del comercio”. Otros dos personajes eran administradores de mina. Todos ellos recibieron el trato de “Don”. Entre los miembros de esta pequeña comunidad hubo quienes no lograban obtener trabajos atractivos. Uno declaró ser comerciante en pequeño o “tratante”, debiendo competir con muchos mestizos e indios que también se dedicaban a pequeñas transacciones comerciales. Otro era rayador, y había también un oficial de botica. Saltan a la vista ocho individuos más procedentes de varios puntos de España (entre otros: Asturias, Toledo, Vizcaya y Málaga) que declararon ser “velador de mina”. Era claramente un grupo que no había tenido éxito en el plano financiero. Bajando más en la escala ocupacional, se consigna un par de trabajadores manuales de mina, uno de ellos barretero y otro operario. En mi captura del padrón aparecen dos peones originarios de España, ambos con el trato de “don”, información que requiere confirmarse en el manuscrito original.

Podemos inferir la ubicación de algunos puntos a partir de documentos de épocas posteriores e incluso situar en el mapa un número reducido de sitios que aún son reconocibles al caminar hoy día por el pueblo, pero estas traspolaciones deben hacerse con suma cautela.

Un examen preliminar de la distribución espacial de los migrantes indica que en 1768, los forasteros moraban a lo largo y ancho de aquel real de minas.¹⁴ El patrón de residencia era verdaderamente disperso. El mayor número de inmigrantes vivía en el barrio de La Palma, pero aún entonces sólo representaban 13% del universo de 706 individuos que integran la muestra. Le seguían, en orden decreciente, los barrios de Santa Teresa (7%), San Vicente (5%) y del Calvario (5%). El 70% restante vivía en varios sitios más, en porcentajes que oscilaban entre el 4% y menos del 1% del total de migrantes. En todos los casos, compartían el espacio cotidiano –la casa, la plaza, la calle– con vecinos nacidos en el Real.

Un ejercicio interesante a realizar sería, por ejemplo, cruzar la información sobre la distribución espacial de los inmigrantes con las variables de etnia y ocupación, lo cual nos permitiría entender mejor la estructura y relaciones sociales del pueblo. ¿Era en realidad, como se afirma con frecuencia sobre los centros mineros novohispanos, un sitio donde las relaciones de etnia y posición social se relajaban respecto del patrón observado en el campo? Los datos disponibles apuntan en esa dirección; sin embargo, se requiere un análisis minucioso de los mismos antes de formular afirmaciones concluyentes.

Tomemos al barrio de La Palma –con gran probabilidad adyacente a la mina del mismo nombre– como una ventana para asomarnos a este tema. Los datos consignados en el padrón muestran que tres de cada diez vecinos eran forasteros. Se trataba de un vecindario multirracial en el que convivían españoles, mestizos, indios e individuos de ascendencia negra. Entre el grupo de inmigrantes llama la atención que prácticamente el 80% fueran de ascendencia negra (58 mulatos, 11 negros y 2 moriscos).¹⁵ Esto puede estar relacionado con el hecho de que el dueño de la mina La Palma, Pedro Romero de Terreros, utilizó por varios años esclavos

14 En su estudio sobre Zacatecas, Bakewell (1976:85-86) encontró que, por el contrario, la población migrante, en especial la indígena, tendía a concentrarse en barrios específicos de acuerdo con sus sitios de procedencia.

15 Diez más fueron catalogados como indios, cinco eran españoles, tres mestizos y un castizo.

negros como trabajadores de la mina, por cierto una práctica poco común en la minería novohispana. El padrón de 1768 no permite especificar el estatus legal de la población de ascendencia negra, pero es factible pensar que la mayoría de los mulatos inmigrantes eran libres.¹⁶

Las distancias raciales en La Palma parecían desdibujarse no sólo por el espacio físico compartido, sino por tratarse de un barrio esencialmente de trabajadores mineros, donde ocho de cada diez hombres adultos (nativos y forasteros) laboraban directamente en la mina. Cada grupo racial estaba representado en las dos ocupaciones más numerosas de barreteros y peones. Sabemos, sin embargo, que hubo una importante gradación interna entre los trabajadores de acuerdo con su especialización y paga. Como sucedió en los centros urbanos coloniales, la posición del individuo dentro de la jerarquía social no dependía sólo del origen étnico sino de la conjugación de varios factores más, como el prestigio, el honor, elementos de naturaleza económica y hasta los movimientos territoriales de población.¹⁷

El propio padrón muestra que en La Palma la desigualdad social se hacía patente de diversas formas: de los 319 vecinos del barrio, sólo ocho se hicieron acreedores al trato de “don” y dos de “doña”, todos “españoles”. Cuatro de los miembros de este grupo eran inmigrantes, entre ellos un individuo llamado Francisco Diestro, administrador de la mina.¹⁸ Los restantes 86 formaban parte de la comunidad trabajadora y de bajo lustre social que predominaba ampliamente en aquel barrio y en Real del Monte en su conjunto.

16 Es interesante notar que varios de ellos procedían de distintas poblaciones del Bajío y el Occidente (Querétaro, Celaya, Salvatierra, San Luis de la Paz, Guanajuato y Guadalajara, entre otras). Quizá las importantes inversiones y relaciones comerciales de Pedro Romero de Terreros en esa parte del país estén relacionadas con este hecho.

17 Brígida von Mentz (2003) hace una reflexión sintética y sugerente sobre los factores que han favorecido la movilidad social de sectores medios en el contexto novohispano y del México independiente. Incorpora en su discusión elementos coyunturales como la guerra, así como los intereses comerciales y los movimientos migratorios, variables todas ellas de gran relevancia en el desarrollo de las sociedades mineras.

18 Los otros tres se registran como “veladores de mina”.

Consideraciones finales

¿Qué reflexiones y cuestionamientos derivan del análisis del origen, composición y condición de la población migrante de Real del Monte presentado en las páginas anteriores?

En concordancia con el saber tradicional de la historiografía minera, este pueblo minero exhibió un campo migratorio muy diverso en cuanto a los puntos de origen de los migrantes, pero reducido y concentrado cuando atendemos a la frecuencia de los arribos. Esto pese a que la minería local se encontraba en uno de sus mejores momentos de todo el siglo. Más aún, este campo migratorio, que podemos considerar de índole urbano-industrial, fue similar al de la cercana parroquia rural y agrícola de Tulancingo, estudiada en otro trabajo (Navarrete, 2001). Esto sugiere que los estudiosos de la historia de la minería y la demografía colonial deben dejar atrás los modelos simplificadores sobre el comportamiento de los centros mineros –vistos como activadores permanentes de movimientos de población intensos y a larga distancia– y llevar a cabo investigaciones empíricas meticulosas que reconstruyan los rasgos específicos en momentos también específicos del desarrollo de las zonas mineras.

Por otro lado, no debe perderse de vista que el padrón de 1768 utilizado en este estudio, retrata sólo un instante de los dos siglos que para entonces habían transcurrido desde el inicio de las explotaciones mineras en la sierra de Pachuca. Con seguridad, en la segunda mitad del siglo XVI, el campo migratorio de Real del Monte fue distinto al observado en este trabajo y muy cercano al planteado en las visiones tradicionales sobre los centros mineros. Digo esto, entre otras razones, porque en el siglo XVI era un sitio de poblamiento nuevo ligado a una actividad económica sin precedentes en la zona (la extracción de plata a gran escala) que demandaba abundante mano de obra que los pueblos indios de los alrededores no podían satisfacer.¹⁹ En cambio, para la segunda mitad del siglo XVIII y luego de 200 años de actividad ininterrumpida (aunque no exenta de altibajos), Real del Monte se había consolidado como un núcleo de población permanente y con una amplia reserva de trabajadores calificados capaz de cubrir el grueso de la demanda

19 Comportamientos similares y cercanos al modelo tradicional que se discute debieron exhibir centros mineros jóvenes del siglo XVIII como Bolaños y otros del norte del país.

de mano de obra requerida por la industria minera local. La llegada constante de trabajadores procedentes de los reales de minas circunvecinos, particularmente de Pachuca, fue otra importante inyección de fuerza de trabajo. Esta circunstancia ayuda a explicar por qué los habitantes nacidos fuera de aquel distrito minero fuesen una minoría. A riesgo de ser reiterativo, debe insistirse en la importancia de la variable tiempo en estudios de este tipo, así como en la necesidad de evitar caer en generalizaciones apresuradas sobre las características demográficas de los centros mineros novohispanos.

En cuanto a la inserción de la población migrante en la sociedad local, con excepción de un diminuto sector de españoles americanos y nacidos en España que labraron su fortuna personal en la minería y el comercio local, el padrón de 1768 no arroja información que permita considerar a la movilidad social ascendente como un factor atrayente de fuertes contingentes de inmigrantes. Es más factible pensar, como se ha hecho hasta ahora, que las relativamente mayores percepciones que recibían los trabajadores de las minas respecto de sus pares en las haciendas agrícolas, pudo atraer a cierto número de campesinos. Otros más llegarían para evadir los servicios y pagos comunitarios. Un tercer grupo estaría representado por individuos procedentes de otras ciudades del virreinato ya entrenados en ocupaciones y oficios urbanos, quienes encontraron acomodo en las actividades que atendían las múltiples necesidades de vestido, comida y servicios de la élite local y los trabajadores mineros.

Quedan muchas preguntas por responder y aspectos adicionales a investigar. Junto con las ocupaciones a las que se dedicaron –y con ello los limitados rangos de movilidad social que un centro minero les ofrecía– habrá que profundizar en el estudio de los espacios físicos y sociales de convivencia abiertos para la población migrante. Este es un tema que, como se mostró en este trabajo, puede ser abordado con el padrón de 1768, pero que se beneficiará de la utilización de fuentes documentales adicionales. Una indagación de tal tipo permitirá poner a prueba la idea sobre la mayor receptividad de los pueblos mineros respecto de las poblaciones rurales coloniales. ¿Qué tipo de relaciones se dieron entre los nativos del pueblo y los forasteros?, ¿qué tan frecuentes fueron los matrimonios “exógamos” para los realmontenses y entre qué grupos raciales?... Son algunas de las preguntas que deberán abordarse en futuras investigaciones.

Bibliografía

- BRADING, David. 1975. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAKEWELL, Peter. 1976. *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas, 1546-1700*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CARMAGNANI, Marcelo. 1972. "Demografía y sociedad: la estructura social de los centros mineros del norte de México, 1660-1720", *Historia mexicana*, XXI, 3:419-459.
- CRAMAUSSEL, Chantal. 2006. "Tendencias demográficas y nueva distribución espacial. El curato de Santa María de las Cuevas-San Lorenzo (Chihuahua), 1753-1887"; en: América Molina y David Navarrete, (coords.):235-260.
- CUBILLO, Gilda. 1992. *Los dominios de la plata: el precio del auge, el peso del poder. Empresarios y trabajadores en las minas de Pachuca y Zimapán, 1552-1620*, México, INAH.
- HAUSBERGER, Bernd. 1997. *La Nueva España y sus metales preciosos*, Berlín, Vervuert Iberoamericana.
- LADD, Doris. 1988. *The making of a strike. Mexican workers struggles in Real del Monte, 1766-1775*, University of Nebraska Press.
- MCCAA, Robert. 1990. "Marriage, migration, and settling down: Parral (Nueva Vizcaya) 1770-1788"; en David Robinson (ed.), *Migration in colonial Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press:212-237.
- MENTZ, Brígida. 1999. *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España. Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*. México, CIESAS-Porrúa.
- _____. 2003. "Introducción"; en Brígida von Mentz, *Movilidad social de sectores medios en México. Una retrospectiva histórica (siglos XVII al XX)*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa:7-47.
- _____. 2006. "La elaboración de las matrículas poblacionales y el contexto social. Análisis de dos tradiciones estatales y de la relación entre registradores y registrados en la región de Cuernavaca, 1540-1671"; en: América Molina y David Navarrete (coords.):29-66.

- MOLINA, América, y David NAVARRETE GÓMEZ, coords. 2006. *Problemas demográficos vistos desde la historia: Análisis de fuentes, comportamiento demográfico y migración en México, siglos XVII-XIX*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS.
- NAVARRETE GÓMEZ, David. En prensa. *Propietarios y trabajadores en el distrito de minas de Pachuca, 1750-1810*, Sociedad Geológica Mexicana.
- _____. 2001. “Migración e integración regional en el centro de México: el valle de Tulancingo en el siglo XVIII”. Ponencia presentada en el VIII Congreso Internacional de Historia Regional, Ciudad Juárez (Chihuahua), octubre.
- _____. 2004. “Población y estructura ocupacional minera: Real del Monte en 1768”. Ponencia presentada en el II Congreso de Historia Económica de México, ciudad de México, octubre.
- _____. 2006. “Economía y migración minera en el centro de México: Real del Monte en la segunda mitad del siglo XVIII”; en: América Molina y David Navarrete (coords.):261-287.
- ROBINSON, David. 1993. “Patrones de población: Parral a fines del siglo XVIII”; en: Elsa Malvido y Miguel Ángel Cuenya, *Demografía histórica de México, siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora-UAM:179-216.
- RUZ, Mario H. 1992. “Desfiguro de naturaleza. Los nobles de Ocozocautla y los laboríos del valle de Xuiquipilas en 1741”; en: *Anales de Antropología*, UNAM:397-426.
- SWANN, Michael. 1990. “Migration, mobility and the mining towns of colonial northern Mexico”; en: David Robinson (ed.), *Migration in colonial Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press:143-181.
- _____. 1982. *Tierra adentro: settlement and society in colonial Durango*, Westview, Boulder, Colorado.
- WEST, Robert. 2002. *La comunidad minera en el norte de la Nueva España: El distrito minero de Parral*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua.

SEGUNDA PARTE

4

Primeras aproximaciones al cacicazgo de don Pedro Moctezuma

*Verenice Cipatli Ramírez Calva**

Luego de su segundo viaje a España, don Pedro Moctezuma –hijo de Moctezuma Xocoyotl– obtuvo una cédula real con la que se reconoció la posesión hereditaria de su cacicazgo conformado por 21 estancias, localizadas en la jurisdicción de Tula –en el actual estado de Hidalgo–, con los tributos y servicios de sus indios labradores y macehuales.¹ Tres décadas después, a esta merced se sumó otra con que se concedió a don Pedro una renta perpetua de 3000 pesos de oro de minas por vía de vínculo; hacia 1569, hábilmente don Pedro instituyó un mayorazgo al cual vinculó la renta y las casas que poseía en el barrio de San Sebastián Atzacualco de la ciudad de México.²

* Profesora-investigadora, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

1 “Incitativa a favor de don Pedro”, 1540, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 2r.

2 “Merced de tres mil pesos a don Pedro”, El Escorial, España, 23 marzo 1567, AGN, Tierras, v. 2627, exp. 1, fs. 769r-770r; “Mayorazgo de Moctezuma”, México, 26 marzo 1569, AGN, Tierras, v. 2627, exp. 1, fs. 818r-826r.

El “cacicazgo”³ reconocido por el rey a don Pedro era un amplio territorio de la otrora fértil jurisdicción de Tula, que comprendía extensiones considerables a lo largo de la ribera del río Tula y sus afluentes, el Tlautla y el Rosas, en las inmediaciones del pueblo de Tula y hacia el norte y sur. Para la población local, esa zona resultaba altamente estratégica en términos económicos, ya que era justo uno de los pocos espacios donde los cultivos se lograban con éxito, sobre todo gracias a la presencia de sistemas de riego que datan del periodo precortesiano (Paso y Troncoso, 1905:I, 18, 21, 143, 166, 218, 219, 223, 226, 209, 21; Paso y Troncoso, 1979 (1890):14, 17; Ramírez Calva, 2005:32-35, 42-51). Mas el cacicazgo no únicamente comprendía los terrenos cultivables, sino incluía los sitios donde se asentaban las casas e iglesias de los indios. Se trataba de un vasto y continuo territorio que abarcaba la zona donde estaba asentada la antigua ciudad de Tula, incluso su nuevo asentamiento producto de la congregación.⁴ Don Pedro era dueño y señor de casi todo el territorio perteneciente al pueblo cabecera de Tula y algunos pueblos aledaños, así que no resultó nada raro que un grupo de principales de Tula hicieran uso de los medios legales y extralegales a su alcance para combatir y resistir tenazmente las pretensiones señoriales de don Pedro (*Mapa 1*).

De poco valieron las decenas de probanzas redactadas o los juicios ganados, ya que lograr la posesión de facto de aquel extenso territorio, tanto para el propio don Pedro como para sus descendientes, fue complejo, además de que requirió de entablar prolongados y costosos litigios con los principales de Tula, que negaron sistemáticamente las pretensiones de aquéllos, ya sea por medios legales o actuando a través de vías ilegales, como la invasión de tierras.

3 En 1538, por cédula de Carlos V se prohibió el uso del término “señor” para hacer referencia a los antiguos *tlatoque*, *teteuctin* o *pipiltin*; en vez de eso se estipuló que en adelante fueran llamados caciques o únicamente principales. Leyes posteriores reconocieron el derecho de los caciques a heredar cacicazgos pertenecientes a sus antepasados, con sus indios solariegos, quedando la jurisdicción suprema, civil y criminal reservada a la Corona (*Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, 1973 (1791): Lib. VI, Tit. VII, Ley I, Ley II, Ley V, Ley IX, Ley XIII).

4 El pueblo fue congregado en 1558, tiempo en que se ordenó la reubicación de la ciudad hacia su asentamiento actual (“Mandamiento del virrey don Luis de Velasco”, México, 23 julio 1558, AGI, Justicia, 207, f. 67r).

De manera que, aproximadamente desde 1538, hasta la muerte de don Pedro en 1570, él y su madre litigaron con los principales de Tula los derechos de propiedad de esas tierras, y aún dos años después de que falleció, su hijo don Martín continuó exigiendo la restitución de su patrimonio.

Los argumentos que ambas partes esgrimían para demostrar la posesión eran contradictorios entre sí. Por un lado, los principales alegaban que parte de las tierras supuestamente usurpadas, les pertenecían desde los primeros años de la década de 1520, a consecuencia de la reestructuración que efectuó Cortés en la organización político-territorial del señorío de Tula, de manera que algunas tierras que habían sido de otros señoríos y señores fueron asignadas al pueblo cabecera de Tula. El problema fue que algunas de ellas, decían los principales, estaban destinadas al mantenimiento del *tlatoani* en turno, por ello las pudo gozar don Pedro en la década de 1530, porque fue el último gobernador de Tula de linaje noble prehispánico. Por su parte, don Pedro explicó como una unidad inseparable la historia de su linaje, la de los sucesivos gobernantes de Tula y la posesión e innegables derechos sobre la tierra (Ramírez Calva, 2005; Ramírez Calva, 2006).

Mapa 1. Cacicazgo de don Pedro Moctezuma, siglo XVI

Mapa 13. Cacicazgo de don Pedro Moctezuma¹



INEGI: Cartas Topográficas: Tula F14C88; Mixquiahuala F14C89; Tepexi E14A18; Zumpango E14A19.

Escala: 1:50 000

_____ Curvas de Nivel

Rios

- - - Posible curso de los ríos

- Localización de los sitios

1 Fuente: AGN. Vínculos y Mayorazgos. 1772, vol. 251, 3er. cuaderno, exp. 1, f. 159-173 y mapa núm. 4118, "Tepeji, Asconilco y Astalauia, Hgo. 1765", 978/12234; AGN. Civil, vol. 1031, f. 224.

Si atendemos a los dichos de ambas partes, es probable que la supuesta invasión a una parte de las tierras haya sido muy anterior, seguramente desde la década de 1520, a raíz de los cambios que implementó Cortés en la organización político-territorial del señorío. Por esto, es que en la súplica que el fiscal Maldonado mandó al virrey, para que se abogara a favor de los principales de Tula, se argumentó que la administración de las tierras del pueblo ya había cambiado a raíz de la conquista:

[...] el marqués del Valle hizo cierta permutación o trueque con otros pueblos comarcanos dándoles tierras del dicho pueblo de Tula por las que es este pleito, las cuales adjudicó al dicho pueblo de Tula e por virtud del dicho título las han tenido e poseído como se probará [...].⁵

Por tal razón tenían que respetarse las disposiciones tomadas por Cortés en 1522. Pero el argumento más poderoso se fundaba en el conocido hecho de que de los frutos de esas tierras –refiriéndose a las 21 estancias en litigio– los indios del pueblo pagaban sus tributos, y de quitárselas tendrían que pasar a ser no únicamente tributarios de don Pedro sino sus renteros, lo que no resultaba muy conveniente para el erario real, porque se perdería dinero y tampoco era adecuado para la política de la Corona permitir que un noble indígena se convirtiera en señor de vasallos cuando aún se discutía la forma de gobierno de los territorios recién conquistados.

Por otro lado, no hay certeza de que antes de la década de 1560, don Pedro hubiese gozado de esas tierras en términos patrimoniales, y después tampoco disfrutó de la totalidad de ellas, salvo cuando fue gobernador de Tula. Así lo confirmó el fiscal Maldonado en 1560, cuando la Audiencia dio la ejecutoria a favor de don Pedro. Aunado a lo anterior, el mismo don Pedro declaró en su testamento, en 1570, que a pesar de que el rey le había reconocido la propiedad patrimonial sobre 21 estancias, junto con los terrazgueros que las habitaban, en realidad tan sólo había gozado de los tributos de los macehuales de seis de ellas, pues las otras 15 las tenían invadidas los principales de Tula desde tiempos de su

⁵ “Suplica del señor Maldonado, Fiscal”, México, 26 diciembre 1560, AGN, Tierras, v. 2346, exp. 1, f. 694r.

viaje a España.⁶ A partir de la cédula real de 1540, debieron habersele restituido todas sus tierras a don Pedro, mas únicamente logró recuperar seis estancias. Legalmente las tierras eran de don Pedro, pues distintos autos, mandamientos y cédulas así lo especificaban; no obstante, en la realidad, en el periodo comprendido entre 1520 –o tal vez 1538– y 1570, un grupo de principales originarios de Tula y el gobernador en turno, se apoderaron de las estancias, repartiéndoselas entre sí; mientras que sus frutos sirvieron para el pago de tributos a la Corona.

Esos años constituyeron un periodo de gran tensión social en la jurisdicción de Tula. Don Pedro alegaba a la Corona los méritos de su padre, reclamaba una compensación por la cesión del trono de México, pretendiendo vivir con los privilegios y exenciones de la nobleza, como poseer grandes extensiones de territorio, tener indios a su servicio que le cultivaran sus campos y que atendieran las necesidades de su casa. En el otro extremo estaban los principales de Tula, aquellos nobles de menor rango que junto con sus descendientes sobrevivieron a la conquista, quedándose a cargo del gobierno del reducido y cercenado señorío, entonces convertido en pueblo cabecera; ellos quedaron con la responsabilidad auestas de afrontar el proceso de transición socioeconómica y política. Aquél fue un grupo que claramente se convirtió en opositor de don Pedro y sus intensiones; era obvio que no iba a permitir que se adueñara de gran parte del territorio de la jurisdicción, dejando a los indios y a sus propias personas en posición de renteros o aceptar que tuviesen que pagarle tributo. Y, tal vez, las únicas vías de resistencia que vislumbraron fue, primero, la amenaza de abandono del pueblo, seguida de un inconcluso intento de rebelión, secundada por la permanente invasión de tierras.

El objetivo de este texto se encamina a analizar tal proceso de lucha por la tierra y el disfrute de los tributos, ante el cual las autoridades novohispanas únicamente se limitaron a emitir medidas de restitución de alcance limitado, en un débil intento por minimizar lo delicado de la situación. Se pretende acercarse al modo en que los principales de Tula administraron las estancias, que don Pedro y sus hijos litigaron durante el periodo comprendido entre 1538 y 1572. Las medidas tomadas durante ese último año cerraron un ciclo de prolongados litigios, aunque no acabaron del todo con ellos.

6 “Testamento de don Pedro Moctezuma”, México, 8 septiembre 1570, AGN, Tierras, v. 2627, exp. 1, fs. 725r-733r.

Las determinaciones del Consejo de Indias de 1572, pusieron punto final a las dudas que se cernían acerca de la propiedad de las tierras, dejando claro que sus dueños eran don Pedro y sus herederos, mas no con esto se terminaron las invasiones y despojos.

La naturaleza de las tierras

En 1528, don Pedro viajó con Cortés a España para besar las manos del rey en reconocimiento de vasallaje (López de Meneses, 1954:80-83; López de Gómara, 1997:272; Chimalpáhin Cuahutlehuānītzin, 1998, II:183; Martínez, 2003:496). Once años después cruzó por segunda ocasión el Atlántico y al año siguiente de su arribo, su madre, doña María Miahuasuchitl, le escribió una carta informándole que los principales de Tula habían invadido “sus tierras”; entonces su hijo tomó cartas en el asunto y se entrevistó con el rey, obteniendo de esa manera una cédula fechada el 7 de septiembre de 1540. En ese documento el monarca ordenó a la audiencia de México la restitución de 21 estancias localizadas en la jurisdicción de Tula, pues don Pedro argumentaba que desde tiempos de la “gentilidad” habían sido de su linaje.⁷

El cacicazgo que le fue reconocido a don Pedro en el siglo xvi estaba conformado por 21 estancias que habían beneficiado sus antepasados. En términos de la tenencia de la tierra en tiempos precortesianos, posiblemente algunas de esas tierras correspondían a las que algunas fuentes llaman *tlatocamilli*, otras *pillalli* y unas más fueron adquiridas por compra. Una detallada descripción de la naturaleza de las posesiones en pugna proviene de una queja hecha en 1543 por don Pedro y su madre a la audiencia de México, alegando lo dilatado del fallo final del litigio que, a tres años de haber iniciado, aún no se había concluido nada.

7 De las 21 estancias sólo se mencionan 20: Caab, Yxtla, Tomatlantilapan, Tulpan o Tolpan, Tepetlapan, Tlatilco, Cuayahualco, Techichilco, Teapa, Tepeitique, Tezoquipan, Xiaicuque o Xicuco, Tultengo o Toltengo, Tezontepetongo, Yztaquezacuala, Milpan, Acoculco, Ylucan, Tlazongo, Tapa (“Demanda interpuesta por don Pedro Moctezuma”, Tula, 22 marzo 1557, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 52r-52v). Ha sido posible localizar en un mapa actual las estancias que pertenecieron a don Pedro Moctezuma, mas ignoro a cuál de ellas corresponda la que llamó como Caab, pues no vuelve a aparecer en ninguna otra queja o interrogatorio posterior.

De acuerdo con los argumentos de doña María, las 21 estancias eran tierras “patrimoniales”,⁸ no obstante, todas llegaron a sus manos por motivos distintos (Ramírez Calva, 2005:68-137; Ramírez Calva, 2006).

Diez estancias las había poseído su linaje desde tiempos de Acamapichtli de Tenochtitlan. En el siglo xiv el *tlatoani* de Tula, un hombre llamado Susumatetle, envió a Tenochtitlan una embajada solicitando a Acamapichtli entablar alianzas políticas, mismas que fueron selladas con el matrimonio entre los hijos de ambos. Además de dar en matrimonio a su hijo, Acamapichtli dio al señorío diez estancias. Cuando murió Susumatetle correspondió a su yerno, Cuitlactle, gobernar el señorío, por lo que las diez estancias pasaron a su poder y de ellas se mantuvo. Las fuentes históricas indican que los hijos, los nietos y los siguientes descendientes de Cuitlactle y Xilosuchitl gobernaron el señorío, a la vez que aprovecharon los frutos de tales tierras. El último miembro de ese linaje que gobernó Tula fue don Pedro y también él disfrutó de los mismos beneficios alrededor de la década de 1530.⁹

Otras de las tierras fueron compradas por Axayacatl a los principales de Tula, con el tiempo las heredó a su hijo Moctezuma Xocoyotl, por lo que cuando éste contrajo matrimonio con doña María Miahuasuchitl ambos gozaron de ellas. Otro grupo de estancias las compró Ixtlilquechalhuacatl, *tlatoani* de Tollan de 1481 a 1507 y padre de doña María, y junto con su esposa las beneficiaron hasta su muerte; a partir de entonces doña María se quedó con ellas.¹⁰

La administración de los principales de Tula en tierras “patrimoniales”

Si don Pedro no disfrutó más que de seis estancias, es obvio que debemos preguntarnos qué pasó con las otras tierras. ¿A quiénes acusaba don Pedro como responsables de la invasión a sus propiedades? ¿Cuál era el interés de los invasores por adueñarse de ellas? ¿Se trataba de una invasión a título individual o con miras

8 “Solicitud de doña María Miahuasuchil y don Pedro Moctezuma”, Tula, febrero 1543, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, fs. 15r-15v.

9 “Solicitud de doña María Miahuasuchil y don Pedro Moctezuma”, Tula, febrero 1543, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 15r-15v.

10 *Ibidem*, f. 16r.

al beneficio de la colectividad? De ser cierto que las tierras fueron utilizadas para el pago de tributos a la Corona, ¿cómo fueron administradas?

Luego de revisar la documentación generada a lo largo de 30 años de litigio entre los principales de Tula y don Pedro, es de notar que los acusados de invasión no siempre fueron los mismos. Siguiendo los alegatos y solicitudes que don Pedro interpuso a la audiencia de México en 1540, se revela que en ese año no todas las 21 estancias se encontraban invadidas, pero sí una parte de ellas, sin mencionar quiénes eran los invasores, ni cuántas ni cuáles eran las tierras invadidas; sólo indicó a través de una solicitud que se le amparara en las que poseía y que se le restituyeran las que diferentes indios y españoles le habían invadido. Ese mismo año la audiencia mandó comparecer a los acusados y obtener las informaciones del caso, pero los principales de Tula trataron de evitar a toda costa el avance del juicio por lo que encarcelaron a los testigos de don Pedro o los obligaron a negar la posesión que se demostraba con unas “pinturas” que se hallaban en manos de don Pedro.

Para años posteriores sí encontramos información detallada acerca de los acusados. Las listas de los años 1543, 1554, 1557 y 1561, proporcionadas por don Pedro, mencionan a diferentes personas. Los nombres de la lista más temprana no vuelven a mencionarse como acusados, pero sí continuaron participando activamente en el litigio. En cambio, las listas de 1554 y 1557 presentan recurrencias, aunque esta última omite algunos nombres y añade otros ausentes en la anterior. Las listas de 1557 y de 1561 son particularmente valiosas, ya que no sólo dan los nombres de personas involucradas en la invasión sino ofrecen información acerca de quién se quedó con determinada estancia y por cuántas generaciones gozó de las tierras. Primero hablaremos de la lista de 1557 y más adelante volveremos con la de 1561 (Cuadro 1).

En 1557, don Pedro proporcionó a la Audiencia una lista de principales que estaban directamente involucrados en el gobierno de Tula, que gozaban ilegalmente 18 de sus estancias. La documentación no menciona si para ese momento don Pedro tenía la posesión efectiva de las otras tres estancias que no se mencionaron en esta lista, a saber: Tlaquistiloya, Yztaquezacuala y Tepetlapan (Cuadro 2).

Es probable que esta variabilidad en las personas en quienes recaía la acusación se deba a que justamente las tierras no quedaban en una sola mano, como los principales de Tula habían aclarado constantemente, sino que se trataba de tierras que “andaban con el cargo”, de tal manera que cuando se renovaban los cargos públicos, las tierras iban con los nuevos gobernantes. Como se observa en las listas de acusados, todos ellos eran o principales o gobernadores de Tula, que gozaban de las tierras en cuestión por razón del cargo que ostentaban dentro del gobierno de república. Pero estos principales y gobernadores únicamente aparecían como los beneficiarios de los productos provenientes de tales campos, porque quienes los cultivaban y quienes supervisaban que fueran entregados los tributos eran otros.

Era conocido por todos que los principales y gobernadores en turno, encargados del gobierno de república, que en cada una de las estancias se pusieron a “principales” o “tequitlatos” cuya función era recoger los tributos “para de ello pagar lo que este pueblo era y es obligado a pagar” a la Corona: “[...] que memoria de hombres no es contraria y usando el dicho común del dicho pueblo de lo susodicho siempre ha puesto principales e tequitlatos que tuviesen cuidado de recoger los tributos para de ello pagar lo que este pueblo era y es obligado a pagar [...]”¹¹

11 *Ibidem*, f. 184r.

Cuadro1. Personas acusadas por don Pedro

LISTA DE 1543	LISTA DE 1554	LISTA DE 1557
Alonso Chichimecatecutli, antiguo gobernador de Tula	-----	-----
Alonso Tlailotlac	-----	-----
Alonso Ysuauatoti Tequila	-----	-----
Andrés Tlailotlac	-----	-----
Juan Tescacoatl	-----	-----
Pedro Damián, gobernador de Tula	-----	-----
Pedro Tixquiauacatl	-----	-----
Pedro Tlacuchcalcatecutli	-----	-----
-----	Bartolomé Macatl	Bartolomé Macatl
-----	Diego Quapotenque	Diego Quapotenque
-----	Esteban Guitecotle	-----
-----	Felipe Toyán	Felipe Toyán
-----	Fernando Chalchiutepehua	Fernando Chalchiutepehua
-----	-----	Gabriel Quitlapanhuehue
-----	Gabriel Trianguacal	-----
-----	Gabriel Tulnaguacatl	Gabriel Tulnaguacatl
-----	Gabriel Tulnai	-----

-----	Gonzalo Esteban	Gonzalo Esteban
-----	-----	Gonzalo Quahutli
-----	Joaquin Tlacatecutli	Joaquin Tlacatecutli
-----	-----	Juan Clemente Tlatolcal
-----	-----	Juan Damian
-----	Juan Quezalhoa	Juan Quezalhoa
-----	-----	Juan Tehuantin
-----	-----	Juan Temic
-----	Juan Tlacochealcatl	Juan Tlacochealcatl
-----	Juan Tochil	Juan Tochil
-----	Juan Tuchel	-----
-----	-----	Juan Yzcotecatl
-----	Miguel de Luna Tecuclamacazqui, gobernador de Tula	Miguel de Luna Tecuclamacazqui
-----	-----	Miguel García
-----	-----	Pablo González Telolo
-----	-----	Pedro Esteban Quatlalpal
-----	Pedro Guitecotle	-----
-----	Pedro Temaue	Pedro Temaue
-----	Toribio Feliciano Tlanagua	Toribio Feliciano Tlanagua, regidor de Tula

Cuadro 2. Reparto de tierras en 1557

Tierras	Persona	CARGO
Acoculco	Pedro Esteban Quatlalpal	Principal
Ahuehuepan	Pablo González Telolo	Principal
Coayahualco	Juan Clemente Tlatolcal	Gobernador
Tlazongo	Juan Clemente Tlatolcal	Gobernador
Yztla	Juan Clemente Tlatolcal	Gobernador
Tepeitic	Juan Clemente Tlatolcal	Gobernador
Guapalcalco	Juan Quezalhoa	Principal
Milpan	Gabriel Quitlapanhuehue	Principal
Teapan	Bartolomé Macatl	Principal
Techichilco	Gabriel Tulnahuacatl	Principal
Tezontepetongo	Miguel de Luna Tecutlamacazqui	Gobernador
Tezoquipan	Gonzalo Quahutli (hermano de Juan Clemente)	Principal
Tlatilco	Diego Quapotonque	Principal
Totomiltongo, en Xicuco	Diego Quapotonque	Principal
La mitad de Tlazalan, en Tlazongo	Gonzalo Quahutli (hermano de Juan Clemente)	Principal
Tulpan (ejidos)	La “comunidad” del pueblo de Tula	-----
La mitad de Tultengo	Joaquín Tlacatecutli	Principal
La mitad de Tultengo	Joaquín Toribio Feliciano Tlanagua	Regidor o alcalde

Xicuco	Fernando o Francisco Chalchiutepegua	Principal
Xicuco	Felipe Toya	Principal
Xicuco	Juan Damián	Principal
Yctzotitlan, en Xicuco	Juan Tochtitl o Tuchel	Principal
Tochtotpitongo, en Xicuco	Juan Temic	Principal
Ylucan	Pedro Tecamac o Temaue	Principal
Xitomatlan	Miguel de Luna Tecutlamacazqui	Gobernador

Fuente: “Demanda interpuesta por don Pedro”, Tula, 22 marzo 1557, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 52r-53r.

Posiblemente algunas de las personas acusadas por don Pedro en 1557 eran estos principales y tequitlatos que mencionaron los principales de Tula en su Probanza, o también es probable que algunos de ellos hayan recibido las tierras para sustentarse en el cargo y, a su vez, las hayan dado a tequitlatos para que las administraran, siguiendo costumbres de tiempos precortesianos, como ya se ha sugerido párrafos arriba. Otras tierras fueron repartidas a macehuales pobres para que también se ayudaran a pagar sus tributos,¹² pero nunca mencionaron cuáles fueron las tierras que se les repartieron, pues sólo aparecen como beneficiados pipiltin que ostentaban rangos importantes dentro de la administración de justicia.

Cuando en 1557, Diego de Almodóvar, teniente de corregidor de Tula, falló en favor de don Pedro, ordenando que se restituyeran las tierras y el aprovechamiento de ellas desde la contestación del pleito,¹³ los principales de Tula, encabezados por Juan Damián, enviaron una carta a la audiencia y al propio corregidor en donde apelaron la determinación e informaron de la vital importancia para la Real

12 *Ibidem*, f. 184r.

13 “Sentencia y fallo del teniente de corregidor don Diego de almodóvar”, Tula, 1557, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 315r.

Hacienda de que esas tierras siguieran en manos del pueblo de Tula, pues eran la fuente de donde manaban los tributos que percibía la Corona:

[...] y a las demás personas en los pueblos de estas partes tienen en encomienda se les ha dado y da de tributos es en lugar de lo que solían dar y tributar en tiempo de su infidelidad y lo que a sus caciques y gobernadores se manda que sea lo que se les tasaba y moderaba y no otra cosa [...]¹⁴

Los principales de Tula alegaron ante la Audiencia que las tierras en litigio eran propiedad del pueblo, que antes de la conquista española el señorío era gobernado por una persona, quien era asistida y secundada por un grupo de principales. Por razón de su cargo, al gobernador en turno se le daban tributos para que de ellos pudiese mantenerse. Al terminar su estadio en el gobierno, las tierras volvían a poder del pueblo.

[...] en el dicho pueblo desde su principio y fundación hubo una persona que lo regía y gobernaba, y asimismo había otros principales que después de él mandaban [...] Y por razón de los dichos cargos se les daban tributos con que se pudieran mantener y sustentar según la calidad de sus tierras, y se cogían para el que ansí gobernaba y mandaba como primero y más principal de las dichas tierras y estancias sobre que es este pleito [...]

A los otros principales involucrados en el gobierno del señorío también se les daban tributos que contribuyeran a su manutención.

[...] y las demás tierras del dicho pueblo que se beneficiaban, cultivaban y labraban en el dicho pueblo estaban repartidas entre los dichos principales, para haber de ellas y de los indios que las tuviesen sus tributos [...]¹⁵

14 “Queja de Juan Damián por él y en nombre del pueblo de Tula”, Tula, 26 diciembre 1557, AGN, Vínculos y Mayorazgos, 1541, v. 256, exp. 1, f. 320r.

15 “Queja de Juan Damián por él y en nombre del pueblo de Tula”, Tula, 26 diciembre 1557, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 319r.

Argumentos semejantes fueron esgrimidos en la *Probanza* que elaboraron los principales un año después. De manera que, de acuerdo con sus costumbres y dichos, una parte de las tierras del señorío “andaban con el cargo” más que con una persona en particular, tenían la específica función de contribuir a la manutención del funcionario en cuestión:

[...] que a los gobernadores del dicho pueblo de Tula se les suele repartir parte de las dichas tierras que durante el oficio de la gobernación las deje e restituya al dicho pueblo, por manera que las dichas tierras, o parte de ellas, anda con el oficio e no con las personas; e lo mismo se hace con otros alcaldes e regidores principales lo cual se ha hecho en el dicho pueblo e se acostumbra hacer antes que los españoles viniesen a estas partes [...]¹⁶

Aunque ignoro por cuánto tiempo, los principales de Tula y sus testigos aseguraron que esta organización de la tenencia de la tierra en relación con el sistema político-administrativo fue semejante luego de la conquista, pues las tierras y los tributos de los macehuales que las habitaban sirvieron para el beneficio del gobernador de república:

[...] y el dicho pueblo de Tula se ganó y conquistó y puso debajo de Vuestro real servicio y dominio siempre el que en el dicho pueblo estaba por gobernador y persona que mandaba a los demás, por razón del dicho cargo, había y llevaba los tributos de las dichas tierras y estancias sobre que es este pleito; y no era ni nunca fueron de su patrimonio [de don Pedro] para que se pudiese dividir ni partir entre los herederos que dejase [...]¹⁷

Al revisar las listas de los acusados en 1557 y la de 1543, se observa que efectivamente algunas personas que disfrutaban parte de las tierras en litigio tenían cargos en el gobierno del pueblo, ya fuera como gobernadores o regidores, mientras que el resto de las personas nombradas en ambas listas eran principales,

16 “Interrogatorio presentado por los indios de Tula”, Tula, 1558, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 483r.

17 “Queja de Juan Damián por él y en nombre del pueblo de Tula”, 26 diciembre 1557, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 319v-320r.

que probablemente cumplían funciones de tequitlatos. Lo anterior sugiere que por razón de sus cargos podían gozar de los frutos de esas tierras.

Los principales de Tula argumentaban que ésa era la principal razón por la que don Pedro Moctezuma se benefició con parte de las 21 estancias que pertenecieron al “pueblo” y que injustamente demandó como herencia de sus antepasados, de tal manera que cuando don Pedro fue removido de la gobernación del pueblo también tuvo que dejar las tierras, pues así se acostumbraba.¹⁸

Miguel Tlacatecolotl, principal de Tultitlan, y testigo de la *Probanza* de los principales de Tula en 1558, explicó la forma de administración de las tierras del pueblo en relación con los *tlatoque* o gobernadores, como lo fue don Pedro Moctezuma.

[...] el dicho don Pedro de Moctezuma tuvo e poseyó las dichas tierras y estancias fue por razón de ser gobernador del dicho pueblo de Tula e no por ser suyas propias, porque son como dicho tiene del dicho pueblo de Tulla e común de él; e ha visto este testigo que luego que el dicho don Pedro le quitaron e removieron del dicho cargo de gobernador del dicho pueblo de Tula el dicho don Pedro de Moctezuma dejó las dichas tierras y estancias al dicho pueblo de Tula [...] ¹⁹

Hasta ese punto los principales del pueblo habían logrado demostrar de manera relativamente congruente que, tanto antes como después de la conquista española, las tierras en disputa y los tributos provenientes de los *macehualtin* que las habitaban habían tenido como finalidad velar por el bienestar del *tlatoani* en turno. Mas las respuestas que los testigos dieron a la cuarta pregunta de la *Probanza*, donde se les cuestionaba si sabían que las tierras habían sido “repartidas” a gobernadores, alcaldes, regidores y otros principales, ponen en duda la congruencia de los argumentos de los principales de Tula, pues los dichos

18 “Probanza hecha por Diego de Almodóvar, teniente de corregidor, a pedimento del gobernador y alcaldes y principales de Tula”, Tula, marzo 1558, AGN, Tierras. 1558, v. 2346, exp. 1, f. 480v; “Interrogatorio presentado por los indios de Tula”, Tula, 1558, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 484v.

19 “Interrogatorio presentado por los indios de Tula”, Tula, 1558, AGN, Vínculos y Mayorazgos, v. 256, exp. 1, f. 487v.

de los testigos concordaron en que las tierras en litigio eran “del pueblo de Tula e común de él” y que las habían disfrutado los gobernadores del pueblo sólo a partir de tiempos del *tlatoani* Xochitzetzeltzin, lo cual debió haber sucedido alrededor de los últimos años de la década de 1510²⁰ y los primeros de la siguiente, es decir, en tiempos de transición política.²¹ Esto es significativo porque ningún testigo mencionó a algún gobernante previo, lo que nos lleva nuevamente a la primera hipótesis: que esas tierras las gozaron los principales del pueblo a partir de la conquista, con la reforma cortesiana al *tlatocayotl* en la década de 1520.

[...] que las dichas tierras y estancias sobre que es el dicho pleito son del dicho pueblo de Tula e común de él, e que este testigo muchas veces ha visto que parte de las dichas tierras se dan e han dado a los gobernadores que han sido del dicho pueblo de Tula, como fueron a Xochitzetzeltzin, e a don Francisco Ixcuecuetzin, e a don Zacarías Chichimecatecatl, e a don Pedro Moctezuma, e a don Juan Clemente, e a don Pedro Tuzpalchi, e a otros gobernadores que al presente no se acuerda de sus nombres. Así antes que los españoles vinieran a la tierra, como después que vinieron, e asimismo ha visto muchas veces dar parte de las dichas tierras a los alcaldes e a otros principales que han sido del dicho pueblo de Tula, e que es verdad que luego que los dichos gobernadores dejan el cargo de sus oficios las dichas tierras quedan al pueblo de Tula e común de él como tierras y estancias del dicho pueblo de Tula [...] ²²

Es posible que antes de la conquista hubiera tierras que estuvieron ligadas a los cargos públicos, particularmente al de gobernador, e incluso otros principales encargados del gobierno del señorío. La documentación también permite suponer que las mismas tierras que en su momento beneficiaron a los *tlatoque* sirvieron para el usufructo de los gobernadores, alcaldes, regidores y principales de tiempos coloniales a cargo del gobierno de república. Después de la conquista las tierras que gozó el pueblo aumentaron a raíz de la invasión a las tierras patrimoniales de

20 Xochitzetzeltzin gobernó en Tula entre los años de 153 y 1521 (*Anales de Tula*:25, 26).

21 “Probanza hecha por Diego de Almodóvar, teniente de corregidor, a pedimento del gobernador y alcaldes y principales de Tula”, Tula, marzo 1558, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 479r-582v.

22 “Probanza hecha por Diego de Almodóvar, teniente de corregidor, a pedimento del gobernador y alcaldes y principales de Tula”, Tula, marzo 1558, AGN, Tierras. 1558, v. 2346, exp. 1, f. 489r.

Moctezuma ordenada por Cortés, y todo parece indicar que fueron usadas para el pago a los encomenderos.

Por un año más ambas partes contestaron sucesivamente sus *Probanzas*, aportando pruebas, testigos y refutando los dichos de los contrarios. En 1559 la Audiencia determinó que las tierras eran propiedad de don Pedro, por lo que mandó a los indios de Tula pagar renta por las tierras que habían ocupado ilegalmente desde el año de 1539.²³ Al año siguiente, mientras don Pedro se encontraba exigiendo el pago de sus derechos, los principales de Tula dirigieron a la audiencia amargas súplicas, a las que se sumaron los fuertes argumentos en materia hacendaria del fiscal Maldonado; a raíz de los contundentes razonamientos de ambas partes, la audiencia se vio obligada a anular la ejecutoria a favor de don Pedro y poner a prueba el caso. Se abrió entonces otro año de litigios en que ambas partes refutaban sus declaraciones, ponían en entredicho a sus testigos, a la vez que sus procuradores escribían a la audiencia una carta tras otra reclamando lo dilatado y costoso del juicio.²⁴

La administración de los recursos

A principios de 1560, la audiencia ordenó que los dichos de ambas partes fueran puestos a prueba. Así que ese mismo año los principales de Tula presentaron una *Probanza* en la que intentaron demostrar nuevamente que las 21 estancias en litigio eran del pueblo y que para la administración de esas tierras los principales de Tula las entregaban a particulares para que las trabajaran.²⁵ Eran los mismos argumentos que ya habían sido dados dos años antes sin ningún éxito. A finales de ese año la audiencia ordenó que se restituyeran las tierras a don Pedro, al año siguiente mandó la ejecutoria de revista y pocos meses después confirmó el mandamiento. Se nombró ejecutor de la restitución a Gonzalo de Cerezo, alguacil mayor de la corte;²⁶ pero cuando intentó dar posesión a don Martín, hijo de don Pedro, los indios se amotinaron.

23 “Mandamiento de la real audiencia”, México, 13 octubre 1559, AGN, Tierras, v. 2346, exp. 1, f. 585r.

24 “Mandamiento de la Audiencia”, México, 10 enero 1560, AGN, Tierras, v. 2346, exp. 1, f. 600r.

25 AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 617r.

26 “Ejecutoria de la audiencia”, México, 14 diciembre 1560, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1,

[...] los del dicho pueblo en tal manera se amotinaron que pensaron de querer apedrear y matar al dicho don Pedro y a sus hijos y parientes y así lo hicieran si no fuera por la buena diligencia y aviso que el dicho nuestro alguacil mayor, Gonzalo de Cerezo, con ellos tuvo en les poner grandes penas y hacer poner una horca públicamente para el castigo de los que se desmandasen [...]²⁷

A pesar de que ese año don Pedro fue puesto en posesión de las 15 estancias que aún faltaban por estar en su poder, los indios se rehusaron a pagarle tributo y mucho menos accedieron a darle las rentas que le debían desde el año de 1539, alegando que el producto de esas tierras lo había beneficiado Su Majestad. Es decir, desde aquel año, o tal vez antes, los principales de Tula aprovecharon algunas de las estancias, las repartieron entre las personas encargadas de la gobernación del pueblo para que de ellas se sustentaran; otras más las dejaron a cargo de tequitlatos encargados de recoger los tributos de los macehuales y algunas las dieron a macehuales pobres, con la finalidad de que el pueblo estuviera en condiciones de pagar el tributo exigido por la Corona.²⁸

Los alegatos por parte de los principales de Tula continuaron hasta pedir nuevamente la revisión del caso. Aprovechando la oportunidad, el procurador de los indios de Tula, Juan de Salazar, mandó dos cartas a la audiencia. En la primera de ellas explicó cómo habían sido repartidas parte de las tierras, afirmando cabalmente que eran del pueblo de Tula y que éste las había arrendado a distintos vecinos, quienes a cambio del “señorío” y reconocimiento pagaban anualmente de tributo maíz, mantas de henequén, chía, frijoles, ají, gallinas y frutos:²⁹

f. 693r; “Ejecutoria de la audiencia”, 18 enero 1561, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 701r; “Mandamiento de la audiencia”, México, 21 enero 1561, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 707r; “Comisión a Gonzalo de Cerezo”, México, 26 abril 1561, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 708r.

27 “Carta de Álvaro Ruiz”, México, 1558, AGN, Tierras, v. 2346, exp. 1, f. 709r.

28 “Carta de don Pedro Moctezuma a la Audiencia”, 26 septiembre 1561, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 711; “Carta de Juan de Salazar, procurador de los principales de Tula”, 12 noviembre 1561, AGN, Tierras, 1558, v. 2346, exp. 1, f. 713r.

29 “Carta de Juan de Salazar”, 11 agosto 1561, AGN, Tierras, v. 1528, exp. 1, f. 1r-1v.

[...] de cuarenta años a esta parte [desde 1521] sirven y están sujetas al dicho pueblo de Tula [...] cuyos linderos protesto de expresar e declarar en la prosecución de esta causa las cuales dichas tierras y estancias teniéndolas e poseyéndolas el dicho pueblo e naturales de diez, veinte y treinta e cuarenta años e de dicho tiempo inmemorial e asimismo labrándolas, beneficiándolas y arrendándolas a las personas vecinos naturales del dicho pueblo [...]³⁰

En ese escrito únicamente mencionó la situación de seis estancias, las únicas que efectivamente gozaba don Pedro a raíz de la toma de posesión realizada por Gonzalo de Cerezo. En la segunda carta que envió a la audiencia sostuvo que la razón por la que los indios disfrutaban de esas tierras desde la década de 1520 fue gracias a la reestructuración que efectuó Cortés a la organización político-territorial del señorío de Tula, por esos años:

[...] todo aquello o la mayor parte que se incluye debajo de los límites que en su demanda propuso fue y ha sido particulares lo cual fueron de sus padres y abuelos de muchos vecinos que agora viven en el dicho pueblo de Tula que después de la venida del Marqués del Valle cuando se tomó y conquistó esta Nueva España se vinieron a vivir al dicho pueblo de Tula sujetándose los suso dichos juntamente con sus haciendas, tierras y estancias al dicho pueblo de Tula.³¹

La audiencia aceptó los alegatos de los indios de Tula, sobre todo porque ya no remitían al pasado prehispánico para justificar el uso de las tierras en conflicto, sino que daban argumentos fundados en el nuevo orden de cosas que impulsó la conquista.

Entonces en 1561 el litigio entró en un proceso de segunda suplicación.³² Aprovechando las favorables circunstancias los principales de Tula elaboraron otra *Probanza* donde trataron de demostrar básicamente lo mismo de las

30 “Carta de Juan de Salazar”, México, 11 agosto 1561, AGN, Tierras, v. 1528, exp. 1, f. 1r.

31 “Carta de Juan de Salazar”, México, 12 de septiembre de 1561, AGN, Tierras, vol. 1528, exp. 1, f. 10v.

32 “Mandamiento de la Audiencia”, México, 23 de septiembre de 1561, “Mandamiento de la Audiencia”, México, 18 de noviembre de 1561 en AGN, Tierras, 1558, vol. 2346, exp. 1, f. 715r.

anteriores, pero proporcionando datos novedosos.³³ Por su gran valor histórico vale la pena detenerse en la información que arroja esta *Probanza*, de la cual se desprenden varios aspectos relevantes:

1) Luego de los cambios realizados por Cortés a la estructura político-territorial del señorío de Tula, los principales a cargo del gobierno del señorío aumentaron las tierras de Tula gracias a la invasión de terrenos vecinos. A partir de entonces el pueblo de Tollan se reconoció como el señor de las tierras y los principales de él como sus administradores.

2) Los principales de Tula repartieron esas tierras a una serie de *calpixque* o arrendatarios, que se encargaban de cultivarlas y en razón de tributo y arrendamiento pagaban una cierta renta.

3) Antes de la conquista el tributo y renta se daba a los caciques y principales del señorío; a su vez ellos lo usaban en convites, vestidos, presentes y bastimentos para la guerra.

4) Después de la conquista, los tributos y rentas los metieron en la comunidad.

Los testigos de la *Probanza* coincidieron en decir que el señor de las tierras era el pueblo de Tollan.

[...] ha visto este testigo que las personas que en las dichas tierras y estancias han estado y recibido y sido calpixques y principales han reconocido por señor de las dichas tierras y estancias al dicho pueblo de Tula [...]

[...] y este testigo siempre oyó decir a su padre y a otras muchas personas ancianas que las dichas tierras y estancias siempre han sido del dicho pueblo de Tula, y las han tenido y poseído los calpixques puestos en las dichas tierras y estancias por el dicho pueblo de Tula [...]³⁴

33 “Probanza hecha a perdimiento del gobernador e principales y naturales del pueblo de Tula”, Tula, 1562, AGN, Tierras, vol. 1528, exp. 1, f. 17r-167v.

34 *Ibídem*, f. 32v, 33r.

La segunda pregunta de la *Probanza* cuestionaba a los testigos si sabían que el pueblo de Tollan había repartido las tierras a *calpixque* para que las cultivaran y pagaran renta al pueblo.

[...] de diez, veinte, treinta, cuarenta años y más a esta parte y de tanto tiempo que memoria de hombres no es contrario, labrándolas y beneficiándolas y llevando el fruto de ellas, arrendándolas e dándolas a calpixques para que las labrasen y beneficiasen e acudiesen con la renta e procedido e parte de ello al dicho pueblo e comunidad de Tula [...]³⁵

Los principales Consejo y Universidad de Tula, repartieron a cinco *calpixque*, en nombre del pueblo, las tierras de Tezontepec, Acocolco, Xicuco, Tepeitic, Zayula y Tlazongo, quienes se encargaban de cultivarlas y en razón de tributo y arrendamiento pagaban una cierta renta.

[...] las dichas tierras y estancias contenidas e declaradas en la primera pregunta han estado repartidas entre personas particulares, como por vía de arrendamiento y las dichas personas reconocían por señor de las dichas tierras y estancias al dicho pueblo de Tula, e le daban la renta de las dichas tierras y estancias en dineros y maíz y otras legumbres según y como estaban concertados...

[...] y el tributo que han dado de ellas se side [*sic*] que este testigo se sabe acordar ha sido dineros y mantas de maguey y maíz y frijoles y otras cosas que se crían en las dichas tierras; y este testigo siempre oyó decir a su padre y a otras muchas personas ancianas que las dichas tierras y estancias siempre han sido del dicho pueblo de Tula y las han tenido y poseído los calpixques puestos en las dichas tierras y estancias por el dicho pueblo de Tula [...]³⁶

Cuando moría el *calpixqui* a cargo de hacer cultivar las tierras el pueblo se las daba a su hijo, con la condición de que continuara pagando la renta por ellas:

35 *Ibidem*, f. 18r.

36 AGN, Tierras, 1562, v. 1528, exp. 1, f. 27v, 32v-33r.

[...] e cuando fallecía alguna persona que tenía parte de las dichas tierras y estancias el dicho pueblo de Tula, como bienes propios suyos, las daban a sus hijos de tal persona que falleció y a otra persona a quien ellos les parecía; y las dichas personas a quien daban las dichas tierras y estancias acudan al consejo e pueblo de Tula con la renta de las dichas tierras y estancias [...]³⁷

Los testigos de la *Probanza* también mencionaron los nombres de al menos tres generaciones de *calpixque* que habían cultivado y pagado renta por las seis estancias. Seguramente estas tierras fueron repartidas así desde la década de 1520, porque en esta *Probanza* trataron de demostrar cómo se habían administrado las tierras del pueblo luego de la reforma que efectuó Cortés. Las menciones incluyen hasta tres o cuatro generaciones que cultivaron las tierras hasta su muerte, la última generación mencionada es la de los *calpixque* en 1562. En todas éstas sucedieron los hijos a los padres. En todos los casos se menciona que después de la conquista el “tributo” y “renta” que daban al “pueblo” de Tollan se metía en la “comunidad” y luego de ahí se tomaba para el pago a los encomenderos o para gastos de los gobernadores y del “común; pero el “señor” de las tierras era el pueblo de Tollan.³⁸

37 AGN, Tierras, 1562, v. 1528, exp. 1, f. 27r, 27v.

38 AGN, Tierras, 1562, v. 1528, exp. 1, fs. 27v, 28v, 29r, 31r, 33r, 34r, 36r, 38v, 39v, 41v, 55v, 89v, 90r.

Cuadro 3. Poseedores de las tierras en 1562, carta de Juan de Salazar

Calpixques o arrendatarios			tierras
Tercera generación	segunda generación	primera generación	
Francisco y Pedro Hernández	Endenonemi o Yanonemy	Padre de Endenonemi	Tezontepeque
Diego Ximénez y Toribio su cuñado	Huizil Tlacatecutil, padre de Diego Ximénez	Tlacatecatl o Tlatecatl o Puchete, abuelo de Diego Ximénez	Acoculco o Acocolco
Miguel Gabriel y su hermano Bernardo	Diego Tlacuxhtecotl o Tlacatecutli, padre de Miguel y Bernardo	Tempecomectla Pochtecatl Tequihua, abuelo	Xicuco
Andrés de Olmos	Ozoma, su padre	Ympal, abuelo	Tepeitique
Francisco Acanecatl	Guautl	Tonal	Zayula
Alonso Sánchez Mastl y su hermano	Padres	Xolo	Tlazongo

Fuente: “Carta de Juan de Salazar”, Tula, 11 agosto 1561, AGN, Tierras, v. 1528, exp. 1.

Antes de la conquista de la Nueva España el tributo y renta que se obtenía de esas tierras, se daba a caciques y principales de Tollan, y ellos lo usaban en convites, vestido, presentes y en bastimentos para la guerra:

[...] e que antes que se ganase esta Nueva España y el dicho pueblo se pusiese en encomienda vio este testigo que lo procedido de las dichas tierras y estancias, y lo demás que tenía de renta el dicho pueblo de Tula, lo gastaban e distribuían el cacique e principales del dicho pueblo de Tula en convites y vestidos y más que hacían y los días que hacían sus fiestas y banquetes y en cosas para la guerra que el dicho pueblo de Tula tenía con otros pueblos de la comarca [...]³⁹

Después de la conquista ese tributo se introdujo en la comunidad, acto en el que el propio don Pedro Moctezuma había estado presente y nunca lo contradijo:

[...] siendo el dicho don Pedro de Moctezuma gobernador del dicho pueblo de Tula, vio este testigo que los calpixques y arrendatarios de las dichas tierras y estancias el tributo y renta de las dichas tierras y estancias, y en presencia del dicho don Pedro de Moctezuma, metían los dichos tributos y rentas [en la] comunidad; y el dicho don Pedro de Moctezuma veía y vio que los dichos calpixques y arrendatarios tenían y poseían las dichas tierras y estancias y nunca vio este testigo que lo contradijese [...]

[...] y después que se ganó la Nueva España se consumieron los dichos tributos y rentas de las dichas tierras y estancias en pagar a los encomenderos que tuvo el dicho pueblo de Tula, y después que el dicho pueblo se puso en la Corona Real pagan de los dichos tributos e rentas de las dichas tierras y estancias lo que son obligados a pagar por tasación a Su Majestad; y así lo han visto este testigo, así ha visto recoger los dichos tributos y meterlos en la comunidad y sacarlos de allí y llevarlos a la ciudad de México a los oficiales de Su Majestad; y este testigo ha llevado el dicho tributo a los dichos oficiales [...]⁴⁰

Cuando estuvieron encomendados, los tributos los sacaban de la comunidad y los daban al encomendero. Cuando se pusieron en la Corona, igualmente los tributos se sacaban de la comunidad y los *calpixque* del pueblo los llevaban directamente a la ciudad de México.⁴¹

39 AGN, Tierras, 1562, v. 1528, exp. 1, fs. 99v, 100r.

40 Las cursivas son mías (VCRC). AGN, Tierras, 1562, v. 1528, exp. 1, f. 30r, 30v, 31r.

41 AGN, Tierras, 1562, v. 1528, exp. 1, f. 27r, 30v, 36r, 41v, 89v.

A la vez que cada uno de los principales directamente involucrados en la demanda, alegaban por separado con don Pedro la posesión ancestral de las tierras que ocupaban, entró un tercero al litigio: el fiscal de la audiencia, quien se opuso a toda costa a que don Pedro gozara de las tierras y tributos de los indios, pues consideraba que se convertirían en renteros de Moctezuma, situación que los dejaría en la miseria, optando por abandonar el pueblo y, a su vez, tal medida defraudaría al erario real. Pero la oposición a las pretensiones de don Pedro no quedó ahí, pues a los argumentos del fiscal se sumaron los de Vasco de Puga.

En tiempos en que la Corona española tornaba a una política contraria a los intereses de los caciques indios, terminando por limitar sus privilegios y amplios poderes al interior de los pueblos de indios, es que debemos entender las actuaciones de Vasco de Puga y Gerónimo de Valderrama contra don Pedro. En ese mismo sentido iban los argumentos que esgrimía el fiscal Caballón para negar a don Pedro sus claros intereses señoriales, que incluían la posesión de tierras patrimoniales, indios de servicio y tributos, tanto para él como para sus herederos por todos los tiempos.

Hacia 1564, el visitador general de la Nueva España, Gerónimo de Valderrama, comisionó a Vasco de Puga para que visitara la provincia de Tula con el fin de retasar los tributos de los indios. Puga visitó las seis estancias que poseía don Pedro: Ahuehuepan, Xicuco, Tepeitic, Ylucan, Acocolco y Tlazongo; en total encontró 397 casas, habitadas por 667 casados, 107 viudos, 44 solteros, 28 mozos y 700 niños, de los cuales los casados y los viudos eran “terrazgueros” de don Pedro. El oidor Puga ordenó que a partir de ese año dichos indios pagaran tributo a la Corona: debían dar 3444 pesos de oro común y 1722 fanegas de maíz al tiempo de la cosecha, todo puesto en el pueblo de Tula. Al año siguiente el tributo debía aumentar a 4089 pesos de oro común, de los cuales los 3344 y 12 fanegas eran para la Corona, mientras que los 645 pesos y seis tomines restantes y el maíz quedaban para ser guardados en la caja de comunidad, pues con ellos debían pagarse los salarios del gobernador, oficiales de república y la manutención de los religiosos del monasterio del pueblo.⁴²

42 “Testimonio de la cuenta realizada por Vasco de Puga en la provincia de Tula”, 1568, AGI, Justicia, 207.

Indudablemente don Pedro alegó contra las determinaciones de Puga, pues según los últimos mandamientos de 1561 no sólo le pertenecían las estancias en cuestión sino también los indios que las habitaban eran sus terrazgueros; entonces la audiencia modificó los mandamientos ordenando que se dieran de tributo 856 pesos, 1 tomín, 6 granos de oro común y 360 fanegas de maíz, de lo cual a la Corona correspondían 721 pesos y 360 fanegas de maíz. Además, se ordenó a don Pedro que cobrara el tributo de los indios.⁴³

El procurador de don Pedro, Álvaro Ruiz, viendo que la audiencia no daba marcha atrás en sus mandamientos y que luego de años de litigios con los principales de Tula nuevamente se despojaba a don Pedro de lo que decía corresponder a su patrimonio, decidió mandar una carta a la audiencia en la que habló con tono grave y contundente de la situación:

[...] las dichas estancias se deben libremente dar enteramente los tributos de ellas a los dichos mi partes, según que estaba mandado, se les pagasen y acudiesen sin que nuevamente se altere ni innove la dicha ejecutoria [...] Y por ser hijo de Moctezuma, señor que fue de toda esta tierra, fuese restituido y vuelto en todas las dichas estancias sin que en ello perdiese cosa alguna; demás que es descaro de vuestra real conciencia, Vuestra Alteza le tiene mandado acudir a él y a sus hijos de vuestra real caja con seiscientos pesos de oro de minas cada un año para ayuda de sustentación la cual no no ^{44*} ternia [¿tenía?] e perecería de hambre si las dichas estancias se le quitasen e dejasen con el dicho gravamen [...]⁴⁵

Por su parte, el fiscal Caballón negaba rotundamente las pretensiones de don Pedro de convertirse en un señor de vasallos y tributos, pues consideraba que aquél no podía poseer a la vez tierras y tributos de los indios, ya que ellos eran del rey y, por tanto, también sus tributos. Argumentaba que a don Pedro y a sus hijos ya se les había dado una merced de 600 pesos de minas y con eso debía conformarse.⁴⁶

43 “Petición de don Pedro Moctezuma”, 7 marzo 1564; y “Auto de la audiencia sobre la visita de Puga”, 14 abril 1564, AGI, Justicia, 207.

44 * Palabra repetida en el original.

45 “Súplica de Álvaro Ruiz, en nombre de don Pedro”, 6 mayo 1564, AGI, Justicia, 207.

46 “Auto del fiscal, Caballón”, México, 26 mayo 1564, AGI, Justicia, 207.

Viendo la difícil situación, alrededor de 1567 don Pedro envió a España a su hijo don Diego con la intención de que se entrevistara con el rey y el Consejo de Indias para que pusieran punto final a los alegatos del fiscal y las actuaciones de Puga. Pero la suerte de su hijo no fue mejor: mientras atendía los negocios que se le encomendaron, su padre enfermó y después él sufrió la misma suerte, por lo que tuvo que verse en la necesidad de trasladarse a Sevilla. La costosa vida de la corte y su enfermedad muy pronto dejaron a don Diego en la miseria, con fuertes deudas que sus acreedores no estuvieron dispuestos a perdonar. Por ese motivo don Diego estuvo algunos años en prisión.

Por esos años, don Pedro recibió una merced del rey consistente en una renta perpetua de 3000 pesos por vía de vínculo y un escudo de armas. Dos años después, don Pedro fundó un mayorazgo al que vinculó esa renta y las estancias que poseía en Tula. Pero para entonces nada se había arreglado al respecto de los litigios con el fiscal Caballón, ni con Puga, y los pleitos por invasión con los principales de Tula continuaban, pues ellos seguían usufructuando 15 de las estancias en pugna. Al tiempo de su muerte, don Pedro declaró en su testamento que sólo estaban en su poder seis estancias y dejaba encargado a las autoridades reales que reintegraran a sus descendientes el resto de su patrimonio, recordándoles siempre que era lo menos que podía hacer el rey ante la renuncia que hizo su padre al reino de la Triple Alianza. No fue sino hasta 1572, gracias a las actuaciones de su albacea Francisco Morales Millán, que el Consejo de Indias determinó dar marcha atrás a lo ordenado por Puga y poner punto final a las dudas en torno a la propiedad de las tierras de Tula. A partir de ese momento los descendientes de don Pedro eran los legales propietarios de las 21 estancias. Mas las invasiones a sus tierras no cesaron; por el contrario, marcaron toda la historia colonial de la región de Tula.

Bibliografía

- ANALES DE TULA. COMENTARIO. *Fontes Rerum Mexicanarum*. Zantwijk, Rudolf A. M. Van. S /a. Ed. por Gerdinand Anders.
- CHIMALPÁHIN CUAHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón, 1998, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, v. II, México: Conaculta (colección Cien de México).
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. 1997. *Historia de la conquista de México*. México, Editorial Porrúa (“Sepan cuantos...”, 566).
- LÓPEZ DE MENESES, Amanda. 1954. “El primer regreso de Hernán Cortés a España”; en: *Revista de Indias*, N. 55-56:69-91.
- MARTÍNEZ, José Luis. 2003. *Hernán Cortés*. México, UNAM, Fondo de Cultura Económica (sección de Obras de Historia).
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, 1905, *Papeles de la Nueva España. Geografía y estadística. Tomo I, Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, Imprenta de la Real Casa.
- _____. 1979 (1890). *Papeles de la Nueva España. Segunda serie. Geografía y estadística. Relaciones geográficas de la diócesis de México*, México: Editorial Cosmos.
- RAMÍREZ CALVA, Verenice Cipatli. 2005. *Caciques y cacicazgos indígenas en la región de Tollan, siglos XVI-XVII*. Zamora: El Colegio de Michoacán. (Tesis de doctorado en Antropología Social).
- _____. 2006. “Los pipiltin mexica y su relación con la tierra en Tollan, durante el posclásico tardío”, ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, julio.

5

Las tierras indígenas en la actual Huasteca hidalguense (1750-1810)

*Antonio Escobar Ohmstede**

Analizar la composición de la propiedad y posesión de la tierra en las Huastecas (ubicadas en los actuales estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz), no es una labor sencilla. Si bien en varios receptáculos locales, estatales, nacionales y extranjeros puede encontrarse documentación sobre las estructuras agrarias (haciendas, pueblos indios, barrios, ranchos, pueblos-misión) que se ubicaban en los diversos espacios sociales, armar una especie de rompecabezas agrario puede ser una tarea nada sencilla. Sin embargo, para no todas las huastecas existe esa problemática. En el caso de la potosina, la documentación judicial y la que se encuentra en el archivo estatal es de gran utilidad, así como la que se encuentra en la ciudad de México. En lo que respecta a la veracruzana, si bien el archivo del estado cuenta con documentación valiosa, igual que el de notarías y algunos municipales, aún es difícil construir una historia agraria adecuada que permita observar las transiciones del periodo colonial al decimonónico y de éste al siglo xx. Para la hidalguense, el asunto se complica un poco más, aun cuando han existido avances sustanciosos en el conocimiento documental, siendo los papeles judiciales una excelente fuente de información y que en muchos casos subsana

* Profesor-investigador. CIESAS-DF.

la escasez de documentos en los archivos municipales, así como incursionar en aquellos archivos de entidades federativas que en diversos momentos históricos asumieron el control jurisdiccional, político y administrativo de alguna parte de las actuales huastecas. De esta manera, el material se encuentra muy disperso, aunque aún falta sistematizar los escasos archivos municipales, y principalmente los parroquiales. Es así que quienes pretendemos entender y observar la manera en que se estructuraban las diversas formas de propiedad y territorialidad tenemos que hacer un largo recorrido por diversos receptáculos, y aun así al rompecabezas le hacen falta piezas de ciertos lugares y periodos.

Aun cuando parecería que presentamos un escenario gris, este artículo pretende dar una visión general de cómo se encontraba la posesión de la tierra en los pueblos indios en la actual Huasteca hidalguense y más específicamente en las jurisdicciones coloniales de Huejutla y Yahualica, así como la manera en que se estructuraba, quién la poseía y utilizaba, además de la interrelación que tenían, fuera de manera conflictiva o complementaria, con otros tipos de actores sociales. La idea de que los pueblos indios se fortalecían o minimizaban sus conflictos internos a favor de una igualdad interétnica o interpueblo, parece inexistente cuando los indígenas iniciaban el litigio sobre la tierra o cuando uno observa las maneras de intercambio de productos y el acceso a los recursos materiales y naturales en las huastecas (Escobar Ohmstede, 2000:87-115; Escobar Ohmstede y Fagoaga, 2005:333-417; Fagoaga, 2004). En vez de unificarlos, las diferencias socioeconómicas y los conflictos externos o internos ocasionaban mayores divisiones, sobre todo cuando uno de los sectores de la sociedad pueblerina se beneficiaba más que los otros.¹

Además de considerar como escenario de análisis la actual Huasteca hidalguense, la periodicidad de este trabajo se centrará en las denominadas reformas borbónicas, ya que las políticas desarrolladas por esta dinastía, algunas

1 Una situación similar se daba en los momentos de elección de los miembros de los gobiernos indios. Van Young (1984:55-79) ha realizado un excelente análisis para la región de Guadalajara sobre los conflictos internos de los pueblos indios, lo cual disminuía la solidaridad entre los miembros de la misma localidad. Para el caso del centro del Altiplano novohispano, véase Tutino (1991:160-185). Estos ensayos permiten cuestionar la idea de que los pueblos absorbían y disminuían sus tensiones internas en aras de una igualdad interna imaginada por los científicos sociales.

iniciadas con los Habsburgo, se enfocaban a un mayor conocimiento y control de los miembros y corporaciones que componían las sociedades de la América española. De esta forma, la legislación borbónica, plasmada principalmente en la *Ordenanza de intendentes*, intentó reordenar las formas organizativas de la estructura social, económica y política colonial. Lo que resulta importante de las abundantes cédulas y reglamentos españoles es cómo impactaron en los pueblos indios, sobre todo a partir de las ideas ilustradas de la Corona de organizar y tratar de administrar los bienes de comunidad y los tributos. Los indígenas no fueron pasivos frente a la política de los Habsburgo y los Borbones, sino utilizaron la legislación española para defenderse o contraatacar jurídica o “tumultuosamente”, y en muchos casos se saltaban las instancias locales para llegar directamente al virrey o a las instituciones radicadas en la ciudad de México.²

Un breve contexto de la Huasteca hidalguense

Antes de la llegada de los españoles, las Huastecas, en general, mostraban un mosaico étnico diverso y complejo; en ellas convivían varios grupos indígenas como otomíes, nahuas, tepehuas, teenek, totonacos y pames, aunque a fines del siglo XVIII, los últimos habían visto disminuir su presencia en aquellos lugares que habitaban antes de la llegada de los españoles, ya por haber sido trasladados de manera forzosa a las colonias del Nuevo Santander a mediados del siglo XVIII, o por epidemias o huidas a los montes y bosques, como fue el caso de San Luis Potosí (Escobar Ohmstede y Fagoaga, 2004:219-256, y 2005b:199-234; García, Pérez y Molina, 2003). Con la invasión española la población se diversificó étnicamente y espacialmente por varias causas. La primera fue el envío de indios, ordenado y ejecutado por el gobernador Nuño Beltrán de Guzmán, a las islas del Caribe a partir de 1527 (Herrera, 1989:7-14).³ Ha llegado a estimarse que

2 Sobre los pueblos indios a fines del periodo colonial existen acuciosos estudios. Pueden verse, como ejemplo, los diversos trabajos publicados en el libro de Ouweneel y Miller (1990), así como el realizado por Tanck (1999:77-114); Silva (2003:75-100); Castillo (2003:137-165) y Fagoaga (2004); Ducey (2004:23-59).

3 Nuño de Guzmán llegó como gobernador de la provincia de Pánuco en 1527 y fue destituido en 1533. Días inmediatos a su arribo a la Huasteca, autorizó un trueque de esclavos indios por reses,

durante su gobierno, casi 15 mil indios fueron enviados a las islas caribeñas, por lo que los 40 poblados que existían en los márgenes del río Pánuco quedaron casi deshabitados (Pérez, 1983:79-83; Pérez, 2001:26-31).⁴ Otras razones de la disminución drástica de la población indígena se debieron a las epidemias y pandemias; a la población indígena que huyó de las epidemias hacia los montes, siendo sustituida, por esclavos negros (Herrera, 1989; Reyes, 2003:85-112), al trabajo excesivo, y a la política de congregaciones (Pérez, 1983:182-183; Pérez, 1998:95-122). Con estas últimas se acentuó un proceso visto en términos de las Huastecas en general, de interetnicidad e interculturalidad, entendiendo con esto cuando miembros de diversas etnias comparten el mismo espacio físico y hay una interrelación cultural y biológica, aun cuando muchas localidades mantuvieron altos niveles de uniethnicidad (Escobar Ohmstede y Fagoaga, 2004:219-256).

Con la recuperación demográfica de los siglos XVII y XVIII, debido a un crecimiento natural de la población indígena, los indígenas de la Huasteca que no eran propietarios o usufructuaban tierras en los pueblos, se refugiaron en las haciendas y ranchos, convirtiéndose en mano de obra por medio del otorgamiento de tierras para sembrar y el pago del tributo y obenciones parroquiales que realizaba el propietario. Además, los indígenas podían así evadir el control de las autoridades étnicas, no realizando los trabajos comunitarios (arreglo de caminos y casas consistoriales, servicios personales, siembras y cosechas comunales), aparte de los que tenían que hacer para los funcionarios locales indígenas, mestizos y blancos. Lo anterior, aunado a la expansión de las propiedades privadas a costa de las tierras indias o de otras propiedades, ocasionó que muchas de las haciendas y ranchos albergaran a indios de una o más etnias, así como mulatos, mestizos y blancos (Escobar Ohmstede, 1995:6-12).⁵

yeguas, ovejas y otro tipo de ganado menor, de los cuales carecía la provincia.

4 Varios autores coinciden en que la conquista española despobló gran parte de las Huastecas, no sólo en la zona de Pánuco sino también en la de Pantepec, ubicada al sur de la primera. Véase Ariel de Vidas (1994:39-74) y Marchal (1994:75-101).

5 En 1743 las haciendas eran La Candelaria, Herradura, Tepozteco, Tescal, Tepenintlán, Tusanla, Canchitlán, Sitlán, San Felipe y Tetlama. En un informe que presentó el subdelegado de Huejutla en 1786, comentó que “las seis haciendas que hay en esta jurisdicción no deben de reputarse como tales, sino por ranchos y muy cortos” (Florescano, 1981, II:286). A una caracterización tan ambigua se une la que en algunos momentos históricos los ranchos aparecen como haciendas y

La actual Huasteca hidalguense tuvo como actividad central la agricultura (siembra de caña de azúcar, maíz, algodón, frijol) y la cría en pequeña escala de ganado mayor y menor, así como la comercialización de muchos de los productos que se manufacturaban a partir de la caña, del algodón y del ganado. Durante la segunda mitad del siglo XVIII cobijaba a las jurisdicciones de Huejutla y Yahualica. En la década de los cuarenta del siglo XVIII, la primera jurisdicción contaba con una cabecera y cinco pueblos sujetos (Ixcatlán, Macuxtepetla, Pahuatlán, San Pedro y Tehuetlán), así como diez haciendas.⁵ La población de la jurisdicción albergó a 54 familias de españoles, 60 de mulatos y negros y 852 familias de indios (792 con residencia fija y 60 sin ésta). Para 1777, la parroquia de Huejutla, que abarcaba casi la misma extensión que la jurisdicción civil, presentaba un total de 1,810 familias con 6,936 individuos, de los cuales 70% eran indígenas, el 13% mulatos, el 7% españoles, el 1% mestizos y el 0.2% era considerado castizo.⁶ Un aspecto importante que arrojan los datos de población es que la población indígena tuvo un incremento del 68% en haciendas y ranchos de 1743 (370 familias) a 1819 (623 familias), mientras que en los pueblos solamente fue del 32%.

De las diez haciendas censadas en 1743, solamente cinco aparecen en 1819: Herradura, Tescal, Canchitlán y Sitlán, las que muestran un incremento del 18%, 34%, 14% y 37% respectivamente; sólo la hacienda de La Candelaria tuvo un descenso del 46% sin una razón aparente. En términos tributarios la tendencia fue a la alza, aun cuando ocurrieron epidemias y escasez de semillas en varios de

éstas como ranchos, aunque su tamaño no se alterara significativamente. Por ejemplo, la hacienda de La Candelaria en la jurisdicción de Huejutla apareció en 1742 con la categoría de hacienda, para 1791 y 1804 se le consideraba como rancho hasta 1855. Eric Van Young observa este hecho para la región de Guadalajara, donde considera que las designaciones de rancho a hacienda o viceversa se relacionaban a veces con el ascenso o descenso de los individuos en la escala social (1989:119). En su estudio sobre el Bajío, David Brading considera que es mucho más sencillo definir una hacienda que un rancho, término que era aplicado de manera indiscriminada a propiedades pequeñas (1988:62-63). En Yucatán los ranchos fueron definidos como las labranzas de cultivos comerciales situadas en pequeñas propiedades privadas o terrenos baldíos o comunales, ya fuera en forma ocupada o arrendada. En la península se hacía una diferencia en el tipo de propiedad según el tipo de producción agrícola y animal (ganado) (Bracamonte, 1993:17).

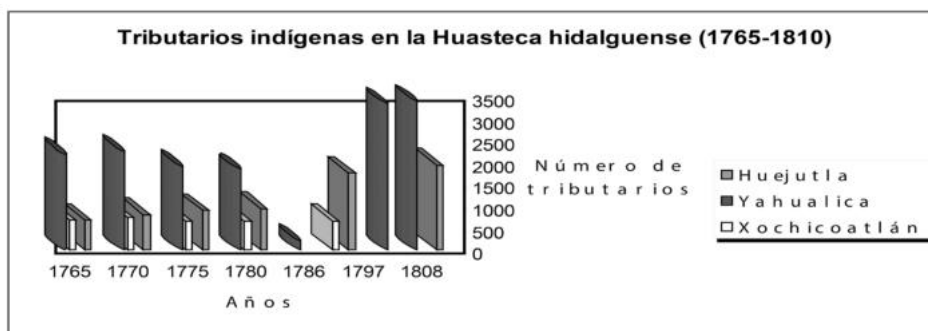
6 Archivo General de la Nación (en adelante AGNM), "Padrón de la doctrina de Huejutla", Bienes Nacionales, leg. 1244, exp. 1.

los años en que se levantaron los datos (Escobar Ohmstede y Fagoaga, 2004:231; García, Pérez y Molina, 2003; Ducey, 2004:19). Asimismo, habrá que tomar en cuenta que solamente los mulatos eran considerados como tributarios, además de los indígenas.

Cuadro 1. Población tributaria en Huejutla

Población	1768		1774		1779		1785		1797		1810	
	M	IND	M	IND	M	IND	M	IND	M	IND	M	IND
Huejutla	29	687.5	22.5	817	18	911	66	958	59.5	1761	51	1942

Fuente: Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Audiencia de México*, leg. 2104.



Yahualica, al sureste de Huejutla, abarcaba cinco pueblos (Huautla, Xochiatipan, Huazalingo, Calnali y Xochicoatlán), tres haciendas y seis ranchos.⁷ Para 1743 se contaron 580 familias de indios y 60 de españoles, mestizos y mulatos, a lo que habría que sumarle 215 familias de Huautla, 450 de Huazalingo y 283 de Geapa (¿?), lo que daría un total de 1,528 familias de indios. Para 1803 se habían matriculado casi 200 familias de indios laboríos, los cuales no podían ubicarse en un lugar preciso y probablemente eran miembros de cuadrillas que iban de lugar en lugar ofreciendo sus servicios para diversas actividades agrícolas y ganaderas. En términos de tributarios, Yahualica mostró la tendencia de Huejutla y digamos de casi todas las localidades novohispanas, en el sentido de un crecimiento en el número de éstos.

Cuadro 2. Población tributaria en Yahualica

Yahualica	Población	
15	M	1765
2201.5	IND	
23	M	1770
2259.5	IND	
13.5	M	1775
1921.5	IND	
8	M	1780
1847.5	IND	
21.5	M	1786
2190.5	IND	
33.5	M	1803
3351.5	IND	
37	M	1808
3415	IND	

Fuente: AGI, *Audiencia de México*, leg. 2104; AGI, *México*, leg. 2376.

⁷ Las tres haciendas eran Tamoin, Santa Anna y Cayahual.

Cuadro 3. Población tributaria en Xochicoatlán

Población	1765	1770	1775	1780	1787	
	IND	IND	IND	IND	MZ	IND
Xochicoatlán	705.5	738	652	665	3.5	662.5

Fuente: AGI, *Audiencia de México*, leg. 2104.

Es interesante percibir la tendencia que hemos comentado sobre un desplazamiento de la población de los pueblos hacia las haciendas y ranchos a finales del periodo colonial tardío, situación inversa a la de la gente de razón que incrementó su número en los pueblos, como aconteció en San Luis Potosí (Escobar Ohmstede y Fagoaga, 2004:234-249) y en otras partes de la Nueva España, capitanía de Yucatán y provincias internas.⁸

Un aspecto interesante sobre las propiedades privadas de las huastecas es que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, existen datos sobre su constante subdivisión, ya fuera por ventas o por herencias, pero manteniendo una estructura territorial unificada por medio del condueñazgo, donde una hacienda o un rancho podía pertenecer a dos o más dueños. Estos dueños la mantenían como una unidad territorial, reconociendo cada uno su lote como privado, y además compartiendo los gastos que podían generarse por litigios o definición de los límites con otras propiedades al igual que los beneficios económicos generados por la propiedad.⁹

Algunos estudiosos de las Huastecas han considerado al condueñazgo como una derivación de las mercedes y haciendas de los primeros años coloniales, tomando en cuenta que en estas primeras épocas se formaron latifundios de un solo dueño (Meade, 1962:357-358). Aunque esta idea puede ser cierta, en la sierra las haciendas y ranchos estaban constantemente en venta, lo que podría considerarse como una subdivisión o “división natural de la propiedad”, la cual se remonta a los primeros años coloniales. Respecto de las huastecas,

8 Una situación semejante se dio en el valle de Toluca durante la Colonia (Wood, 1990a:93-143).

9 Podría considerarse que cada condueño adquiría un derecho territorial, en el sentido de que no sólo adquiría tierra sino también los usos y costumbres asociados a la gestión del recurso material.

podría hablarse de haciendas y ranchos convertidos en condueñazgos, pero no precisamente por herencia. Una excepción puede ser el rancho de Coxhuaco en Huejutla, perteneciente a las familias indígenas Alvarado y Moxica durante todo el siglo xviii y gran parte de la primera mitad del siglo xix.

Otro tipo de tenencia de la tierra fue la de los ranchos. Éstos pertenecían en su mayoría a no indios, aunque algunos ranchos, propiedad de los pueblos indios, eran arrendados a españoles, mestizos y mulatos o a indígenas de otros pueblos. Los ranchos se dedicaban básicamente al cultivo de semillas y cría de ganado para el consumo propio, pero algunas cabezas de ganado se vendían en los mercados locales.

La indefinición de los límites “precisos” no permite calcular la superficie de las propiedades. Sólo por menciones esporádicas se ha puesto la diferencia existente entre la costa, los llanos y la sierra, aunque existían propiedades que no se encontraban dentro de las jurisdicciones, pero que eran administradas por instancias ubicadas en ellas, como fue el caso de la hacienda de Tanuité.¹⁰

La época de mayor expansión de la propiedad privada en las Huastecas fue durante el siglo xviii, gracias a las composiciones que realizó la Corona española a partir de 1712. Éstas no sólo favorecieron a los propietarios privados sino también a los pueblos indios, ya que les permitió legalizar terrenos que no contaban con títulos y que se habían extraviado o deteriorado, así como legalizar terrenos adquiridos por medios no muy legales.¹¹ Las composiciones permitieron que, a partir de 1750, los límites, al menos en el papel, de las tierras fueran más o menos estables, si es que se conocían con relativa precisión, y los problemas de linderos se redujeran. Las excepciones fueron las ventas totales o parciales de lotes de las propiedades, proceso que se acentúa a partir de la real cédula de consolidación de

10 La hacienda de Tanuité constaba de 18 sitios de ganado mayor, aproximadamente unas 31,600 hectáreas. Primero perteneció a la orden agustina, después a la parroquia de Tlanchinol y finalmente a la familia Santos.

11 Las composiciones eran una forma en que la Corona española, por medio de un donativo a ésta, otorgaba títulos legales sobre tierras que no los tenían. La cuestión fue que muchos propietarios privados se aprovecharon de las composiciones para declarar a las tierras indias colindantes con sus propiedades como terrenos baldíos. Las composiciones también fueron aprovechadas por los pueblos indios para delimitar sus territorios desde fechas tempranas, y los títulos posteriormente les servirían para enfrentar los litigios. Existieron composiciones de tierra en los años de 1643, 1675, 1695 y 1696.

vales reales de 1804,¹² misma que permite apreciar las numerosas propiedades del clero secular y de las cofradías no indias (Marichal, 1995:241-261).¹³

Es interesante notar que en las Huastecas existían pocas propiedades rurales que no hubiesen estado en manos eclesiásticas en algún momento. Los sacerdotes regulares y seculares compraban, arrendaban y vendían haciendas y pequeñas propiedades con la misma facilidad con que lo hacían los pueblos indios u otro tipo de propietarios. Un caso interesante es el de las haciendas de Nexpa, Herradura y Aguatipan, que pertenecían de manera conjunta en 1758 al cacique indio de Huazalingo, Antonio Cortés.¹⁴ La familia conservó durante varios años las haciendas, pero en 1780 estaban en poder de Francisco Ortega, quien las poseyó hasta 1800, cuando el cura de Huejutla las adquirió en 10,050 pesos.¹⁵

12 La real cédula de consolidación de vales reales fue una orden de la Corona española que permitió a la Iglesia cobrar los capitales que tenía en préstamo, así como el dinero que se encontraba en obras del país. El dinero se ingresaba en una caja de consolidación, que se consideraba como un préstamo a la Corona.

13 El artículo 14 de la real cédula de consolidación exceptuaba a las “cofradías que sean puramente de indios”. Véase el “Real decreto para la venta de bienes, núm. 13”, Sugawara, (1976:13-26); Solano (1984:520). Dorothy Tanck menciona que el mismo artículo 14 consideraba que si existían sobrantes de las cajas de comunidad, se tenían que trasladar a la “caja de la comisión gubernativa”. De esta manera los indígenas mayas vieron mermar aún más sus fondos monetarios (1994:401-449).

14 En varias partes de la Nueva España, los caciques mantenían tierras en sus manos. Como ejemplo para el caso de Atlacomulco, Molina (2003:217-242), y para el de la Mixteca Alta, Mendoza (2004: caps. I y II).

15 “Autos seguidos por los naturales de Yahualica contra don Pedro Coquillet sobre tierras, 1784”, en AGNM, Tierras, v. 3033, exp. 4; “Manifestación de los títulos de las haciendas de Toctitla, en esta jurisdicción, Nexpa, Aguatipan y Herradura en la de Huejutla, 1758”, AGNM, Tierras, v. 2707, exp. 9; “Escritura de venta”, en Archivo Judicial de Primera Instancia de Huejutla (en adelante AJPIH), Protocolo de instrumentos públicos del año de 1776 y 1800. Francisco Ortega había gravado las haciendas a favor de las parroquias de Huejutla y Huazalingo el 22 de abril de 1779 y el 5 de agosto de 1780. En 1784, Ortega compró un rancho cerca de la hacienda la Herradura al Santo Definitorio de la Provincia del Espíritu Santo de Nuestro Padre San Juan de Dios, que se componía de un sitio y cuatro caballerías de tierra (3,507 hectáreas). Por la información que se ha reunido, Ortega perdió las haciendas por no pagar las imposiciones, aunque en datos posteriores se menciona que las vendió a José Agustín Rivera el 2 de mayo de 1845, alcanzando la transacción al precio de 13,020 pesos que, además de las haciendas, incluía 130 toros. “Escritura de venta del 2 de noviembre de 1801 a favor de José Rivera”, en AGNM, Nacionalización y Desamortización de Bienes, exp. 231-93/93-16.

Una reestructura en la propiedad privada agraria se debió principalmente a la redención forzada de los préstamos de la Iglesia ordenada por la real cédula de consolidación de vales reales de 1804. La cédula extendía a la Nueva España, y en general a todos los dominios americanos, la política desamortizadora que los borbones habían comenzado a aplicar en España en la década de los setenta, con la idea de acceder a los recursos económicos necesarios para cubrir sus constantes déficit. A pesar de la real cédula de 1804, algunas cofradías no indias continuaron controlando propiedades y prestando dinero a miembros de la sociedad civil, por lo que se supone que en muchos casos, tanto los párrocos como los mayordomos de las cofradías, ocultaron lo mejor posible las propiedades a las autoridades virreinales. En 1808 la cofradía española de las Benditas Ánimas del Purgatorio en la parroquia de Huejutla prestó 2,500 pesos con un interés anual del 5% a las haciendas Olitjui y Tantojó y a los ranchos Romantla y Motlottepeque de la jurisdicción de Tantoyuca, así como a los ranchos Socuiteco y Tical ubicados en Huejutla.¹⁶ La cédula de 1804, tan criticada en otros ámbitos novohispanos por haber producido una descapitalización de las actividades productivas de la Nueva España, tuvo escasos efectos respecto de desmonetización o pérdida de tierras en la Huasteca hidalguense, porque las parroquias y cofradías siguieron con el arrendamiento y compra de propiedades, funcionando como “bancos rurales” en apoyo a los sectores agrícolas. Esto no quiere decir que no comenzara un proceso de readecuación de la propiedad privada en términos de extensión y una paulatina pérdida de fuerza del clero como poseedor de la tierra.

Hasta aquí se ha esbozado la manera en que se encontraba el espacio social que compartían los pueblos indios con otros actores sociales. Aunque la sobrevivencia de los pueblos dependía de una cierta unidad, cada actor podía tener una visión diferente de cómo utilizar un espacio compartido. El control de la tierra por parte de los pueblos indios ha sido fundamental para su reproducción social, económica, cultural y política desde la época prehispánica hasta el presente, pero la estructura del territorio indígena del periodo prehispánico difiere sustancialmente a la del

16 AJPIH, Protocolo de instrumentos públicos del año de 1808. En 1819 se consideraba que la cofradía de las Ánimas tenía un capital de cinco mil pesos, así como préstamos por otra cantidad similar. “Visita pastoral a Huejutla, 1819”, en AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1182, exp. 20.

colonial y así sucesivamente, sobre todo cuando varias tierras, antes consideradas comunales, se convertían en propiedad privada de indígenas o mestizos pudientes.

La política española de otorgamiento de tierras, basada en las 500 varas y posteriormente en las 600, cuyo punto inicial podría partir del centro del pueblo o de la última casa, sustentó la estructura del territorio comunal. La real cédula de 1687 puntualizaba que debía otorgársele las varas no sólo al pueblo que fuera cabecera, “sino a todos los demás que pidiesen y necesitasen de ellas, así a los poblados como a los que en adelante se fundasen y poblasen”.¹⁷

Aunque no puede evaluarse en términos precisos el efecto del crecimiento de la población sobre la distribución de la tierra en las Huastecas, ésta era una de las necesidades más importantes entre los actores sociales. La población indígena creció relativamente menos que la de los mestizos, mulatos y blancos, existiendo, como se ha visto, un paulatino desplazamiento de los indígenas de los pueblos a haciendas, ranchos u otros pueblos y un incremento de población no india en las todavía cabeceras, lo que se unió a un acrecentamiento de la diferenciación socioeconómica. La escasez de tierras junto a una población en crecimiento hizo que las tierras tuvieran que ser adquiridas por medio de la solicitud de 600 varas, invasiones, compras o arrendamientos.¹⁸ Estos cuatro procesos sirvieron para redefinir constantemente el territorio, estableciendo un equilibrio de los recursos territoriales, pues el aumento de las unidades familiares, tanto nuevas como

17 El término de cabecera se usaba para aquel pueblo donde residían las autoridades étnicas y en algunos casos los funcionarios civiles y eclesiásticos. Este pueblo también contaba con la iglesia y el santo patrón, y fue donde se ubicaba la caja de comunidad. A su vez tenía una serie de barrios y pueblos-sujetos que le brindaban servicios personales. El otorgamiento también llevó a una defensa posterior de los terrenos comunales por parte de la Corona. Subsecuentes decretos virreinales en 1778, 1780 y 1781 establecieron condiciones estrictas para las ventas de tierras indias. En 1781 el virrey Mayorga ordenó que no se ejecutaran ventas, préstamos, empeños o arrendamientos de tierras indígenas sin su expreso consentimiento. La razón parece provenir de un deseo de impedir que los tributos declinaran como resultado de una masa indígena empobrecida. Véase la instrucción en Fabila (1981). En 1805, el rey ordenó mediante una cédula del 14 de febrero que se regularan los precios y la extensión de las tierras realengas, lo que evitó que muchas de las tierras indígenas fueran denunciadas como despobladas e improductivas (Solano, 1984:537-542).

18 Énfasis del autor. Un interesante trabajo sobre la implicación que tenían las seiscientas varas para los pueblos indios es el de Wood (1990b:117-129).

viejas, no fue igual en todos los pueblos. No podría afirmarse tajantemente que en el curso del periodo colonial tardío, el territorio comenzó a ser insuficiente para cubrir las necesidades de los pueblos, sino más bien se encontraba totalmente distribuido.

Se ha considerado normalmente que la posesión de tierras de los pueblos indios era igual a un círculo construido por diversas denominaciones como ejidos, dehesas, propios, etc., que establecían o fijaban límites y linderos. Estudiosos sobre el tema han comprobado que el espacio comunal no forzosamente correspondía a un círculo o cuadrado de 600 varas (1,200 varas de largo por 1,200 de ancho) (Tanck, 1999:34, 78). A través del análisis regional se ha observado que la territorialidad indígena tenía una connotación de dominio más allá de las demarcaciones oficiales, basándose en la existencia de pueblos-sujetos y barrios. Los términos de un pueblo cubrían un espacio físico más amplio que las superficies ocupadas por individuos y las tierras que se cultivaban.¹⁹

Los procesos mencionados se explican a través del modo de conformación del territorio de los pueblos. Éste se sustentaba básicamente en los llamados bienes de comunidad, como tierras, ganado y dinero, con que contaban los pueblos indios para financiar sus fiestas patronales, pagar los tributos en caso de déficit,²⁰ aprovisionar a la iglesia del pueblo de los enseres necesarios para el culto (cera, madera, etcétera) y pagar las obvenciones parroquiales y el salario de los maestros de escuela (Tanck, 1994:401-449, y 1999:cap. II; Menegus, 2001:83-118; Cedeño, 2003:267-284). Los beneficios de las siembras en las tierras de la comunidad, así como los de sus ventas y arrendamientos, se ingresaban en las llamadas cajas de comunidad, que eran los receptáculos monetarios de los pueblos indios. Estas cajas eran también una forma de redistribución de los recursos comunitarios mediante préstamos a las unidades familiares necesitadas, aunque muy utilizadas por los gobernadores indígenas, alcaldes mayores y subdelegados para financiar sus actividades comerciales.

Durante una gran parte del periodo colonial, las autoridades virreinales desconocieron el total de los bienes comunales de los pueblos indígenas. Con las reformas borbónicas, la Corona reglamentó la existencia y administración

19 Véanse, entre otros, Wood, 1990b:117-129; Farris, 1991:125-180; Ruz, 1992:137-155.

20 Aunque una cédula real de 1759 prohibía el uso de los fondos comunales para completar el tributo.

de dichos bienes por medio de la *Ordenanza de intendentes* de 1786.²¹ Según fijaba el artículo 33 de la ordenanza, los intendentes tenían la obligación de formar un reglamento interno de los bienes de comunidad de las poblaciones, tanto indígenas como españolas. Los reglamentos tenían como objetivo eliminar gastos superfluos para que cada pueblo pudiera lograr una mejor administración de los egresos e ingresos.²² Asimismo, con el reglamento de cada jurisdicción, las autoridades novohispanas podrían tener el registro de los orígenes de los bienes, así como de la utilidad que se le daban a los excedentes, para conseguir una administración equilibrada. A pesar de las constantes recomendaciones del virrey a los intendentes y de los intendentes a los subdelegados, en 1801 tan sólo se habían aprobado, y de manera incompleta, los reglamentos correspondientes a Durango, Guanajuato, Guadalajara, Valladolid, Yucatán y Zacatecas,²³ aun cuando algunos reglamentos en torno a las “cajas de comunidad” comenzaron a elaborarse en 1773.

En el caso de la Huasteca hidalguense, encontramos reglamentos en los primeros años del siglo xix, con la expedición de leyes “para la administración, cuenta y razón de los bienes de comunidad de los pueblos”. Basándose en estos bienes, los artículos 1, 4 y 5 ordenaban que los subdelegados fueran los encargados de su administración en los pueblos, así como del ingreso de sus beneficios en las cajas de comunidad. El control de la propiedad por parte de las autoridades españoles se refleja en el artículo 3, que ordenaba la investigación de alguna propiedad oculta “en común”.²⁴ Un hecho que resaltaba en la introducción

21 Antes de la *Ordenanza de intendentes* de 1786, los borbones habían estrechado la vigilancia de las cajas de comunidad. A partir de 1776, la Contaduría de Propios y Arbitrios empezó a requerir a los alcaldes mayores que enviaran a la ciudad de México los estados financieros de los pueblos indios de cada jurisdicción. Dorothy Tanck considera que con el bando del virrey Bucareli, la Contaduría tuvo la autorización para la formación, aprobación y vigilancia de las cajas de comunidad (1994:403-404).

22 Se ha considerado como una segunda etapa de la fiscalización impuesta por la Corona, la cual abarcaba de 1787 a 1810 (Tanck, 1999:62).

23 Para las propuestas de los reglamentos y cómo éstos estaban enmarcados en la política agraria de los borbones, ver Menegus, 1995:7-27, y de la misma autora, 2001:83-118.

24 “Reglamento formado por los ministros de la tesorería general del Ejército y Real Hacienda para el gobierno de todos los pueblos de la jurisdicción de Huejutla, 1807”, en AGNM, Indios, v. 74, exp. 9, fs. 145-65. La información subsiguiente sobre los bienes de Huejutla proviene de esta fuente.

de los reglamentos fue la orden de 1800 de la Contaduría General, que imponía el reparto de “el fundo legal” en partes iguales, entre los jefes de la familia de cada localidad india, siendo un buen antecedente de las leyes liberales del siglo XIX.²⁵ Para el caso que aquí nos atañe, las dos jurisdicciones elaboraron sus respectivos reglamentos a principios del siglo xx, aunque la Contaduría de Propios y Arbitrios elaboró en 1785 un reglamento para Huejutla (Tanck, 1999:22).

Los bienes de comunidad a partir de los reglamentos

Si bien anteriormente se mencionó cuántos pueblos-sujetos, haciendas y ranchos tenían Huejutla y Yahualica, la información proveniente de los reglamentos elaborados a partir de la *Ordenanza de intendentes*, permite abundar y precisar algunos datos. Los nahuas de Huejutla compartían el espacio con nueve haciendas y catorce ranchos, los cuales tenían un alto porcentaje de población tributaria india (Cuadro 1). Es el caso de la jurisdicción de Huejutla: la localidad con ese mismo nombre era el pueblo-cabecera que tenía tres pueblos-sujetos: Macuxtepetla, San Pedro Tomatlán y Pahuatlán. De éstos, sólo el primero y el último tenían cada uno una ranchería, Xiquilpa y Piedra Hincada. San Nicolás Ixcatlán y Xaltocan, aparecen como pueblos-cabecera sujetos administrativamente a Huejutla, es decir, contaban con gobierno indígena pero dependían del subdelegado. Ambos gobiernos tenían que entregar el tributo y brindar servicios a Huejutla. Ixcatlán tenía un pueblo-sujeto (Tehuatlán), mientras que Xaltocan no tenía ninguno.

Yahualica era uno de los pueblos-cabecera que contaba con varios pueblos-sujetos: Atotomoc, San Pedro Zoquitipán, Santa Teresa, Tecacahuaco, Pachiquitla e Ixtaczoquico. Además, existían tres pueblos-cabeceras más dentro de la jurisdicción: Huautla, Huazalingo y Xochiatipan. Yahualica contaba con sus 600 varas, siete sitios y diez caballerías al norte del pueblo (denominadas Chilminaya y Tlatlasqueco), un sitio al sur y tres sitios de ganado mayor, uno de ganado menor y dos caballerías. En las inmediaciones del pueblo, los indígenas habían comprado en 1802 un sitio y ocho caballerías de tierra. El informante consideraba

25 “Reglamento formado por los ministros de la tesorería general de Ejército y Real Hacienda para el gobierno de todos los pueblos de la jurisdicción de Huejutla, 1807”, en AGNM, Indios, v. 74, exp. 9, fs. 145-65.

que las tierras eran improductivas, compuestas de cerros y lomeríos zacatosos inútiles para el ganado, pero quizá no para la agricultura o para la obtención de madera y carbón.²⁶ La mayoría de las tierras las había comprado el gobierno indígena durante los siglos xvii y xviii.

Si la información vertida por los indígenas y la mención sobre la improductividad fuera cierta, podría suponerse que las tierras compradas eran para la futura expansión de los pueblos.²⁷ Pero si se consideraba que anualmente el gobierno indio tenía una erogación de 259 pesos, las tierras debían ser lo suficientemente productivas para mantener los gastos y alimentar a una parte de la población de la jurisdicción india.²⁸ Otra posibilidad es que algunas de las tierras fueran arrendadas, tanto a los no indios como a algunos de los pueblos-sujetos de Yahualica. El pueblo-sujeto de Atotomoc, el cual se había congregado con varias rancherías de Yahualica, no poseía tierras pero usufructuaba las de la cabecera; una situación semejante ocurría en los pueblos-sujetos de Santa Teresa y Tecacahuaco, que si bien contaban con sus 600 varas también arrendaban tierras de Yahualica.²⁹

Una posibilidad más es que la propia cabecera hubiera comprado tierras para después otorgárselas a sus sujetos para que conformaran sus pueblos. De esta manera ampliaban el territorio jurisdiccional de la cabecera, como se reflejó en el caso de los pueblos-sujetos de Pachiquitla e Ixtaczoquico, a quienes se donó un

26 “Cuaderno de noticias que sirvió para la formación del Reglamento de bienes de comunidad de todos los pueblos de la jurisdicción de Yahualica, 1804”, en AGNM, Indios, v. 73, exp. 12, fs. 301-11.

27 Véase Cuadro 2 sobre el número de tributarios, así como “Cuentas de comunidad de Yahualica, 1808”, en AGNM, Archivo Histórico de Hacienda, leg. 441, exp. 20.

28 En 1802 los pueblos de la jurisdicción de Yahualica, en su conjunto, habían ingresado a sus cajas de comunidad casi 500 pesos, que correspondía al real y medio que pagaba cada tributario al año. “Cuentas de los bienes de comunidad de Yahualica, 1802”, en AGNM, Archivo Histórico de Hacienda, leg. 404, exp. 5.

29 Llama la atención que en este documento se dé por un hecho la congregación de Atotomoc, ya que entre 1803 y 1805 los indígenas se negaron constantemente a que los ubicaran en un sólo pueblo. El pueblo se ubicaba en una cañada, y aunque tenía iglesia, las autoridades civiles y eclesiásticas consideraban que no existía control sobre los pobladores. “Expediente formado de orden del excelentísimo Sr. Virrey sobre la traslación de Atotomoc, y reducción a pueblo de las rancherías dispersas de indios, 1810”, en AGNM, Tierras, v. 1363, exp. 7. Véase también Ducey (2004:55).

“pedazo de tierras” que sumaba en cada uno, junto con las 600 varas, un “circuito de tierras” de un total de dos leguas.³⁰ Lo anterior implica que Yahualica no cedía sus derechos al nuevo pueblo ni a los otros pueblos-sujetos, sino al contrario, se reafirmaba al erigirse como titular sobre los recursos cedidos no a la cabecera como tal sino al común. El hecho de que los pueblos-sujetos usufructuaran tierras a sus cabeceras, expone la existencia de una gran intercambiabilidad y flexibilidad de los recursos, los cuales estaban bajo el control de las autoridades étnicas.

Los pueblos-cabecera de Huazalingo y Xochiatipan presentaban una situación similar a la de Yahualica. El primero contaba con sus 600 varas, un sitio de ganado mayor y cuatro caballerías de tierra que les habían otorgado como merced en 1623. En 1759 los pueblos de Huazalingo, como muchos de los pueblos de las Huastecas,³¹ hicieron un pago (“un donativo gracioso”) a la Corona para llevar a cabo la composición de cuatro lugares: Guaticomaco, Quitipan, Texoloc y Tetliquic.³² A diferencia de Yahualica, todas las tierras, junto con las de sus pueblos-sujetos y su ranchería, estaban unidas, dando un total de cuatro leguas de largo por tres de ancho. El único pueblo-sujeto que arrendaba terrenos de Huazalingo era Santo Tomás Cuasahual, que se encontraba en las inmediaciones de la cabecera. Todos los demás pueblos-sujetos, Chalchotla, Tlamaxac, Tlamamalan y San Pedro, así como el pueblo-anexo de Chiatipan, habían logrado en 1759 legalizar todas sus tierras. Xochiatipan contaba con sus 600 varas, y aunque no se sabía cuántos sitios tenía en propiedad, las tierras abarcaban un

30 “Cuaderno de noticias que sirvió para la formación del Reglamento de bienes de comunidad de todos los pueblos de la jurisdicción de Yahualica, 1804”, en AGNM, Indios, v. 73, exp. 12, fs. 301-11. Danièle Dehouve menciona que para el siglo XVIII, en la región de Tlapa existía un 30% de los pueblos sin tierras, muchos de los cuales eran arrendatarios (1991:99-124).

31 “Manifestaciones de los títulos de la composición de 1759 de la jurisdicción de Yahualica”, en AGNM, Tierras, v. 3207, exps. 41-56. Consúltese también Pérez y Gortari (1987:208-209), de donde se obtuvo una parte importante de los expedientes referentes a tierras de los pueblos indios de las Huastecas. Sobre las diversas composiciones del siglo XVIII en la jurisdicción de Yahualica, véase Gortari (1986:80-88). Referente a las ideas jurídicas de las composiciones y de algunos mecanismos jurídicos desiguales sobre la propiedad de la tierra, véase Peset y Menegus (1994:563-599).

32 “Manifestaciones de los títulos de la composición de 1759 de la jurisdicción de Yahualica”, en AGNM, Tierras, v. 3207, exp. 44.

total de tres leguas de largo por dos de ancho. El único pueblo sujeto, Santiago, cultivaba las tierras de la cabecera, ya que ni Santiago ni las seis rancherías y el barrio que le pertenecían tenían tierras propias.

El pueblo-cabecera de Huautla poseía las 600 varas correspondientes, dos sitios de ganado menor dados por merced en 1586, dos sitios de ganado mayor legalizados por la composición de 1716 y cuatro sitios que usufructuaban para pastar vacas, los que a su vez eran arrendados a un ganadero por seis pesos anuales. Huautla no contaba con pueblos-sujetos sino con dos ranchos y tres rancherías.³³

De esta manera, lo que podemos observar es que la estructuración territorial y de tierra de los pueblos se compartía con las localidades que estaban bajo la jurisdicción de la cabecera, aunque ésta no tenía el derecho de dominio sobre todas las tierras, tenía la capacidad para ofrecer la ayuda y el apoyo necesarios a los demás sujetos, barrios y rancherías que conformaban y pertenecían a su jurisdicción. Sin embargo, no en todos los casos el otorgamiento o el facilitar el acceso a la tierra era gratuito, y siempre podría existir el temor de que la cabecera pudiera perder tierra frente a las peticiones de separación.

Adquisición y pérdida de tierra

Una forma en que los pueblos indios o aquellos sujetos o barrios que querían subir de escalafón dentro de las jurisdicciones coloniales, era la solicitud de las seiscientas varas, aun cuando no siempre implicaba la separación de un barrio o pueblo-sujeto de su cabecera, o la creación de un nuevo pueblo. Hubo casos en que la solicitud de tierras, las composiciones, las invasiones y el pleito por los terrenos, fueron constantes. Las diversas formas que adoptaron los pueblos indios en la lucha por la tierra, que implicó la ampliación o conservación del territorio, fue perseverante en el siglo XVIII. Durante el periodo colonial, los pueblos indios solicitaron tierras constantemente a la Corona española, principalmente las llamadas seiscientas varas. La solicitud no implicaba solamente la concesión de

33 “Cuaderno de noticias que sirvió para la formación del Reglamento de bienes de comunidad de todos los pueblos de la jurisdicción de Yahualica, 1804”, en AGNM, Indios, v. 73, exp. 12, fs. 301-11.

terrenos, sino en muchos casos la liberación de la sujeción de sus cabeceras.³⁴

El otorgamiento de las seiscientas varas daba a las rancherías congregadas un status que les podría permitir, a mediano o largo plazo, independizarse de sus cabeceras indias. Posterior a la solicitud, las autoridades locales españolas comprobaban si el “nuevo” pueblo tenía el número suficiente de tributarios, si había iglesia con su pila bautismal y si se había conformado un gobierno indio.

En otros casos, las peticiones de tierras iban apoyadas por los pueblos-cabecera. Uno interesante es el del pueblo de San Felipe, jurisdicción de Huejutla y Mextitlán. En mayo de 1773, los indios principales avecinados en la hacienda de San Felipe (ex propiedad de los agustinos) solicitaron a la Real Audiencia y Chancillería de México que se les permitiera fundar un pueblo en las tierras de la hacienda, para que pudieran congregarse todos los indios diseminados en ellas. No se conoce la respuesta de las autoridades virreinales, pero se sabe que hasta 1824, el cura de Tlanchinol aceptó donar tierras a los indios para la formación de dicho pueblo. La petición de los indios exigía que se les otorgara tierras, como eran arrendatarios de la hacienda propiedad del curato de Tlanchinol. Pero ni la existencia de una estructura política propia les ayudó en el momento de su solicitud.³⁵

En ocasiones, la solicitud de las 600 varas era una forma de recuperar tierras que se habían perdido en algún momento o que necesitaban para cultivar. Un buen ejemplo se presentó durante el año 1781, cuando los nahuas de Xaltocan, jurisdicción de Huejutla, se hallaban rodeados por el “oriente [donde] las últimas casas pisan las tierras del pueblo de Ixcatlán, y por el sur y poniente con las del pueblo de Tlanchinol”, mientras que por el norte “con las de unos españoles nombrados los Lara”. Las tierras las habían perdido paulatinamente, pues al estarlas arrendando a los dueños del rancho o hacienda de Canchitlán, éstos se las habían ido apropiando ilegalmente. El pueblo indígena contaba con 85.5 tributarios, por lo que podía solicitar “a lo menos las 600 varas que por cada rumbo está concedido a los pueblos”.³⁶ Por el tipo de argumentos esgrimidos en

34 Esta misma idea la presenta Stephanie Wood en relación al valle de Toluca (1990b:126-127).

35 AJPIH, Protocolo de instrumentos públicos otorgados ante mí Don José de Cantos, alcalde mayor de la jurisdicción de Huejutla, desde el 1 de enero de 1773 hasta fin de diciembre de 1777.

36 “Superior despacho, en que el excelentísimo Sr. Virrey de esta Nueva España manda al

Xaltocan, pareciese que los indígenas habían tenido un crecimiento poblacional lento, y las tierras que antes eran preservadas como “reservas” para albergar habitantes y cultivar y que habían sido arrendadas, ahora se necesitaron para la población. Los indios no solicitaron que se les reintegraran las tierras que habían perdido por la “voracidad de los Lara”, sino en la dotación de las 600 varas, posiblemente pensando que la tierra que podía ser afectada era la que les habían quitado los propietarios privados.

La solicitud de las seiscientas varas por parte de los pueblos indios a finales del periodo colonial fue una forma de obtener tierras que no se podían recuperar por medio de compras, invasiones o pleitos legales. El conocimiento que los indígenas tenían de la real cédula de 4 de junio de 1687 les permitiera, al menos en los casos documentados, recuperar sus tierras o adquirir otras, logrando de esta manera preservar un espacio que les permitiría cierta independencia con respecto a otro tipo de estructuras agrarias. La solicitud de las tierras necesarias para mantener u obtener un estatus de pueblo fue la opción más rápida y menos costosa que encontraron los pueblos indios durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El proceso que se dio en la región de Tlapa durante el siglo XVIII, de separación de pueblos-sujetos de sus cabeceras por medio del otorgamiento de las 600 varas (Dehouve, 1991:102-111), no se dio en la Huasteca, sobre todo cuando las solicitudes fueron apoyadas por los gobiernos de las cabeceras en un intento por extender el territorio. Desafortunadamente, no se ha encontrado suficiente documentación sobre la formación de pueblos en las Huastecas para entender su proceso. No obstante, parece que gran parte del siglo XVIII se caracterizó por la necesidad de tierras y su consecuente conflicto, marcado por los juicios y pleitos legales, así como por la presión fiscal en torno a los tributos y repartimientos (González Hermosillo, 2003:31-74), lo que implicó que a mediano plazo se realizara una nueva conformación territorial-administrativa étnica.

Después de la segunda mitad del siglo XVIII, la frecuencia y el encono que tomaron los pleitos legales por la tierra, no sólo entre los pueblos indios y los propietarios individuales sino también entre los mismos indígenas, sugieren una

corregidor de Villa de Valles, aposeione y ampare a los naturales del pueblo de Xaltocan de las seiscientas varas de tierra”, en AGNM, Tierras, v. 1617, exp. 5, fs. 1-4.

agudización del conflicto por la posesión y uso del suelo en las zonas rurales. La mayoría de los pleitos por tierras presentados en los juzgados locales de las diversas zonas de la Nueva España y en la real audiencia de la ciudad de México durante el siglo XVIII se concentraron en los años posteriores a 1760. Los litigios entre los pueblos indios y sus vecinos sobre terrenos supuestamente sin títulos de propiedad, la invasión ilegal de propiedades privadas por parte de los indios y la incursión en las tierras comunales por parte de los hacendados, muestran las formas que adquirieron los conflictos. Un aspecto interesante fue el cercado de tierras anteriormente abiertas de parte de los propietarios privados o la eliminación de ciertos derechos prescriptivos de uso común como leña, carbón, frutos silvestres y caza. La documentación localizada prueba que el costo social y económico aumentó para los indígenas según avanzaba el tiempo, principalmente por la negativa de los pueblos a transigir en sus disputas por la tierra. Por ejemplo, en marzo de 1784, el justicia de Yahualica, respecto de un pleito por tierras entre los indígenas y un propietario privado, comentó “que estos miserables indios están perdiendo dinero, reales y demás perjuicios”.³⁷

Los juicios y otras formas más agresivas de adquirir tierras, como las invasiones y motines,³⁸ sirvieron a los indígenas para preservar una parte de su identidad como un pueblo específico autodefiniéndose frente a agentes externos, pero a su vez los pueblos no se basaban en una estructura monolítica e igualitaria. Hay dos aspectos posiblemente contradictorios: la creciente diferencia social interna cada vez más marcada con el avance del siglo XVIII y la entrada al siglo XIX, y la supervivencia y continuidad de los pueblos corporativos-terratenedores.

La creciente monetarización de la economía regional a fines del siglo XVIII creó nuevas oportunidades para adquirir riqueza dentro de los pueblos indios, dando apertura a una movilidad socioeconómica en todas las escalas sociales. Si se considera que los juicios por tierras se planteaban generalmente por los funcionarios del gobierno indio en nombre del común, usando en ocasiones de manera ostensible los recursos comunales, hace sospechar que algunos de estos

37 “Autos seguidos por los naturales del pueblo de Yahualica contra el poseedor del rancho de Tlatlapexco, sobre tierras, Huejutla, 1784”, en AGNM, Tierras, v. 3033, exp. 4, fol. 107.

38 Sobre conflictos violentos en Huazalingo (1788), Yahualica (1788, 1789, 1790, 1792, 1803), Huazalingo (1789, 1800) y Huautla (1807), Ducey (2004:47-57) y Escobar Ohmstede (1998:108-113).

funcionarios iniciaron tales juicios para consolidar su poder político, social y económico dentro de sus pueblos.

En distintas ocasiones, el cacique, el principal o el gobernador indio, utilizó su influencia para adquirir más tierras en beneficio propio y no precisamente para favorecer al común. En 1759, las autoridades étnicas de San José Huazalingo solicitaron que se les restituyeran un sitio de ganado mayor y cuatro caballerías de tierra que les había usurpado el cacique Antonio Cortés durante la composición de 1758. La Real Audiencia aceptó su solicitud, en vista de la ilegalidad de la acción de Cortés, siendo gobernador. Los indígenas del común solían poner en entredicho a sus propios gobernantes y reclamaron en varias situaciones, como tierras del pueblo, algunas propiedades de las cuales los caciques o principales poseían títulos legales. Tal fue el caso del mismo Antonio Cortés, que presentó los títulos de propiedad de sus bienes en 1758 como evidencia para los justicias de Huazalingo no se los quitaran.³⁹ Otro ejemplo es el que se suscitó en 1791, cuando el común en Huejutla acusó a Juan Antonio Cerón, antiguo gobernador, de aceptar doscientos pesos del cura de la localidad por la venta de unos terrenos pertenecientes al pueblo. Cerón defendió su posición con el argumento de que el dinero pertenecía al común, no al párroco, y había sido pagado a éste por el arrendamiento de la hacienda del Tepozteco que pertenecía a la parroquia. La acusación la dirigieron todos los testigos, miembros del gobierno indio, por no consultar la gestión de arrendar o intentar vender tierras con el pueblo.⁴⁰

Los miembros de las élites indígenas a menudo quisieron ascender de estatus y de autoridad local hacia una élite de riqueza y estatus superior dentro de la sociedad no india. En el proceso para alcanzar este objetivo, a menudo vieron socavada su propia legitimidad y credibilidad. Una estrategia compensadora era el dirigir los problemas internos hacia el exterior del pueblo; un pretexto era el conflicto con los fuereños por la tierra, iniciando el litigio en nombre del pueblo

39 “Los naturales de Huazalingo en contra de Antonio Cortés por tierras, Yahualica, 1759”, en AGNM, Tierras, v. 3207, exp. 39, 6 fs.; “Manifestación de los títulos de la hacienda de Toctitlán en esta jurisdicción [Yahualica], Nexpa, Aguatipan y Herradura en la de Huejutla, propiedad del cacique Antonio Cortés”, en AGNM, Tierras, v. 2707, exp. 9, 4 fs.

40 “Los naturales del pueblo de Huejutla contra el subdelegado del partido sobre posesión de tierras, Huejutla, 1791”, en AGNM, Tierras, v. 1532, exp. 2.

en su conjunto. La situación se complicó más cuando agentes extraños a fuereños, alcaldes mayores, subdelegados y curas, comenzaron a usar su influencia para acceder a la tierra perteneciente al pueblo o para posibles clientes. Los casos más comunes involucraban al subdelegado, teniente, cura y agricultores mestizos-blancos, que por medio de contratos dudosos adquirieron tierras en arrendamiento casi perpetuo. Sirva de muestra lo sucedido en Yahualica en 1791, cuando en un pleito entre el cura y el subdelegado, varios testigos indios consideraron que:

[...] el subdelegado mediante la protección que ha ido dispensando a Nanahuaco [gobernador de Yahualica] se ha hecho dueño de los intereses de los indios; y preguntando esto a los testigos, casi todos han declarado que de ipso [sic] se ha posesionado de las tierras nombradas de Tlatlaxqueco alias Chilminaya, aunque con título de arrendamiento que de ellas se le ha hecho en cantidad de 100 pesos.⁴¹

El conflicto en torno, muestra la lucha por la sobrevivencia de los pueblos indios, quienes transformaban las tensiones sociales dentro de sus estructuras sociales mediante el incremento en la diferenciación económica. Esta diferenciación amenazaba la naturaleza idealmente igualitaria y orgánica del sistema social de dichos pueblos, necesitando algún tipo de equilibrio social para preservarla. La queja iniciada por los habitantes de Huautla en 1809, relata cómo cuatro mestizos se habían apoderado de las tierras más fértiles del pueblo, gracias a sus relaciones personales con las autoridades locales españolas. Las autoridades étnicas mencionan que eran los únicos no indios que no acataban sus “órdenes” y la tensión llegó a tal grado que los indígenas pretendieron linchar a los usurpadores.⁴² Al asumir una posición colectiva agresiva hacia los fuereños,

41 “Diligencias de varios capítulos puestos al subdelegado, al gobernador y a otros indios del partido de Yahualica, que por comisión del Sr. Intendente corregidor de México practicó el subdelegado de Huejutla, 1791”, en AGNM, Tierras, v. 2832, exp. 5.

42 El linchamiento se intentó por medio de un tumulto que tuvo sus orígenes en el centro del pueblo. Los indígenas tenían como intención asaltar las casas de los mestizos con piedras y palos, eliminando de tajo el problema. “Expediente promovido por los naturales de Huautla contra José Manuel Terán, Miguel Mateos, Pablo Téllez y Antonio Cortés por los excesos cometidos”, en AGNM, Criminal, v. 280, fs. 387-419.

o incluso en contra de otros pueblos, el pueblo indio definía sus propios nexos y temporalmente, al menos, cubría las brechas reales de la permeabilidad de su identidad.

La manipulación de los recursos de los pueblos, más que su expropiación radical, fue más importante para ciertas autoridades indias. A medida que aumentaba el valor comercial de la tierra y los pastos, a fines del siglo xviii los miembros del gobierno indio que controlaban la distribución de las tierras se encontraron en una situación ventajosa, posteriormente, el común los rechazó. El arrendamiento de las tierras del común durante gran parte del periodo colonial pudo no haber causado serios conflictos internos en las Huastecas, pero debido al aumento demográfico y la valoración de la tierra, se agravaron los problemas. En el pueblo indio de Huejutla, por ejemplo, varios mestizos habían ido adquiriendo tierras comunales paulatinamente mediante las ventas y los arrendamientos que distintos gobernadores les habían realizado y de las cuales aparentemente no tenía conocimiento el común. Por tanto, esto causó que cuando en 1791 algunas familias indígenas pretendieron usar esos terrenos comunales fueron desalojados por invasión. Tras este altercado, las autoridades étnicas de Huejutla solicitaron la devolución de los títulos. Subdelegados y curas además de gobernadores indios habían ido arrendando tierras a hacendados y rancheros, dejando al común sin las necesarias para labrar y haciendo que dependieran del trabajo de cuatro días a la semana en otras propiedades privadas para poder subsistir. De esta manera, un problema sobre la tierra sumó a otro jurisdiccional: el gobierno indígena asumió el derecho de disposición de los recursos, sobre el subdelegado, el cura y el gobierno que había estado en poder. Resalta también un problema generacional, ya que fueron los jóvenes quienes se rebelaron para recuperar las tierras, frente a los viejos que ya las poseían.⁴³

En algunas ocasiones, la ubicación de las tierras lejos de los pueblos impedía su cultivo intensivo, por lo que se arrendaban. En otras, la imposibilidad de afrontar el pago de los tributos u obvenções obligaba a que se rentaran a mestizos, blancos o indios que se aprovechaban de la situación para realizar

43 “El común de naturales del pueblo de Huejutla contra el subdelegado sobre retención de los títulos de sus tierras, Huejutla, 1791”, en AGNM, Tierras, v. 1532, exp. 2, 30 fs.

contratos leoninos. El arrendamiento se presentaba como la forma de conservar y trabajar la tierra para que no se consideraran como tierras realengas.

En varios casos, las autoridades españolas obligaban a los pueblos indios a que arrendaran tierras o las vendieran a precios ínfimos para subsanar deudas de tributos contraídas con la Corona, que solían involucrar a personajes íntimamente ligados a la autoridad local. En el caso de los indios de Yahualica, que no pudieron completar el pago de los tributos en 1797, el subdelegado, Pedro Antonio de San Juan Barrueta, les ordenó solicitar un préstamo sobre las tierras de Tlatlasqueco y Chilmanaya. El prestamista, que a su vez era el arrendador de dichas tierras, solicitó un año después que se le vendieran las tierras, ya que los indios no habían finiquitado la hipoteca. La solicitud contaba con la aprobación del subdelegado, quien afirmó que “la venta no afectaría a los indios, ya que les quedan muy lejos [las tierras] y tienen otras que ocupan más”.⁴⁴

Por otra parte, gracias a los juicios, muchos de los pueblos indios llegaron a conservar o recuperar su territorio. El bachiller Manuel Galindo, cura de Yahualica, canceló en el año de 1818 un litigio que tenía con los pueblos de Xochicoatlán y Calnali al considerar que las tierras en disputa eran propiedad de los nahuas, según constaba en los títulos de propiedad, a pesar de que la parroquia había estado usufructuándolas de manera ilegal.⁴⁵

Los problemas en torno a las tierras, sobre todo entre pueblos indios y propietarios privados, podrían verse como un conflicto étnico y de clase, como un enfrentamiento entre indígenas y no indios, y entre quienes controlaban los medios de producción de manera individual y en colectivo.

Otra forma de recuperar o apropiarse de tierras fue a través de la invasión. Esta modalidad, aunque menos documentada, sirvió a los indígenas para obtener terrenos para su cultivo o para el pasto del ganado. La invasión de tierras fue una válvula de escape para la presión demográfica de fines del siglo XVIII, así como un método de ampliación del territorio. Además, podría considerarse que las invasiones no eran siempre consecuencia de una política deliberada de los indios

44 “Los naturales del pueblo de San Juan Yahualica contra Felipe Covos sobre arrendamiento de tierras, Yahualica, 1796”, en AGNM, Tierras, v. 1544, exp. 4, fs. 11v-12r.

45 AJPIH, Protocolo de instrumentos públicos del juzgado de primera instancia, año de 1815 al de 1818.

u otros habitantes, y que a menudo se realizaban a través de un proceso más lento. En muchos casos los invasores sabían de la ilegalidad de sus movimientos y de los beneficios que podían obtener. Las adquisiciones ilegales se cuestionaban cuando ninguno de los asentados se retiraba voluntariamente del territorio ocupado.

Los pueblos indios no fueron simples víctimas pasivas de la rapacidad de los propietarios privados a fines del periodo colonial; también invadieron terrenos particulares quizá con mayor frecuencia que los no indios, y con previo conocimiento de lo que recompensaba la invasión. Los dueños de Coxhuaco se quejaron en 1793 de que los funcionarios indios de Huejutla planeaban introducir más de 60 indios y algunos forasteros en el rancho para comenzar el litigio sobre sus derechos de la propiedad, “sin querer en manera alguna reconocernos por señores, y dueños de ellas como formalmente lo somos en público y notorio”.⁴⁶ Es posible que el pueblo de Huejutla considerara la invasión como la única forma de recuperar tierras antiguamente perdidas, las cuales habían pertenecido al pueblo durante la gestión política de la familia indígena Alvarado.

46 “Don José y don Antonio Moxica, dueños del rancho de Coxhuaco con los naturales de Huejutla sobre introducción en las tierras de dicho rancho, Huejutla, 1793”, en AGNM, Tierras, v. 2701, exp. 14, 14 fs.

Breves consideraciones finales

Como se puede observar a través de este trabajo, la diversidad de grupos étnicos y de formas de apropiarse de la tierra marcó las alternativas de los pueblos indios para mantener o ampliar su territorio. La expansión de las haciendas y ranchos, así como la absorción de población, diferían sustancialmente entre la planicie costera y la sierra. En la sierra los pueblos indios lograron ampliar y defender sus tierras frente a otros pueblos o propiedades. No fue así en la costa, y en menor medida en los llanos, donde los pueblos fueron casi totalmente asimilados por la expansión hacendaria. No quiere decir que los pueblos indígenas de la Huasteca hidalguense no mantuvieran su base económica en los bienes de comunidad, sino que su progresiva pérdida varió según su nivel de solidaridad frente a la diferenciación social que se iba acentuando.

Frente a este incremento, muchos de los pueblos se vieron en la necesidad de expulsar habitantes hacia las haciendas o los ranchos. Si bien en un principio recibieron a estos individuos, también llegó un momento en el que detuvieron la recepción de nuevos pobladores, subiendo el valor de la tierra hasta que llegara a ser un factor codiciado por los pueblos indios y propiedades privadas. Esto no quiere decir que la escasez de tierras afectara a los indígenas, sino que las que habían conservado resultaban insuficientes para sus hijos. Este aspecto resaltaba la necesidad de iniciar litigios para recuperar los derechos de usufructo otorgados a mestizos, blancos, mulatos o indígenas que arrendaron tierras al pueblo cuando no les fueron necesarias y que posteriormente adquirieron para cubrir los gastos que el común acumuló.

Los litigios en los tribunales y la frecuencia de las acciones extralegales, tales como las invasiones, se incrementaron durante gran parte del periodo colonial tardío. Los juicios no sólo enfrentaron pueblos en contra de hacendados y rancheros, sino que en muchos casos el común demandaba a sus autoridades étnicas porque estas se autonombraban como poseedoras de las tierras que pertenecían al pueblo. Fue habitual que, en los diversos pleitos, los apoderados presentaban documentos donde la república se encontraba avalada por el resto del pueblo, lo que le daba una mayor presencia al pleiteante. El papel de las autoridades étnicas fue esencial dentro del esquema organizativo de los pueblos,

ya que los pueblos podían conseguir muy poco sin el reconocimiento tácito de este tipo de estructura. Asimismo, las estructuras políticas indias, igual que el territorio, tuvieron que enfrentar una reorganización y un mejor control por parte de las autoridades españolas.

A los pueblos indios les resultaba necesario defenderse del expansionismo de las haciendas, ranchos o de otros pueblos, y aumentar al máximo su propio acceso a los recursos de la tierra, incluso en competencia con otros pueblos. Para el siglo XVIII, aun cuando la propiedad privada de la tierra era común en la sociedad indígena, la vida económica comunal se basó en el acceso de los habitantes del pueblo a las tierras comunales y a las parcelas. Los propietarios privados y los miembros de un pueblo dirigían parte de sus productos a los mercados locales, aunque sus intereses diferían: para el hacendado o ranchero su principal objetivo era obtener ganancias, mientras que para el indígena, si bien también las podía desear, su idea era cubrir las exigencias que le imponía el mundo “externo” (tributos, obvenções parroquiales, etcétera). Por esta razón resultan comprensibles las constantes menciones sobre la apatía y poca productividad india.⁴⁷

Mientras más descendía un individuo en la escala económica del pueblo, más importante eran los derechos comunales tradicionales. Es más, la defensa de la tierra fue uno de los mecanismos más importantes para asegurar que el indio que vivía en el pueblo no descendiera en la escala social de campesino a proletario rural. Para contrarrestar a las autoridades locales que favorecían a ricos, poderosos y blancos, los pueblos indios usaban los tribunales coloniales con una constancia y efectividad asombrosa con el fin de preservar sus tierras.

Los problemas de los pueblos indígenas no sólo se debían a los propietarios privados y a los “extraños” que se iban asentando paulatinamente en sus tierras. La legislación española también influyó en las formas y características de los conflictos, sobre todo por la ambigüedad que se presentaba en ocasiones. No obstante, a mediados del siglo XVIII se observó una nueva forma de concebir el mundo por parte de la Corona borbónica. Carlos III, influido por distinguidos representantes de la Ilustración y del fisiocratismo como Pedro Rodríguez de

47 Este aspecto fue mencionado constantemente por los funcionarios civiles novohispanos, ya que consideraban que los indios sólo trabajaban para alimentarse.

Campomanes y Pablo de Olavide, tuvo el propósito de fomentar la agricultura en España mediante el reparto de las tierras en parcelas individuales. La idea se registró en la Ordenanza de Intendentes en 1786, que consignó que la propiedad comunal se asignara en lotes individuales a indios casados. Así, las primeras propuestas coloniales de los representantes de la Ilustración se dirigieron a dividir y repartir entre los indígenas las tierras “por suertes pequeñas para que las labrasen en su propio beneficio, las cuales se entienden serán las seiscientas varas por cada viento, sacando las restantes en pública subasta, rematándolas en arrendamiento”.⁴⁸ Por lo comentado anteriormente, se iniciaba el ataque a las tierras corporativas indias que debían ingresar al mercado de la oferta y la demanda, y el cultivo de manera individual o por unidad familiar.

Años después, y para contentar a importantes sectores sociales del movimiento insurgente, el virrey Venegas publicó en octubre de 1810 un decreto de las Cortes de León en el que se concedía la exención tributaria a los indios y castas, y reiteraba la necesidad de repartir las tierras de los pueblos indios. La ley gaditana del 4 de enero de 1813 sobre la reducción de baldíos y otros terrenos a dominio particular,⁴⁹ tendría gran influencia en el intento de repartir las tierras indias por parte de los gobiernos post-independientes. Junto con la nueva conformación municipal de 1812. Esta ley marcó importantes cambios en la territorialidad india, sobre todo cuando la constitución gaditana otorgó a los ayuntamientos los propios de fundo legal y ejidos que los pueblos indios habían gozado desde las primeras congregaciones. Pero esto ya es otra historia.

48 “Reglamento formado por los ministros de la tesorería general del Ejército y Real Hacienda para el gobierno de todos los pueblos de la jurisdicción de Huejutla, 1807”, en AGNM, Indios, v. 74, exp. 9, fs. 145-165.

49 Anteriormente se había ordenado que se repartieran a los indios casados las tierras inmediatas a los pueblos, pero “si las tierras de comunidad fuesen cuantiosas respecto a la población se repartirá cuando más la mitad de dichas tierras”. “Decreto de las Cortes Generales que envían a la regencia, 9 de noviembre de 1812”, en Solano (1984:543-544). Tres días después se reiteraba el decreto y se agregaba que se establecieran cajas de comunidad en los pueblos que se las tuvieran. “Orden del ministro de Ultramar al virrey de la Nueva España”, en Solano (1984:545-546). Las órdenes anteriores fueron reiteradas al 29 de agosto de 1820, mostrando la poca efectividad que alcanzaron.

Bibliografía

- ARIEL DE VIDAS, Anath. 1994. “La bella durmiente: el norte de Veracruz”, en *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de regiones*, Xalapa: ORSTOM-Universidad Veracruzana: Hoffmann, Odile y Emilia Velásquez (eds.):39-74.
- BRACAMONTE, Pedro. 1993. *Amos y sirvientes: las haciendas de Yucatán, 1789-1860*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- BRADING, David. 1988. *Haciendas y ranchos en el Bajío, León, 1700-1860*, México: Grijalva.
- CASTILLO, Norma Angélica. 2003. “Cambios y continuidades entre las repúblicas indias y los ayuntamientos constitucionales de Cholula, 1768-1865”, en *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, México: UAM-CONACyT-Porrúa: Connaughton, Brian (coord.):137-180.
- CEDENO PEGUERO, Guadalupe. 2003. “Finanzas y cajas de comunidad en los pueblos indígenas de Michoacán (1692-1775)”, en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, México: Colegio de Michoacán-CIESAS-INAH-UMSNH: Paredes Martínez, Carlos y Marta Terán (coords.):267-284.
- DEHOUVE, Danièle. 1991. “Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII)”, en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México: El Colegio de México: García, Bernardo (ed.):99-124.
- DUCEY, Michael T. 2004. *A Nation of Villages. Riot and Rebellion in the Mexican Huasteca, 1750-1850*, Tucson: University Arizona Press.
- ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio. 1995. “La estructura socioeconómica de las Huastecas en el siglo XVIII. El censo militar de 1791”, en *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, no. 96:5-36.
- _____. 1998. *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, México: CIESAS-INI.
- _____. 2000. “El comercio en las Huastecas. Los indígenas y su participación, siglo XVIII”, en *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina, siglos XVIII-XIX*, México: CIESAS-Instituto Mora: Silva Riquer, Jorge y Antonio Escobar Ohmstede (coords.):87-115.

- _____ y Ricardo A. FAGOAGA. 2004. “Los componentes socio-étnicos y sus espacios en las Huastecas a través de los censos parroquiales, 1770-1780”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXV:219-256.
- _____. 2006. “Distribución poblacional en la Huasteca potosina, siglo XVIII”, en América Molina del Villar y David Navarrete Gómez, coordinadores, *Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*. México: COLMICH-CIESAS:199-234.
- _____. 2005. “Indígenas y comercio en las Huastecas (México), siglo XVIII”, en *Historia mexicana*, v. LV, núm. 2:333-417.
- FABILA, Manuel. 1981. *Cinco siglos de legislación agraria, 1493-1940*, México: Centro de Estudios Históricos sobre el Agrarismo en México.
- FAGOAGA HERNÁNDEZ, Ricardo A. 2004. “Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812”, México: Colegio de San Luis. Tesis de maestría en Historia.
- FARRIS, Nancy. 1991. “Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial”, en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México: El Colegio de México: García, Bernardo (ed.):125-180.
- FLORESCANO, Enrique (ed.). 1981. *Fuentes para la historia de la crisis agrícola de 1785-1786*, México: Archivo General de la Nación, 2 v.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia, Juan M. PÉREZ ZEVALLOS y América MOLINA. 2003. *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico. Épocas prehispánica y colonial (958-1822)*, México: Fondo de Cultura Económica, t. I.
- GONZÁLEZ-HERMOSILLO, Francisco. 2003. “El tributo a su Majestad: una legítima prueba judicial en la separación de pueblos indios en Nueva España”, en Connaughton, Brian (coord.) *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, México: UAM-CONACyT-Porrúa:):31-74.
- GORTARI, Ludka de. 1986. *Pueblos indios en la jurisdicción de la alcaldía mayor de Yahualica, 1650-1800*, Pachuca: Gobierno del estado de Hidalgo-CHIHAC-CIESAS.
- HERRERA CASASÚS, María Luisa Herrera. 1989. *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México: Ed. Porrúa.

- MARCHAL, Jean-Yves. 1994. "La cuenca del Pantepec, Veracruz: un espacio vacío hasta el siglo xx", en *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de regiones*, Xalapa: ORSTOM-Universidad Veracruzana: Hoffmann, Odile y Emilia Velásquez (eds.): 75-101.
- MARICHAL, Carlos. 1995. "La Iglesia y la Corona: la bancarrota del gobierno de Carlos IV y la consolidación de vales reales en la Nueva España", en *Iglesia, estado y economía, siglos XVI al XIX*, México: UNAM-Instituto Mora: Martínez López-Cano, Ma. del Pilar (ed.):241-261.
- MEADE, Joaquín. 1962. *La Huasteca veracruzana*, Jalapa: Ed. Citlaltépetl.
- MENDOZA GARCÍA, Edgar. 2004. *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña*, México: Senado de la República.
- MENEGUS, Margarita. 2001. "Los bienes de comunidad de los pueblos indios a fines del periodo colonial", en *Estructuras y formas agrarias en México, del pasado al presente*, México: RAN-CIESAS-UQROO: Escobar Ohmstede, Antonio y Teresa Rojas Rabiela (coords.):83-118.
- _____. 1995. "La desamortización de los bienes comunales y municipales en el valle de Toluca, 1800-1854", en *Siglo XIX: Cuadernos de Historia*, N. 12:7-27.
- MOLINA DEL VILLAR, América. 2003. "Indios principales de Atlacomulco. Las haciendas de Doña Leonor de los Ángeles y Villegas, siglo XVIII", en *Movilidad social de sectores medios en México. Una retrospectiva histórica (siglos XVII al XX)*, México: CIESAS-Porrúa: Mentz, Brígida von (coord.):217-242.
- OUWENEEL, Arij, y Simon MILLER (eds.). 1990. *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics*, Ámsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation.
- PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel. 1983. "La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo", México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura en Etnohistoria.
- _____. 2001. *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México: CIESAS-Colegio de San Luis-CEMCA-AGN.

- _____. 1998. *Las Visitas de la Huasteca (siglos XVI-XVIII)*, en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México: CIESAS-CIHSLP-IPN-UACH-INI: Ruvalcaba, Jesús (coord.):95-122.
- _____ y Ludka de GORTARI. 1987. *Índice de documentos para la historia indígena en la Huasteca*. Pachuca: Gobierno del estado de Hidalgo-CHIHAC-CIESAS.
- PESET, Mariano, y Margarita MENEGUS. 1994. “Rey propietario o rey soberano”, en *Historia mexicana*, v. XLIII, N. 3:563-99.
- REYES COSTILLA, Nora. 2003. “Conflicto étnico, poder local y recreación de la memoria de los pardos en Tamiahua”, en *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México: CIESAS-Colegio de San Luis: Pérez Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba (coords.):85-112.
- RUZ, Mario Humberto. 1992. *Savia indígena, floración ladina: apuntes para una historia de las fincas comitecas, siglos XVIII y XIX*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SILVA PRADA, Natalia. 2003. “Las manifestaciones políticas indígenas ante el proceso de privatización de tierras: México, 1786-1856”, en *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, México: UAM-CONACyT-Porrúa: Connaughton, Brian (coord.):75-136.
- SOLANO, Francisco (ed.). 1984. *Cedulario de tierras: compilación de legislación agraria colonial, 1497-1820*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SUGAWARA, Masae. 1976. *La deuda pública en España y la economía novohispana, 1804-1809*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- TANCK DE ESTRADA, Dorothy. 1994. “Escuelas y cajas de comunidad en Yucatán al final de la colonia”, en *Historia mexicana*, v. XLIII, N. 3:401-449.
- _____. 1999. *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México: El Colegio de México.
- TUTINO, John. 1991. “Los españoles de las provincias, los pueblos indios y las haciendas: sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810”, en *Haciendas, pueblos y comunidades: los valles de México y Toluca entre 1530 y 1916*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Miño, Manuel (ed.):160-185.

- VAN YOUNG, Eric. 1989. *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1810*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1984. "Conflict and solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", en *Hispanic American Historical Review*, v. 64:55-79.
- WOOD, Stephanie. 1990b. "The Fundo Legal or Lands Por Razón de Pueblo: New Evidence from Central New Spain", en *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics*, Ámsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation: Ouweneel, Arij, y Simon Miller (eds.):117-129.
- _____. 1990a. "Gañanes y cuadrilleros formando pueblos: región de Toluca, época colonial", en *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, Toluca: El Colegio Mexiquense-Instituto Mexiquense de Cultura: Miño Grijalva, Manuel (ed.):93-143.

TERCERA PARTE

6

Hidalgo, tierra de los agustinos. Introducción a la evangelización fundante: 1535-1600

*Gabriel Márquez Ramírez**

Ordenóse que dejasen la casa de Santa Fe, porque juzgaron, que aunque allí había mucho que gozar, había empero poco que trabajar por ser todos los indios que allí estaban ya convertidos y bien enseñados. Y que se emprendiesen algunas nuevas conquistas donde la necesidad fuese mayor y más ardua la empresa (Grijalva, 1985:35).

Presentación

En Hidalgo tenemos gran variedad de manifestaciones culturales. Cada año, en todos sus municipios se llevan a cabo festividades religiosas. Entre las más importantes tenemos la feria de San Nicolás Tolentino en Actopan.

La Feria Anual del Ixtle, que se celebra en Santiago de Anaya. En Atotonilco de Tula se celebra la fiesta dedicada a Santiago Apóstol, con salvas de cohetes, quema de toritos, ceremonias religiosas y peregrinaciones acompañadas de bandas de música. En Atotonilco El Grande, cada año se organiza la fiesta a san

* Profesor-investigador. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Agustín, festividad religiosa que se caracteriza porque la comunidad utiliza una semana completa para celebrar misas y actividades culturales. En Epazoyucan se recuerda puntualmente a san Andrés apóstol, el santo patrón del municipio. En Metztitlán, religiosamente, cada año se organiza la fiesta en honor a Nuestra Señora del Refugio, con misas y procesiones. En Molango, la fiesta a Nuestra Señora de Loreto se lleva a cabo transportando las imágenes religiosas más apreciadas por el pueblo, todo acompañado de danzas tradicionales como la de Los Negritos. Al respecto, es conveniente señalar que una característica común de las festividades es su marcado sincretismo religioso, resultado de un proceso histórico-religioso, originado por la evangelización y conversión cristiana.

Los santos patronos de los pueblos y sus festividades, las misas de cada domingo, la semana santa y en general toda expresión religiosa tiene su origen en la actividad que realizaron los pioneros de la cruz, los primeros frailes del siglo XVI. Los agustinos, con un genuino espíritu cristiano y un despliegue extraordinario de fe y voluntad, evangelizaron –venciendo todas las adversidades– la Sierra, la Huasteca y el Valle del Mezquital. En estos territorios establecieron conventos, organizaron pueblos y contribuyeron a la formación de la primera sociedad indocristiana.

Los precursores del cristianismo en la Nueva España

Fue la conquista de la sierra de las más arduas y difíciles que tuvimos, por el sitio y circunstancias. Corre esta parte de sierra, que llamamos Alta, desde Metztitlán por la parte del norte con tan altas y tan continuadas serranías, que con ser esta nuestra América tan doblada y fragosa, tiene por excelencia nombre de la Sierra Alta (Grijalva, 1985:77).

Antes del proyecto formal de las tres principales órdenes mendicantes,¹ llegó con Hernán Cortés un grupo de religiosos que inició un trabajo limitado de evangelización. Se les puede considerar como los precursores de lo que después sería la evangelización sistemática. Entre los precursores podemos citar al mismo Cortés que durante el proceso de conquista y después de su victoria, estaba

1 Franciscanos (1524), dominicos (1526) y agustinos (1533).

preocupado por iniciar de inmediato la evangelización. Pero sin duda, la figura más destacada es el padre fray Bartolomé de Olmedo, que fue el primero en destruir ídolos y predicar el evangelio en Cholula, Tlaxcala, Chalco, Iztapalapa y Coyoacan. Otro grupo de precursores fueron tres franciscanos flamencos que llegaron a la Nueva España en 1523. Los conocemos con sus nombres españolizados: fray Juan de Ahora, fray Juan de Tecto y el primer gigante de la santidad (de los muchos que vendrían después) fray Pedro de Gante. Luego, a partir de 1524, comenzó formalmente el proceso de evangelización con la llegada de los primeros doce franciscanos. Después, en 1526 llegaron los dominicos y en 1533, los agustinos.

Ahora bien, si se habla de evangelización fundante como la precursora de la Iglesia en Nueva España, entonces correspondió a las órdenes religiosas ser las fundadoras de una Iglesia diferente a la europea, en un territorio completamente virgen. Muy pronto, grandes poblaciones indígenas quedaron gobernadas espiritualmente por un pequeño grupo de religiosos, en todo el altiplano mexicano, en Puebla, Tlaxcala, Oaxaca, y en lo que hoy es el territorio del estado de Hidalgo.

Los primeros evangelizadores organizaron y le dieron forma a lo que sería la Iglesia mexicana. Para la realización de tremenda empresa espiritual, el tiempo que invirtieron los misioneros fue relativamente corto: tan sólo necesitaron tres décadas y un año para que se celebrara el primer concilio mexicano en 1555, fecha en la que se puede afirmar con toda autoridad que quedó establecida definitivamente la Iglesia indiana en las tierras del Anáhuac, y la primera en el continente americano.

Más allá de las prácticas idolátricas, de los sacrificios humanos y de la imagen indiana (entre mala y buena) que se formaron los religiosos, el primer trabajo evangélico que realizaron los misioneros fue enfrentarse al mundo pagano, mismo que sirvió de base para comprender y asimilar las diversas lenguas indígenas, así como el conocimiento de la cultura vencida, y a partir de esa información, iniciar el gran trabajo misional.

La evangelización fundante en el estado de Hidalgo: 1535-1600

Aquí pues entraron el padre fray Juan de Sevilla y el bendito fray Antonio de Roa, corriendo por estas tierras como si fueran espíritus [...] hasta llegar a lo más oscuro y más desviado del camino, en busca de aquellos pobres indios que de todas maneras vivían en las tinieblas. Hallaban gran dificultad en ellos porque antes que entraran nuestros religiosos les había hecho el demonio muchas pláticas representándoles la obligación que tenían a conservarse en su religión antigua, que viesan los grandes trabajos que padecían ya los de los llanos, después que habían mudado de religión, que ya ni el cielo les daba sus lluvias, ni el sol los miraba alegre [...] (Grijalva, 1985:79).

Los agustinos llegaron a la Nueva España en 1533 y de inmediato iniciaron su trabajo de evangelización. Cabe señalar que antes de su llegada, la evangelización llevaba casi una década, donde los discípulos del santo de Asís habían evangelizado prácticamente todo el altiplano mexicano (México hasta la región Tlaxcala-Puebla y la parte sur del estado de Hidalgo). Para el mejor éxito de la empresa espiritual y civilizatoria, los agustinos se dirigieron a las regiones no trabajadas por franciscanos y dominicos: la región sur (Guerrero), el oeste (Michoacán y los sitios de Yuririapúndaro, Charo y Tiripitío) y la región del norte, que fue una de sus principales joyas: toda la Sierra hidalguense, el Valle del Mezquital y la región de la Huasteca.

Para Hidalgo, llamamos evangelización fundante a la primera evangelización que inició en 1536 y que se prolongó hasta 1600, cuando la casi totalidad de la entidad fue cristianizada y los elementos básicos de la religión católica implantados y en parte asimilados. Para otras regiones del estado, la evangelización comenzó en periodos posteriores, principalmente durante los siglos XVII y XVIII. La evangelización fundante —única e irrepetible en su tipo— implantó por primera vez la cruz y la fe católica en una sociedad religiosamente politeísta, sociedad que se transformó al incorporarle nuevos elementos religiosos y culturales.

Las regiones de la Sierra, la del Valle del Mezquital o la Huasteca, se les presentó a los agustinos como una tierra virgen —una sin los vicios de una estructura burocrática eclesiástica tipo europeo— para implantar un cristianismo

lo más parecido al del primer siglo, uno sin tantas ceremonias y complicaciones teológicas y en donde los sacramentos fueron el eje central para la transformación religiosa. Sin lugar a dudas, la evangelización caló hondo en todas las regiones de Hidalgo y los efectos que provocó ahí están, vivos y presentes.

Hoy, la obra espiritual de los agustinos en Hidalgo, ha quedado reducida a datos estadísticos, a la enumeración de sus fundaciones conventuales y al estudio de las formas arquitectónicas. Esta visión que predomina en la historiografía hidalguense es un tanto superficial, porque ha dejado grandes lagunas que no han sido trabajadas. El espacio para esta presentación es corto y no es posible tratar a profundidad el trabajo evangelizador de los agustinos. Sin embargo, señalamos las temáticas que a nuestro modo de ver, enriquecerían cualitativamente el estudio de la conversión religiosa en el estado de Hidalgo: a) el papel que desempeñó la acción evangelizadora en la creación de una nueva sociedad, que de entrada ya es diferente desde los primeros años de su llegada; b) la organización de pueblos indios con nuevos esquemas urbanos; c) la teología cristiana (que para Robert Ricard es conquista espiritual,² y para nosotros en un sentido amplio fue teología de la dominación)³ y su influencia para replantear la historia y la cultura del hombre indígena; d) la doctrina como medio para transformar las viejas relaciones sociales y para la conformación de la nueva familia: la católica con nuevos atributos y roles que desempeñar. Otra temática fundamental es el modelo de pobreza practicada por los agustinos y las consecuencias futuras para las comunidades indígenas de la Sierra y la Huasteca. La posición de los misioneros agustinos y sus contradicciones internas, entre la aceptación de un orden colonial que ellos mismos contribuyeron a su desarrollo y consolidación, y por el otro, la fuerte crítica y el rechazo —en ocasiones hasta el enfrentamiento— con la Corona española y sus agentes administradores en lo referente a la política

2 Véase la obra clásica de Ricard (1986).

3 Los indígenas habían sufrido no sólo la derrota de su orden político, sino la depresión y la soledad de haberse visto abandonados por sus dioses. Toda su estructura mental y sus creencias se habían derrumbado. Vivían además la confusión de ideas que les causaba la incongruencia de ver que los conquistadores contradecían con su violencia los postulados de la fe que profesaban, fe que hablaba de amor, misericordia y perdón. Por todo ello, la labor de los frailes evangelizadores fue valiosa, y sirvió para alienarlos a la nueva teología en calidad de raza vencida.

indígena. Lo anterior, sólo por mencionar algunos aspectos. En este sentido, y de lo limitado del espacio, ofrecemos a los lectores una visión general de la primera evangelización llevada a cabo por los agustinos en Hidalgo.

En general, los agustinos se mostraron muy hábiles en la organización de las comunidades indígenas a quienes les impartieron una aceptable formación espiritual y moral. Sus métodos fueron los del convencimiento y la convicción de su privilegio de ser cristianos así como la responsabilidad de dar buen testimonio de ello. La evangelización fue paulatina pero eficaz, y después de algunas décadas fue premiada su labor con una generación capaz de vivir y entender el cristianismo inserto en los restos de las tradiciones prehispánicas. Los agustinos pretendieron construir una república india en donde se pudiera conservar, por un lado, la cultura indiana no contraria a los preceptos cristianos, y por el otro, incorporarle los nuevos contenidos religiosos. Debieron reunir muchas veces a indígenas dispersos y escondidos en la profundidad de las serranías o en cuevas casi inexpugnables. Los agustinos aplicaron una verdadera terapia ocupacional que convirtió a los indios en excelentes artesanos y obreros en los trabajos de construcción de iglesias y conventos. Formaron además escuelas para los niños y grupos de coros y músicos. También fundaron varios hospitales anexos a sus conventos y aprovecharon los conocimientos de herbolaria de los antiguos pobladores. La pedagogía catequética era objeto de atención diaria con el método oral memorizado. El resultado de todo ello fue la presencia de nuevos pueblos indígenas que abrazaron el cristianismo. En su praxis pastoral confiaron en la capacidad del indio y en su docilidad y receptividad. Fueron quizá los agustinos, estima Ricard, entre las tres órdenes, quienes mayor confianza mostraron en la capacidad espiritual de los indios (Ricard, 1986:164-171). Tuvieron para sus fieles muy altas ambiciones, y éste es el rasgo distintivo de su enseñanza. Tenían la confianza que una vez extirpada la idolatría y todas sus prácticas, tendrían la mejor cristiandad del mundo. A largo plazo esta visión se cumplió.

Las características del trabajo misional de los agustinos

Al pueblo de Atotonilco fue el padre fray Alonso de Borja donde era bien menester su personal y grande de espíritu por ser la lengua otomí que es la más difícil que se halla en esta tierra (Grijalva, 1985:81).

Hacer una semblanza del primer trabajo misional (1535-1600) en lo que ahora es el territorio de Hidalgo, es difícil porque exige una gran cantidad de datos, así como de sensibilidad y capacidad para interpretarlos. Sin embargo, tomando como base la crónica de Juan de Grijalva, y de forma complementaria las aportaciones de Jerónimo de Mendieta⁴ y fray Juan de Torquemada,⁵ estamos en condiciones de saber cómo fue en términos generales el trabajo misional agustino tanto en la Sierra como en la Huasteca y en el Valle del Mezquital.

En primer lugar, en torno a los primeros misioneros de las órdenes mendicantes —entre ellos los agustinos— se han construido concepciones un tanto estereotipadas acerca de su actuación y contribución al proyecto evangelizador. En toda la literatura tanto histórica como religiosa, se les conoce como apóstoles y a su obra misional se le llama apostolado. Los mismos agustinos se veían (fray Antonio de Roa y otros) como los apóstoles del primer siglo, emulando el trabajo de san Pablo y de sus compañeros para la propagación de la buena nueva encarnada en Cristo. Nada de eso tiene una base teológica firme. La palabra apóstol (del griego *a-pó-sto-los*) fue la persona o personas enviadas para representar a otra, en este caso a Cristo. Aunque la Biblia no relata la muerte de los doce apóstoles, salvo la de Santiago, la evidencia disponible indica que ellos fueron fieles hasta la muerte y por tanto no necesitaron ser reemplazados. En relación con el registro histórico, se hace la observación de que cuando el término apóstol se aplica a individuos en la literatura cristiana posterior al grupo de apóstoles seleccionados por Cristo, el uso de la palabra apóstol en caso extremo debe ser metafórico. Es importante señalar que la iglesia nunca ha tenido apóstoles en el sentido que se da al término en el contexto del Nuevo Testamento. En sus cartas apostólicas, san Pablo comentaba que “sólo uno era el tiempo de los apóstoles” y habla de otros auxiliares en la obra de predicar la buena nueva, hombres de buena conducta, varones muy rectos y de buena fe a la vista del Señor. En esta última categoría entrarían los misioneros mendicantes.

Fueron evangelizadores, predicadores de una nueva religión, hombres que implantaron la cruz. No fueron lingüistas, no fueron etnólogos o antropólogos, tampoco fue su intención ser historiadores. De forma limitada, Carlos Pereyra y

4 Véase la obra de Mendieta (2004).

5 Véase la obra de Torquemada (1975).

otros argumentan estas concepciones: que los misioneros fueron a las doctrinas de América llevando una consigna que les “impuso el deber de profundizar intrincados temas de lingüística, de etnografía y de historia” (Pereyra, 2000:235-240). Es cierto que cuando llegan al territorio del Anáhuac se dan cuenta, con tremenda angustia, de la gran cantidad de lenguas que se hablaban; era algo así como un regreso a la mítica Babel en su versión indiana. Sin embargo, las consideraciones de Pereyra y las de una gran cantidad de autores no son del todo correctas.

La misión fundamental de los agustinos fue combatir y erradicar las religiones indígenas politeístas para implantar la fe católica. Estos auténticos *milites deus*⁶ se dieron a la tarea de evangelizar, de combatir idolatrías, prohibir sacrificios humanos y ritos, que a la vista de los agustinos eran obra del demonio. Su objetivo fue destruir templos, perseguir y castigar sacerdotes e indígenas renuentes a la aceptación de la nueva religión, quemar y romper ídolos, prohibir hechicerías, y en general, liquidar toda expresión religiosa contraria a la práctica católica. Para cumplir con esos objetivos, bautizaron y luego elaboraron catecismos en la lengua nativa para la enseñanza de los sacramentos. Hoy basta con leer las instrucciones, bulas papales y patentes que les fueron entregadas a los agustinos, para comprender con claridad sus objetivos misionales. Todo lo demás que hicieron y aprendieron fue complemento que contribuyó a realizar el objetivo misional.

Esta lengua aprendió el padre fray Alonso de Borja en muy poco tiempo y la predicó con grandísimo fruto porque los indios de allí recibieron muy bien la fe y la profesaron con mucha devoción (Grijalva, 1985:81).

Qué podemos decir del primer plan evangelizador de fray Juan de Gallegos y de fray Francisco de la Cruz, o del trabajo misional de los frailes Alonso de Borja, Gregorio de Salazar, Juan de San Martín, Juan de Estacio, Juan de Sevilla y, en palabras de Grijalva, de “aquel el monstruo de la santidad” el inolvidable varón fray Antonio de Roa, que movido por un genuino celo cristiano y de fe, a fuerza de pura voluntad, evangelizó la Sierra hidalguense. En fin, las características del

6 Soldados de Dios.

trabajo misional de los agustinos las podemos acotar en los siguientes puntos: su estilo de vida fue en sí mismo un método aplicado a la obra de predicar la religión cristiana; fueron hombres apartados de toda conversación y plática pública, amigos de soledad y recogimiento, por gustar de la continua oración y meditación; sus vidas fueron casi santas y muy religiosas entre los poderosos de su tiempo, conquistadores y encomenderos; tenían el ferviente deseo por ofrecerse al martirio por la salvación del prójimo; hacían ejercicios corporales y espirituales de ayunos, vigiliias y oraciones extremas; hombres rectos y observantes de su regla en grado sumo; vivían con mucha penuria y estrechez; anduvieron la mayor parte de su vida misionera descalzos; vestían sólo un hábito y debajo de él un cilicio áspero de cerdas para la autodisciplina; su comida era sencilla, se componía de una escudilla de cocina (maíz, pan, hierbas, frutas y agua pura) y quizás en algún día de fiesta o cuando estaban muy enfermos, comían sólo un poco de carne; además de los ayunos de la Iglesia y de la regla, ayunaban días adicionales; traían consigo ceniza para echar en la cocina y en lo demás que comían, para quitarle el sabor a los alimentos; para ellos, la pobreza extrema era su forma de vida; por lo general ayunaban hasta cuatro días a la semana con pan y legumbres; tenían rudas disciplinas y observaban sus reglas viviendo en gran penuria; su trabajo misional se caracterizó por innumerables actos de humildad, al tiempo de tomar las culpas de sus hermanos, reprendiéndose de sus propios defectos, llegaban a quitarse el hábito y en presencia de todos –indios y hermanos de religión– se practicaban fuerte disciplina castigándose el cuerpo y atándose al cuello cuerdas ásperas. Hacían esto para mostrar humildad y sujeción a la corrección y a Cristo.

Con la evidencia de tantos milagros y con la bendita vida de el santo fray Antonio de Roa y del padre Juan de Sevilla, que fue muy discípulo de su espíritu y muy parecido en sus costumbres, se empezaron a reducir aquellos serranos, y de salvajes, que antes eran, formaron unas muy concertadas repúblicas y recibieron la fe por ministerio de estos dos apóstoles, desde la una punta de la Sierra, que está en Metztitlán, hasta la otra que remata en Tlanchinol: y cruzando por sus costados por el un lado, en unas serranías que habitan los chichimecos Tzitzicasta, Chapulhuacán y Xilitla. Y por el otro, todo lo que llaman Huaesteca hasta Pánuco, aunque en esta parte hicieron poco, por que como la lengua es extraña, y la gente mucha, pedía

más asistencia de los ministros. Y porque tenía Dios guardada esta conquista para una gran persona y de muy valiente espíritu que fue el padre fray Juan de Estacio, de quien después diremos. Sujeta pues la multitud y reducida a la doctrina, empezaron a catequizarla y disponerla para administrarles el santo sacramento del bautismo y los demás (Grijalva, 1985:99).

Cuando tenían que reprender a los indios, primero se reprendían ellos mismos, para que conociesen el amor, caridad y deseo de salvación. Se movían a castigar y corregirlos, con lo cual ellos recibían la disciplina con aceptación y paciencia. Todas sus obras y palabras y lo exterior de sus vidas, no eran otra cosa sino un continuo acto y dechado de virtudes cristianas. Cuando se les ofrecía un cargo o dignidad la rechazaban de inmediato, ya que preferían el trabajo misional por encima de todas las cosas. No se detenían permanentemente en un solo lugar, eran misioneros itinerantes, visitaban varios pueblos, de provincia en provincia, de doctrina en doctrina, porque como eran pocos los frailes y muchos los neófitos, su presencia era reclamada en todas las comunidades.

Su ejercicio más ordinario entre los indios era enseñar a leer a los niños desde el a, b, c, hasta leer romance y latín, y la doctrina cristiana, haciéndolo por medio de intérpretes y de pláticas informales, conforme al talento de su edad. Después de que dominaron la lengua, predicaron en el idioma nativo y elaboraron catecismos en varios idiomas indígenas. Oraban intensamente como ejemplo para los indios, que más hacen lo que ven que lo que oyen. Enseñaban la forma de hacer oraciones y después de maitines cantaban con ellos himnos y los entrenaban para rezar en cruz, levantados y abiertos los brazos por espacio de siete Pater Noster y siete Ave Marías.

La mayoría de los agustinos murió estando en servicio activo y fue su voluntad que los enterraran en los conventos que fundaron junto con sus hermanos.

Pocos no lograron aprender la lengua de los indios, pero la mayoría de ellos predicaron en una o más lenguas nativas. Para ello, se dieron al estudio de las letras, muy enseñados por el Espíritu Santo y fervientes en el celo de toda virtud y de la perfecta guarda de su profesión, ejercitando en suma mortificación, menosprecio del mundo, aspereza de vida y en continuo ejercicio de la santa oración. Su conversación se caracterizó por ser apacible que a todos daba

agradaba, en especial a los indios. Era tanto el deseo que tenían de llegar a la perfección de la vida pobre y estrecha, que como otros siervos murieron apegados a su regla.

La relación con los encomenderos y autoridades españolas fue difícil. Pasaron innumerables trabajos e increíbles aflicciones de espíritu por defender la causa indígena. Por esta ocasión los encomenderos y autoridades menores les tomaron tanto odio y rencor que los difamaron y les levantaron muchas falsas acusaciones, “hasta que quiso Dios que descubierta la malicia de los perseguidores, fuesen castigados, quedando apurada la inocencia de sus siervos” (Grijalva, 1985:102-104).

La pobreza y el estilo de vida austero la llevaron al extremo, lo que les permitió tener siempre una gran autoridad moral para el gobierno de los naturales y todos los pueblos donde se asentaron y en todas las visitas. Fueron grandísimo ejemplo de honestidad y con una libertad evangélica, sin pretender otro interés más que la gloria y honra de Dios y edificación de los neófitos. Mostraron amor a los indios y porque tuviesen suficiente doctrina daban de sí todo lo que estaba a su alcance. Trabajaron y predicaron mucho, después de cantar la misa, bautizaron gran cantidad de niños y hombres, cientos de miles, confesaron a los enfermos y enterraron a los difuntos. Con toda esa actividad, vivían en penuria y tomaban las cosas necesarias a su sustento con moderación y templanza. Andaban con hábitos viejos y remendados. Dormían en el suelo o en tablas. Su comida en muchos casos era de tortillas, que es el pan de los indios. Trabajaron mucho por los indios y predicaron intensamente la palabra de Dios, escribieron muchos sermones en lengua de los mismos naturales y los dejaban en los pueblos por donde pasaban para que los más los utilizaran con el mismo fin. Y finalmente por las circunstancias fueron arquitectos y grandes constructores y por necesidad conocieron la cultura indígena.

Primeras acciones evangelizadoras en Hidalgo

El modo que se tenía era este: convocábanse todos los pueblos comarcanos a aquel pueblo donde había bautismo solemne: enramaban las iglesias, los patios, las calles y las casas, sin que dejasen o ramo verde en el bosque, o flor hermosa en el campo. No había sedas para los indios, fábricas grandes en los templos ni ornamentos de matices para los altares: pero en aquel modo era tan solemne la fiesta, que no acababan de encarecerlas los que las vieron. Poníanse en procesión todos los adultos que habían de ser bautizados, aderezados con las mejores mantas que tenían de algodón teñido, que aunque no es rico, es vistoso. Salían dos ministros (que para tales días se juntaban) con sobrepellices y estolas, una cruz delante con acólitos y crismas; hacían aquellos exorcismos del manual romano, íbase el prior a la pila donde estaba todos los fieles con cadena y guirnalda, llenas de flores, Iba un ministro pasando por la primera hilera poniéndoles el oleo, y luego iban estos a la pila donde el prior les echaba el agua, y volvíanse por el mismo orden al puesto donde habían salido, y por este orden iban viniendo las demás hileras a recibir el agua. Y en acabando volvía con el mismo orden el ministro a ponerles la crisma. Luego pasaba el Prior poniéndoles la estola encima; ya ellos tenían candelas encendidas. Poníanles guirnalda y cadenas como a los demás fieles: sonaba la música que había, y con repique de campanas entraban a oír losa oficios divinos. Había sermón en que les declaraban aquel santo sacramento y como habían de vivir los que le habían recibido, con que se iban a sus casas. A la tarde había grande mitote, con que se solemnizaba el día a la usanza de la tierra, y con las demostraciones posibles. El concurso de los bautizados era tan grande, (que afirma el santo Coruña) que llegaron a tres mil un día, los que él bautizó, y que eso era común a todos los demás. Y ello se deja entender, pues todos ellos estaban ocupados en Provincias enteras de infieles, que en pocos años todos fueron cristianos bautizados, sin que en todas aquellas provincias hubiese otro ministro, sino fraile agustino. Y siendo así que los bautismos eran cuatro veces al año, era fuerza que fuese grande la multitud de los bautizados, en cada uno de estos días. Y añade este autor, que la Pascua de Navidad del año 39, que fue el día que bautizó los tres mil, era año enfermo y por no aguardar muchos indios a que el ministro fuese a su pueblo, se hacían traer a cuestras de muchas leguas.

El marido traía a cuestras a su mujer enferma, y la mujer a su marido si lo estaba: los deudos, los amigos y los demás de traían unos a otros con tanto amor que ninguno podía decir entonces *Hominen non habeo*. Pues tuvieron todos quien los trajera a cuestras a la piscina del bautismo. (Grijalva, 1985:101).

Cuando llegaron los agustinos a la Nueva España, los franciscanos ya estaban instalados en muchos conventos (México y sus alrededores, en Puebla y Tlaxcala, en Toluca y Cuernavaca) y habían iniciado la conquista espiritual del occidente mexicano (Guadalajara y las jurisdicciones de lo que fue la Nueva Galicia). Por su parte, los dominicos tenían conventos en México, Oaxtepec y Oaxaca. A pesar de ello, grandes extensiones territoriales quedaban sin evangelizar, verdaderos territorios vírgenes, y hacia estas zonas se dirigieron los agustinos. El trabajo evangelizador que realizaron a partir de 1533, tomó tres direcciones: la primera hacia Guerrero, Morelos y el sudoeste de Puebla; la segunda hacia Hidalgo (toda la Sierra y la Huasteca), San Luis Potosí y Veracruz; y la tercera hacia Michoacán.

La evangelización de Hidalgo, en especial de la Sierra Alta, fue determinada en el capítulo de 1536. En él se dio autorización para fundar el convento de Atotonilco entre los otomíes y la cristianización de la Sierra Alta en dirección a la Huasteca. Correspondió a los religiosos fray Alonso de Borja, fray Juan de Sevilla y a fray Antonio de Roa evangelizar y cristianizar estas regiones. Tras vencer grandes dificultades por la hostilidad de los indios y la dureza de una geografía vorágine, junto con unas condiciones climáticas extremas, los agustinos, a partir de su establecimiento en Atotonilco, comenzaron la construcción de una serie de conventos, estratégicamente localizados (en las principales zonas de concentración de población indígena) para completar la evangelización de esta región, la cual concluyeron en dos décadas. Hacia 1557-1560, prácticamente ya se había sembrado la semilla del evangelio en la entidad. Y si a lo anterior sumamos la penetración franciscana en Tepeapulco, Tulancingo, Tula y todos los territorios localizados al norte de Hidalgo con dirección hacia el Estado de México, se completó la evangelización en el 80% del territorio de lo que hoy es Hidalgo.

La administración de los sacramentos

El bautismo

Desde 1534, los agustinos optaron por guardar en todo el ceremonial romano, bautizando a los niños todos los domingos y poniendo cuatro fechas anuales para los adultos: Pascua, Navidad, Pentecostés y San Agustín. En tales días, coinciden los cronistas (agustinos), debía celebrarse el bautismo con “grandísima solemnidad, imitando a los santos padres de la primitiva Iglesia”.

En las cuatro fechas señaladas se adornaban las iglesias y los pueblos. Formaban los neófitos una procesión en la que lucían sus mejores indumentarias. Llegados al lugar escogido para la ceremonia, los ya bautizados los esperaban formando una valla entre dos sacerdotes y se cumplían todas las ceremonias del ritual. Una vez terminado éste, se coronaba de flores a los bautizados, mientras la música y las campanas tañían en son de alegría por el acontecimiento. Así entraban todos en la iglesia para la celebración eucarística, con un sermón especial donde les recordaban cómo habían de comportarse.

La confesión

El cronista Grijalva relata que las porterías de los conventos estaban siempre llenas de indios que se confesaban, defendiendo además vehementemente la capacidad de los naturales para la confesión. Para la confesión pascual las multitudes aumentaban, puesto que todos eran examinados sobre la doctrina, preparándose con rezos a este sacramento, lo que se realizaba en los atrios. Pasaban a la iglesia y allí los frailes en una plática los exhortaban al arrepentimiento. Venía el sacramento, dejando a los pies del confesor un huevo, para saber el número de los confesados y poderlo confrontar después con el padrón del pueblo (Grijalva, 1985:69).

La eucaristía

Como los ministros estaban ya diestros, y el tiempo era llegado en que Dios había de alumbrar las tinieblas de estos pobres, prendía y cundía el fuego como en leño seco. De manera que dos solos ministros administraban ocho conventos que hoy tenemos a cargo: Occuituco, Zacaqualpan, Xantetelco, Xonacatepec, Xumultepec, Yacapixtlan, Totolapan, Atlatluauhca, Tlayacapan: y dos que administran los religiosos de Santo Domingo, Tetelan y Guayapan y otro de San Francisco, que se llama Tuchimilco. En esta copiosa mies metían las manos estos dos grandes obreros (Grijalva, 1985:51).

Si los indígenas habían nacido a la vida de la gracia por el bautismo, debían mantenerla comiendo de este pan de vida, ya que si los habían bautizado era porque tenían una fe explícita en la Trinidad, tendrían entonces suficiente capacidad para entender lo que era necesario para este sacramento, puesto que no se les pide que comprendan el modo del misterio, sino la verdad del mismo. Los naturales confirmaban la devoción con que recibían este sacramento. Se vestían de fiesta, se iban a la iglesia desde las siete y allí esperaban en silencio la celebración de la misa, que frecuentemente tardaba, porque el ministro estaba ocupado en confesiones de último momento. Se preparaba rezando la tradicional oración de santo Tomás de Aquino en su lengua. Al comulgar les ponían unas guirnaldas de flores; rezaba la misma oración en acción de gracias, y en silencio daban gracias como hasta el mediodía, cuando se iban a sus casas. Los vecinos les procuraban el sustento aquel día, haciendo notar el cronista que el comulgante era reverenciado. Acabando de comer regresaban a la iglesia y allí se pasaban la tarde o visitaban cruces o ermitas (Grijalva, 1985:102-104).

Los catecismos

Los agustinos utilizaron el método de reunir a los indios en las iglesias a son de campana, y por espacio de una hora se les enseñaba el catecismo, primero a los adultos y después a los niños. A estos últimos se les retenía para instrucción especial, aprendían varias oraciones en sus lenguas maternas, les enseñaban a

leer, escribir, cantar, tocar instrumentos y los entrenaban como ayudantes en la celebración de las misas. También los ancianos recibieron instrucción religiosa y fueron utilizados como supervisores (Grijalva, 1985:226).

Cuadro 1. Catecismos utilizados por los agustinos

Doctrina cristiana de fray Agustín de Coruña	?
Doctrina fácil para enseñar a los indios	1560
Doctrina cristiana en lengua huasteca con la lengua castellana	1571
Doctrina cristiana huasteca de fray Juan de Guevara	1548

Regiones evangelizadas por los agustinos: 1536 hasta 1600

Actopan

La fundación del pueblo por los españoles data de 1546, año en que los frailes de san Agustín llegaron a la región. Los pueblos sujetos a la doctrina agustina están divididos en dos parcialidades: Actopan y Tetitlán, siendo término divisorio el convento e iglesia, quedando por su espalda al oriente, Tetitlán y sujetos a él los pueblos de la Magdalena, San Jerónimo, Tornacustla, Izquintlapilco y San Agustín Tecavíc; y la parcialidad de Actopan por el poniente con sus pueblos: Santiago Tlalchichilco, Santa Bárbara Lagunilla, San Salvador, Santa María, San Miguel y Yolo o Yolotepec. La evangelización de la región estuvo a cargo de los frailes agustinos, los que principiaron su labor con la fundación de la iglesia y convento de san Nicolás Tolentino. La construcción estuvo a cargo de fray Andrés de Mata, siendo provincial de la orden fray Alonso de la Veracruz. Ya para 1548 Actopan había sido erigida en prioral de voto a la provincia del Dulce Nombre de Jesús. Desde su fundación, en Actopan se celebraron varios capítulos generales de la orden de los agustinos.

Atotonilco el Grande

Correspondió la predicación del evangelio a fray Alonso de Borja, quien fue el primer agustino que predicó en lengua otomí, y cuando salió, ya enfermo, para dirigirse a México, su despedida causó inmenso dolor a los indios. Varias veces se celebró el capítulo de la orden en Atotonilco, por ejemplo en 1551, año en que salió electo provincial fray Jerónimo de San Esteban y luego en 1566 en que se designó para igual cargo a fray Juan de Medina Rincón.

Huasca

La importancia de Huascaloya se advierte hasta el siglo XVIII, y su existencia puede destacarse en los primeros años del virreinato. El documento más ilustrativo relativo a esta región está fechado en el año de 1591, en donde se hace alusión a su importancia como república de indios que era visitada por los agustinos para el trabajo de evangelización.

Omitlán

Corresponde el principio de la evangelización a los frailes agustinos, los que fundan la cofradía de la Virgen y construyen una pequeña capilla a mediados del siglo XVI.

Huejutla

La evangelización de esta región la hizo en 1540 fray Juan de Estacio, quien en 1545 fundó la primera iglesia y convento de la Huasteca, atendiéndola con predicación hasta 1548, cuando dejó de ser provincial. Resumidas todas las estancias sujetas a Huejutla hacia el año de 1569, eran Huautla, Ixhuatlán y Chicontepe, Tamazunchale, de la de San Luis Potosí, y Tantoyuca de la de Tamaulipas.

El monasterio tenía especial importancia, pues dependían de él 24 pueblos y estancias correspondientes a las tres cabeceras que tenía la jurisdicción: Huejutla, Tepehuacán, y Tlacuilola, Yahualica, Huazalingo, Jaltocan y Tlanchinol.

Ixmiquilpan

Correspondió la evangelización a los agustinos, que llegaron a la región en 1548, siendo provincial de la orden fray Alonso de la Vera Cruz. Fray Juan de Grijalva dice que “en el año de 1550 se fundó el convento de la orden de san Agustín”, y agrega: “Ese mismo año se fundó el magnífico convento de Ixmiquilpan que en edificio y rentas corre parejo con el de Actupan” (Grijalva, 1985:134-139). En esta zona ejerció su trabajo misionero fray Andrés de Mata, que en opinión de Grijalva fue gran ministro de lo otomites, hombre de gran ejemplo y virtud, edificó el padre Mata los dos insignes conventos de Actupan e Ixmiquilpan, que por sólo esto merecía ser eterna su fama. Un hecho notable es que en 1572 se celebró en este convento el capítulo de la orden agustina y de él salió electo como provincial el padre fray Juan Adriano.

Chapulhuacán

La evangelización de esta región correspondió al ilustre fray Antonio de Roa, quien congregó en pueblos a los chichimecas, otomíes y mexicanos. Construida la iglesia (1540-1542) fue atendida por los padres del convento de Xilitla hasta 1557, después del capítulo que celebró la orden agustina en Ocuituco y en el que fue electo por segunda vez provincial fray Alonso de la Vera Cruz. Ésta es la casa más trabajosa que tiene la provincia por ser fragosa, nublada y desviada del comercio humano. Los indios son otomíes y mexicanos. Para ayudar a la evangelización llegaron religiosos de pie entre los que iba fray Juan de la Peña, quien en 1558 fue el primer mártir cristiano porque murió a flechazos en un pueblo de visita.⁷

Metztitlán

Para esta región, los agustinos resolvieron nombrar a fray Juan de Sevilla como prior y a fray Antonio de Roa, correspondiéndole al primero la zona de Metztitlán y al segundo la parte más fragosa a la altura de Molango. Por el desconocimiento

⁷ Véase *Los misioneros muertos en la Nueva España*, 1943:32.

del idioma y lo quebrado y difícil del terreno, pronto se desanimó el padre Roa, pero después regresó al lado de fray Juan de Sevilla, para evangelizar con éxito la Sierra hidalguense.

Juárez Hidalgo

Correspondió la evangelización a los frailes agustinos y particularmente a fray Antonio de Roa, fundador del convento de Molango, el que de vista lo contaba. La iglesia, erigida a mediados del siglo XVI, está dedicada a san Guillermo.

San Agustín Metzquitlán

En 1536 fray Juan de Sevilla, prior del convento que se fundó en Metzquitlán, tomó a su cargo la evangelización de la región, y a mediados de ese siglo, probablemente por 1542, comenzó la construcción de la iglesia –que desde entonces se llama de san Agustín– y la de una pequeña ermita que años más tarde se trasformó en el santuario del Señor de la Salud, uno de los más famosos en el estado.

Molango

La evangelización corrió a cargo de los agustinos, en especial de fray Antonio de Roa, aquel monstruo de santidad como lo designa Grijalva.

Calnali

La evangelización la realizan los agustinos que establecieron la visita como dependiente de la doctrina de Tlanchinol.

Lolotla

Corresponde la evangelización a fray Antonio de Roa, quien designado en 1536 para evangelizar la Sierra Alta, llegó a Molango, y ante las dificultades que se le presentaron, entre las cuales la principal fue el desconocimiento del idioma,

se retiró desalentado, hasta que ya en 1538, conociendo la lengua, reanudó su magna labor y se estableció en Lolotla, donde ese mismo año construyó iglesia que dedicaba a santa Catarina, dejándola como visita dependiente de Molango.

Tlanchinol

Este pueblo fue habitado por tribus indígenas huastecas y nahuas. Desde el siglo XVI la evangelización de esta región estuvo a cargo de los frailes agustinos. Fue prior del convento fray Ambrosio Montesinos en 1570.

Xochicoatlán

Fue visita de Molango y correspondió a los frailes agustinos, especialmente a fray Antonio de Roa, su evangelización.

Tepehuacán de Guerrero

Fue visita de Tlanchinol y correspondió a los agustinos su evangelización.

Huehuetla

Su evangelización estuvo a cargo de los agustinos, quienes en 1552 llegaron a Tenango y, por la fragosidad de la sierra, hasta 1557 a Tutotepec, sin poder datarse exactamente la fecha, a cuyo respecto sólo se dice “a mediados del siglo XVI”. Más tarde, la iglesia fue erigida en parroquia bajo la advocación de san Benito.

San Bartolo Tutotepec

Fue evangelizado por los agustinos en 1542, año en que se principió la construcción de la iglesia, para seguirse poco después la del convento, edificaciones que no se terminaron hasta 1620, dedicadas a los Santos Reyes, advocación que más tarde fue cambiada por la de Santa María de Magdalena. Grijalva, en su crónica de la orden agustina, dice: “En 1557, después del capítulo que se celebró en Ocuituco

en el que fue nombrado provincial por segunda vez fray Alonso de la Vera Cruz, se pusieron religiosos en Tutotepec, pueblo que antes fue administrado desde Atotonilco”. Entró allí el evangelio por ministerio de fray Alonso de Borja, que fue el primero que allí penetró y predicó (Grijalva, 1924:203, *passim*).

Villa de Tezontepec

La evangelización estuvo a cargo de los agustinos, quienes en 1540 fundaron casa en Epazoyucan. A mediados del siglo xvi fue prior de ese convento fray Juan de Tolentino, quien lo habitaba en unión de fray Francisco de Solís, predicador y confesor de indios, además de haber sido el primero que confesó conjuntamente a españoles e indios.

Acatlán

Evangelizado por los agustinos, quienes construyeron iglesia en 1544. Fray Jerónimo Román, en su *Chronica de la orden de los ermitaños*, impresa en Salamanca el año de 1569, dice: “Cuan vetusto es el monasterio de Acatlán; celebróse el capítulo de Indias, en Ocuituco, el mismo día y año que en Castilla. Salió en provincial el muy reverendo padre maestro Fray Alonso de la Veracruz, puso Frayles en Acatlán que estaba de vesita, que es como de prestad: tomó de nuevo los monasterios siguientes: La Ermita, Chapulcacán y Vayacocotla”.⁸

Zacualtipán

Fue evangelizada por los agustinos. Hasta 1572 fue visita de Molango, y a partir de ese año los agustinos establecen casa y un pequeño convento.

Tiangustengo

Región evangelizada por los agustinos, especialmente por fray Antonio de Roa. Esta región fue visita de Molango.

⁸ Huayacocotla, que corresponde al estado de Veracruz.

Cuadro 2. La evangelización fundante en el estado de Hidalgo siglo XVI

MUNICIPIO	AÑO Y POBLACIÓN	ORDEN RELIGIOSA
Acatlán	1557 [nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1557
Actopan	1550 [otomí-nahuatl-chichimeca]	Agustinos en el capítulo de 1550
Ajacuba	1569 [otomí]	Agustinos en el capítulo de 1569
Atotonilco	1536 [otomí-nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1536
Axacopan	1569 [otomí]	Agustinos en el capítulo de 1569
Chapantongo	1566 [nahuatl-otomí]	Agustinos en el capítulo de 1566
Chapulhuacán	1557 [otomí-nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1557
Chichicaxtla	1557 [meztitlán-nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1557
Epazoyucan	1540 [nahuatl-otomí]	Agustinos en el capítulo de 1540
Huejutla	1540-45 [huasteca-tepehua]	Agustinos en el capítulo de 1540
Ixmiquilpan	1550 [otomí-mexicana-chichimeca]	Agustinos en el capítulo de 1550
Lolotla	1593 [nahuatl]	Agustinos ?
Metztitlán	1539-43 [nahuatl-otomí-chichimeca]	Agustinos en el capítulo de 1539
Molango	1535 [nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1535
Singuilucan	1540 [otomí-nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1540
Tenango	1552 [otomí]	Agustinos ?
Tezontepec	1544 [nahuatl]	Agustinos en el capítulo de 1544
Tianguistengo	1595 [nahuatl]	Agustinos ?

Tlanchinol	1545 [náhuatl]	Agustinos en el capítulo de 1557
Tutotepec	1557 [náhuatl-otomí-mazahua]	Agustinos en el capítulo de 1557
Zacualtipán	1578 [náhuatl]	Agustinos ?
Zempoala	1540 [náhuatl]	Franciscanos

Datos obtenidos de Barajas (1999:124).

La obra evangelizadora de fray Antonio de Roa en Hidalgo

La primera evangelización fundante en Nueva España (1524-1555) se caracterizó por el trabajo colosal que realizaron los misioneros de las tres órdenes. Cuando se lee con detenimiento la obra de los franciscanos Toribio de Motolinia y fray Martín de Valencia, no deja de sorprender ante el masivo despliegue de amor, bondad y caridad al prójimo, así como la práctica de vidas ejemplares, rectas y santas, en todo el significado de las palabras. El agustino fray Antonio de Roa no es la excepción, y cuando el cronista Grijalva se refiere a este personaje lo llama el monstruo de la santidad. Por esto consideramos oportuno referir su trabajo evangelizador en la Sierra de Hidalgo.

Fray Antonio de Roa llegó a la Nueva España en el año de 1536 y fue destinado por sus superiores a la evangelización de la Sierra Alta de Hidalgo. Los indios no vivían en poblaciones, sino diseminados por los riscos. Y por aquella región abrupta y montañosa, cuenta Grijalva:

[...] entraron el Padre F. Juan de Sevilla y el bendito F. Antonio de Roa, corriendo por estas Sierras como si fueran espíritus. Unas veces subían a las cumbres, y otras bajaban a las cavernas, que para bajar ataban unas maromas por debajo de los brazos, en busca de aquellos pobres indios, que vivían en las tinieblas. Hallaban gran dificultad en ellos, porque antes que entraran nuestros religiosos, les había hecho el Demonio muchas pláticas, representándoles la obligación que tenían a conservarse en su religión antigua, que viesan los grandes trabajos que padecían ya los de los llanos, después que habían mudado de religión, que ya ni el cielo les daba sus

lluvias, ni el sol los miraba alebre, ni los podía sufrir la tierra... Estaban tan persuadidos los indios, y tan acobardados, que aun oír no los querían (Grijalva, 1985:77).

Desanimado por la dificultad del idioma y de la geografía, “en esto pasaron un año entero sin hacer fruto alguno”, el padre Roa resolvió abandonar la empresa y le propuso a su provincial el regreso a Castilla. Mientras se arreglaba el viaje, se retiró fray Antonio al convento de Totolapan (lugar donde se instaló por dos años) que ya entonces reunía en su torno una fervorosa comunidad de indios conversos (Grijalva, 1985:89). De uno de ellos, que era mestizo, aprendió el idioma mexicano con tal rapidez y perfección “que tuvo no al mestizo, sino al mismo Dios por maestro” (Grijalva, 1985:81). Allí servían dos frailes agustinos que atendían nueve pueblos, y ante tal ejemplo, el padre Roa se avergonzó y cambió su decisión de regresar a España y decidió regresar a la Sierra, al lado de su compañero fray Juan de Sevilla.

Hacia 1538, ya instalado en la Sierra y conocedor del idioma de los naturales, se puso a trabajar convirtiendo al cristianismo a muchos indios, fundó conventos, con sus respectivos templos, en Molango, Xochicoatlán, Tlanchinol, Huejutla y Chichicaxtla. En Huejutla estableció su cuartel general. La iglesia y convento que él erigió son hoy la catedral y el obispado.

En la Sierra colocó cruces para combatir a los demonios e ídolos. En Metititlán, donde habitaban los terribles indios de la barranca, que según Grijalva aullaban y bramaban cuando el padre Roa se les acercaba, necesitaban verse liberados del maligno. Entendiéndolo así el padre Roa, quiso coger el agua en su fuente, y hacer la herida en la cabeza, declarando la guerra principal contra el Demonio. Empezó a poner Cruces en algunos lugares más frecuentados por el Demonio, para desviarlo de allí, y quedarse señor de la plaza. Y sucedía como el santo lo esperaba, porque apenas tremolaban las victoriosas banderas de la Cruz, cuando volvían los Demonios las espaldas, y desamparaban aquellos lugares. Todo esto era visible y notorio a los indios (Grijalva, 1985:89).

Toda la Sierra hidalguense fue su teatro de operaciones, sólo la abandonó el día de su muerte. Visitaba a su amigo fray Juan de Sevilla, prior en Atotonilco El

Grande. Se encontraban en la portería, conversaban un buen rato, se confesaban mutuamente y, sin comer juntos, volvía Roa a sus lugares de misión.

En Molango, ciudad de unos cuarenta mil habitantes, había un ídolo traído de nombre Mola, que era el principal de todos los ídolos de la zona. En torno a su *teocali* piramidal, de 25 gradas, donde era adorado, había gran número de casas en las que habitaban los sacerdotes consagrados a su culto. Allí, un día de 1538, convocó el padre Roa a todos los sacerdotes e idólatras, que se reunieron a miles. Sin temor alguno, fray Antonio de Roa desafió al demonio, que por aquel ídolo hablaba con voz cavernosa, y le increpó en el nombre de Cristo para que se fuera y dejara de engañar y oprimir a los indios. Luego, desde lo alto del templo, rodeado de sacerdotes y sirvientes del ídolo, predicó a la multitud con palabras proféticas de fuego. Hasta que, en un momento dado, los mismos sacerdotes y sus criados arrojaron el ídolo por las 25 gradas abajo, quedando de cabeza. Enseguida, el furor de los idólatras desengañados hizo pedazos la roca a la que tantas víctimas habían ofrecido. Y “esto que he contado”, dice Grijalva, “es de relación de los indios, que por tradición de sus padres lo refieren por cosa indubitable” (Grijalva, 1985:81).

Como hace notar Robert Ricard, fue muy grande la severidad penitencial de los primeros misioneros de México, pero aun así se queda muy lejos de la austera vida ascética de fray Antonio de Roa: vio que los indios andaban descalzos y él se quitó las sandalias para andar descalzo; vio que casi no tenían vestido y que dormían sobre el suelo, y él se vistió de ruda tela y se dio a dormir sobre una tabla; vio que comían raíces y poquísimos alimentos, y él se privó del más leve gusto en el comer y en el beber. Por mucho tiempo no probó el vino, ni comió carne o pan. Identificado de este modo con sus pobres indios, logró conquistar sus corazones y convertirlos con rapidez.

En efecto, como señala Grijalva en varias ocasiones, el testimonio de fray Antonio conmovió profundamente a los indios:

Es tan admirable la vida del bendito fray Antonio de Roa, tan grandes sus penitencias, tantos sus merecimientos, que puso en espanto estas naciones y enterneció las mismas peñas, que regadas con su sangre se ablandaron, y conservan hasta hoy rastros de aquellas maravillas [...] (Grijalva, 1985:91).

El padre Roa, quizá de andar siempre descalzo por los caminos, tenía una llaga crónica en un dedo del pie. Sin embargo, “nunca le vieron sentado, porque ni aun este pequeño descanso quiso dar a su cuerpo en veinte y cinco años que estuvo en esta tierra, y cuando algunas personas que hablaban con él no se querían sentar, él con mucho gusto y alegría les obligaba a que se sentasen, quedándose en pie” (Grijalva, 1985:214).

Pero sobre todas estas cosas, que eran penitencias hasta cierto punto normales en los misioneros más austeros, otras penitencias de fray Antonio eran realmente inauditas. Fray Juan de Grijalva entendió bien la intención que en ellas llevaba el padre Roa cuando escribe:

Conociendo este siervo de Dios la condición de los indios, que es la que siempre vemos en gente sencilla y vulgar, que se mueven más por el ejemplo que por la doctrina, y les admira lo que ven con los ojos más que con otra ninguna noticia, se resolvió a seguir un particularísimo camino, y a hacer demostración en su cuerpo de todo aquello que les predicaba (Grijalva, 1985:221).

Tenía enseñados algunos indios de su mayor confianza, los que le acompañaban en sus misiones apostólicas, para que delante de los indios le atormentaran con las más crueles penitencias. Al salir del convento, habían de llevarle arrastrado con una soga al cuello, y cuando llegaban por el camino a una cruz, él la besaba de rodillas, con todo amor y reverencia, y “en haciendo esto, los indios le daban de bofetadas, y le escupían en el rostro, y le desnudaban el hábito, y le daban a dos manos cincuenta azotes, tan recios que le hacían reventar la sangre” (Grijalva, 1985:221). Y aquellos indios sencillos, ingenuos y compasivos, viendo la humillación y el sufrimiento de este santo varón se conmovían hasta las lágrimas y aceptaban la cruz, la fe y la conversión.⁹

Con estos ejemplos, fray Antonio de Roa convenció a los indios, que pasmados de espanto y llenos de asombro, llegaban a entender los dos puntos más importantes de la fe: la inocencia y sacrificio de Cristo y la gravedad de las faltas.

9 Hechos de los Apóstoles.

Cuando regresaba el padre Roa, azotado y llagado atendía a los fieles en el pueblo, y por la noche hacía una disciplina general, en la que él y los indios convertidos se azotaban. En las cuatro esquinas del atrio, sus compañeros indios preparaban cuatro grandes hogueras y esparcían sus brasas por el claustro. Entonces fray Antonio, descalzo y con una gran cruz a cuestas, a la luz de las hogueras, recorría lentamente aquel vía crucis sobre las brasas, y terminaba siempre con una predicación más encendida que el fuego, que incendiaba el corazón de los indios. Acabado el sermón, echaban sobre él el agua hirviendo de una caldera, con la que bañaban todo su cuerpo llagado.

Estas penitencias extremas se acrecentaban considerablemente en la cuaresma. Durante los cuarenta días, fuera de la liturgia, no hablaba ni una sola palabra, y ayunaba a pan y agua. Lunes, miércoles y viernes, sus expiaciones penitenciales se hacían indecibles. Un tribunal de indios, reproduciendo el juicio de Cristo, lo sometía a juicio, insultándole y sometiéndole, en ocasiones desnudo, a todo tipo de injurias y humillaciones. Fray Antonio reconocía en público todas sus culpas, y cuando le hacían falsas acusaciones, guardaba silencio, imitando a Jesús. Condenado entonces a ser azotado, “le desnudaban de todas sus vestiduras quedándose en cueros, por imitar en esto también a su Maestro” (Grijalva, 1985:221).

Después venían azotes, brasas, resina derretida, bofetadas, sogas al cuello, tirones y patadas, para terminar pasando la noche atado a una columna, en una ermita de la huerta del convento, donde estaban pintadas todas las escenas de la “pasión del Señor”. Al amanecer le desataban, vestía su hábito y se iba al coro a rezar, para luego seguir de día en sus ocupaciones misionales habituales.

Las penitencias de fray Antonio de Roa siempre fueron discretas y nunca tomó ventaja alguna; al contrario, las hacía para instruir con el ejemplo a los indios.

Esto que hemos dicho hacía entre año, y entre aquellas Sierras, donde solo Dios lo veía, y aquellos bárbaros de cuyos ojos no se podía temer vanagloria, que en volviendo a su convento, de otra manera era, porque hacía sus penitencias tan secretas y con tan gran recato, que nunca le vieron los frailes y los españoles que por allí había, sino muy alegre y con el rostro risueño. Y por esto tenía en el convento de Molango unas ermitas pequeñas y apartadas, donde hasta hoy vemos rastro de su sangre. Aquí hacía de noche todos estos ejercicios (Grijalva, 1985:221).

Quiso el padre Roa decir a los indios con su propia vida y acciones penitentes esta palabra de Dios, expresarles la declaración del amor divino, y por eso buscó en sus pasiones personales representar vivamente ante los indios, para convertirlos a Cristo.

Fray Antonio de Roa entendía sus pasiones como un martirio, un testimonio en honor de Jesucristo para la conversión de los indios, y de hecho no practicaba sus espectaculares expiaciones estando con los frailes, sino sólo cuando estaba sirviendo a los indígenas. Por lo demás el padre Roa –acordándose del martirio de santa Águeda, de quien se decía que no fue curada de sus heridas sino por el mismo Cristo– no procuraba curar las heridas y quemaduras producidas por sus penitencias. Y sin embargo, los viernes cuaresmales estaba curado de las lesiones del miércoles, y el miércoles estaba sano de las del lunes. Por eso sus penitencias eran un milagro continuado.

Nunca fray Antonio se tuvo en nada, ni veía en sus penitencias, realmente extraordinarias, otra cosa que un don de Dios. Por eso rogaba muchas veces a sus hermanos que le encomendasen al Señor, pues se veía como la más roñosa de las ovejas de Cristo.

Y así, cuando una vez el provincial le mandó que moderase sus penitencias, encogió los hombros, y obedeció el siervo de Dios sin hablar palabra. De allí a dos días volvió y le dijo al provincial que hasta allí había obedecido conforme a la obligación que tenía, pero que le era mandado no dejar de hostigar el cuerpo, porque no se alzase a mayores. Entendió con esto el provincial que era este segundo mandato de superior tribunal, y que aquel gran penitente debía tener alguna revelación, pues habiendo obedecido con tanta prontitud ahora venía con nuevo acuerdo. Y así le echó su bendición, y le dio licencia para que prosiguiese en todo aquello que Dios le ordenaba.

El padre Roa nunca tuvo en su celda ni silla, ni un banquillo, ni menos aún cama, pues a su cuerpo, agotado por el trabajo y herido por las penitencias, “nunca le dio más descanso que un breve sueño, o ya de rodillas o ya sentado en un rincón” (Grijalva, 1985:214, *passim*). Cuando murió, poco hallaron en su celda y, entre lo que había, encontraron las disciplinas y rallo con que hacía sufrir su cuerpo.¹⁰

10 El rallo era una plancha metálica horadada y atravesada por clavos.

Era constante en la oración y contemplación. El tiempo que le sobraba lo gastaba en obras de caridad, enseñando, predicando y administrando los santos sacramentos a los indios. Pero las noches las pasaba en ejercicios. Se colocaba de rodillas, rezaba y hacía meditaciones.

Cuando celebraba la misa, fray Antonio lloraba sin cesar, y a pesar de su herida en el pie, en las dos horas que duraba su misa, no sentía dolor alguno. Después, “en acabando de consumir, se quedaba elevado por más de media hora, sin tener movimiento de hombre vivo” (Grijalva, 1985:214, *passim*). Al respecto, Grijalva comenta:

Nadie extrañe estas cosas, ni tenga por imprudencia el tardarse tanto en el altar, y regalarse tanto con Dios tan en público. Porque a la verdad era mucho el secreto, por ser entonces como lo son ahora aquellas sierras tan solas, y que no había ojos humanos que las empañasen; porque solos estaban allí los ojos de Dios y los de los ángeles: porque los de los indios no embarazaban, ni nunca este santo varón se recataba de ellos (Grijalva, 1985:214, *passim*).

Los indios por su parte, allí se quedaban inmóviles y silenciosos, sin notar el paso del tiempo.

En 1563 el padre Roa, estando de prior en Molango y sintiéndose gravemente enfermo, convocó a los fieles de todos los pueblos vecinos que él había atendido durante años, para despedirse de ellos. Hacía entonces 25 años que estaba en la Nueva España, tenía 72 años, y sabía ya con seguridad que pronto le llamaría el Señor. Cuando ya todos estuvieron reunidos, les hizo una larga prédica en la que recordó todos los pasos principales de su vida misionera, y les explicó por última vez los artículos fundamentales de la fe cristiana. Ya al final, se acercó a una hoguera que habían encendido cerca, desde allí estuvo exhortando a los fieles, sin quemarse, para que temieran las penas posibles del infierno. El padre Grijalva comenta: “A mí me acobardara el escribir [estas cosas] si no hubieran sido tan públicas a los ojos de un mundo entero, notorias a todos, y recibidas de todos, sin que ninguno haya puesto duda, ni escrúpulo en ello” (Grijalva, 1985:214, *passim*).

Muchos otros milagros del padre Roa –apenas verificables– al paso de tantos años quedaron escritos cuando aún vivían muchos de los informantes y testigos. El padre Grijalva señala:

Si las cosas que he escrito [de los santos varones de la orden] admiraren por muy grandes, demos las gracias a Dios que es poderoso para hacerlas en sujetos tan humildes, y procuremos imitarles fiados en un Dios tan bueno que es para todos, y tan rico que no se agota. (Grijalva, 1985:214)

El final de fray Antonio de Roa

Quiso morir en el convento agustino de México, para ser así enterrado en la casa matriz de la orden, junto a sus hermanos. Se dice que ya de camino hacia México, enfermo y cansado, iba arrastrando multitud de indios, que llorando a gritos, le pedían su bendición. Llegado a México, se le impuso que no hiciera penitencia alguna y obedeciese en todo a los enfermeros, cosa que obedeció sin dificultad, aunque luego obtuvo licencia para continuar absteniéndose de comer carne.

Para su recuperación fue enviado al convento de los dominicos de Coyoacán, pueblo de buen clima donde los frailes predicadores le acogieron con gran afecto; pero agravándose su enfermedad, regresó a México. Recibidos los sacramentos, quedó tres días sin habla, agarrado al crucifijo que le había acompañado en todas sus correrías por la Sierra hidalguense, fijos los ojos en él, y llorando, murió el 14 de septiembre de 1563 (Grijalva, 1985:229, *passim*).

Colofón

¿Cuál fue el saldo de la evangelización terminado el siglo XVI para Hidalgo? Sin duda se implantó la cruz y las formas básicas del catolicismo quedaron firmemente establecidas. La administración de los sacramentos y las nuevas festividades religiosas como la semana santa fueron asimiladas por la población indígena. Se combatió al politeísmo en todas sus expresiones, terminaron para siempre los sacrificios humanos, se destruyeron los ídolos y la Iglesia quedó establecida. Este éxito no estuvo exento de fallas y es cierto que, de continuo, los indios

regresaban a sus viejas prácticas idolátricas. Para el caso de Hidalgo tenemos información documentada. Por ejemplo, en Tula (1536) a los indios Tacatletl y Tanixtetl se les acusó de efectuar sacrificios a sus dioses y fueron castigados con azotes como medio de disciplina. También se les trasquiló y desterró de sus pueblos para ser recluidos en un convento, lugar donde recibieron instrucción en la religión católica.¹¹

Otro caso documentado fue el que ocurrió en Tulancingo, en 1537, al indio Mocahuque, sacerdote principal de su localidad. Acusado de realizar ritos en una cueva donde había ídolos con sus trajes, se le castigó con cien azotes, trasquilado y encerrado en el convento para instruirse en el catolicismo. Sus bienes fueron expropiados (Limón, 1987:25). Estos casos corresponden a fechas tempranas, pero es probable que se hayan presentado muchos más durante la primera evangelización, como una reacción de oposición a la nueva religión.

El éxito más notable de evangelización fue la que se aplicó a los niños, especialmente a los hijos de los caciques.

En este asunto, los frailes agustinos fueron muy hábiles, ya que los utilizaron como medio de propagación del evangelio y al mismo tiempo, como denunciantes de las prácticas idólatras que se practicaban en sus comunidades.

Un hecho notable en este primer proceso fue que los agustinos recurrieran a la lengua nativa para evangelizar y cristianizar a los indios. Nunca recurrieron al español como los conquistadores. Al escoger la lengua nativa, los agustinos se presentaron como los portadores de una religión en la que los indios tenían un lugar y podían encontrar consuelo y protección como raza vencida.

11 Véase el estudio de Limón (1987:22-32).

Cuadro 3. Conventos fundados en el siglo XVI en el actual estado de Hidalgo

ORDEN RELIGIOSA	MUNICIPIO Y AÑO DE INICIO DE LA OBRA
Franciscanos	Tepetitlán [1571] Convento de san Bartolomé, construcción franciscana de tres naves, caso excepcional en el estado. Los muros son de mampostería cubiertos de madera y terrado.
Franciscanos	Pachuca [1597] Convento de san Francisco. Conjunto colonial que arquitectónica e históricamente es el más importante de la ciudad de Pachuca. La construcción del templo (planta cruciforme) es de mampostería.
Franciscanos	Tepeapulco [1530-1560] Convento de san Francisco. Obra construida por los franciscanos entre 1530 y 1560, ubicada en el centro de la ciudad. La portada del templo es una verdadera joya del arte plateresco. De 1558 a 1560 el convento alojó a fray Bernardino de Sahagún, que estaba encargado de recoger las memorias de los indios.
Franciscanos	Tepeji del Río [1560-1570] Convento de san Francisco. Esta obra de los franciscanos fue realizada entre 1560 y 1570; el conjunto comprende el convento, la capilla del Sagrario, la capilla abierta y el convento.
Franciscanos	Tlahuelilpan [1560-1570] Convento de san Francisco. Es considerado como una joya del arte popular mexicano. Fue construido por los franciscanos entre 1560 y 1570. La portada del templo presenta un alfiz con pequeñas rosas estilizadas y el clásico cordón que distingue la orden.
Franciscanos	Tula de Allende [¿1529?] Convento de san José. Excelente testimonio en piedra de la evangelización franciscana en el estado, que inició en 1529 sus labores en esta región.

Franciscanos	Alfajayucan [1558-1585] Convento de san Martín Obispo. Construido por los franciscanos. Es un conjunto sobrio y de forma clasicista. Los claustros alto y bajo presentan doce arcos de medio punto en cantera; en el centro del jardín se conserva una cruz monolítica con una bella ornamentación en relieve.
Agustinos	Actopan [1550] Convento de san Nicolás de Tolentino. Fue fundado por los agustinos y es considerada una obra de primer orden de la arquitectura colonial mexicana, por su grandiosidad, elegancia y riqueza formal. Su estilo arquitectónico presenta tendencias platerescas, pero tiene además elementos de clara influencia mudéjar, como la decoración geométrica en la bóveda de la capilla, o de estilo renacentista como los arcos de medio punto del claustro alto.
Agustinos	Ixmiquilpan [1550] Iglesia y convento, como el de Actopan. Su estilo arquitectónico presenta tendencias platerescas y renacentistas como los arcos de medio punto del claustro alto.
Agustinos	Metztitlán [1543] La fundación del convento se resolvió en 1539 pero no se hizo hasta 1543.
Franciscanos	Zempoala [1570-1580] Convento de Todos los Santos. Los construyeron los franciscanos entre 1570 y 1580. Compuesta por una esbelta torre. El interior es de una sola nave con bóveda de nervaduras.

Franciscanos, agustinos	Singuilucan [1540] Convento del Señor de Singuilucan. Aunque fueron los franciscanos los primeros que evangelizaron la región y erigieron un templo dedicado a san Nicolás hacia 1540, los agustinos edificaron el convento y lo erigieron en un priorato de su orden. Templo de planta en cruz latina, de muros de mampostería reforzados con contrafuertes, la cubierta es de bóveda de cañón con lunetos, crucero con cúpula octagonal con linternilla, y piso de mosaico con un rodapié de lambrín.
Agustinos	Epazoyucan [1550-1570] Templo y ex convento de san Andrés. Se trata de una magna obra de inigualable belleza arquitectónica de estilo tequitqui, levantada por los frailes agustinos. Es un conjunto formado por el templo, convento, capillas posas, capilla abierta y atrio, considerado uno de los puntos culminantes de la arquitectura conventual mexicana del siglo XVI. La fachada del templo es de estilo plateresco muy sobrio, aunque de gran elegancia.
Agustinos	Huejutla de Reyes [1545] Convento y catedral de san Agustín. Obra de los agustinos. Importante conjunto que ocupa un lugar destacado en el panorama arquitectónico de la Huasteca hidalguense. La fachada del templo es completamente lisa, con puerta de medio punto, una ventana en ajínez y una espadaña de tres arcos; hacia el poniente lleva contrafuertes escalonados, en medio de los cuales se instaló la capilla abierta.

Agustinos	Tlanchinol [¿1560?-1570] Parroquia y ex convento de san Agustín. No se tienen datos exactos de la fecha de su creación, pero debió ocurrir a mediados del siglo XVI por los frailes agustinos. El conjunto comprende la iglesia, el ex convento y el atrio con la monumental espadaña. La iglesia es de una nave, con gruesos muros de mampostería, piso de mosaico y estructura metálica con losas de concreto. El interior aún conserva los basamentos secundarios de mampostería, pero no tienen ninguno.
Franciscanos	Apan [1585] Convento y parroquia de la Asunción. Fundación franciscana que data de finales del siglo XVI. Es una obra típica de la arquitectura barroca del estado de Hidalgo. De su portada de cantera destaca el acceso con arco poligonal en el primer cuerpo y, en el segundo, un altorrelieve que representa la Ascensión, en cuya parte inferior se encuentran tres medallones: uno con el escudo y los otros dos con los emblemas de la orden, todo enmarcado con el cordón franciscano en relieve.
Agustinos	Villa de Tezontepec [1540-1554] Iglesia y ex convento de san Pedro. Fundada por la orden de san Agustín.
Agustinos	Tezontepec [¿1540?-1554] Con respecto de la parroquia de municipio, surge la interrogación de ¿cuál fue el título inicial de la parroquia?, y aunque la respuesta no se precisa con exactitud, se cree que el nombre no ha variado del que se tiene hoy en día: parroquia de san Pedro Apóstol, Tezontepec, Hidalgo. Su templo está construido de mampostería, con bóveda de cañón corrido de una sola nave, tiene hermosa portada de estilo plateresco del siglo XVI y la torre se compone de dos cuerpos. Enfrente de la parroquia está un pequeño jardín, muy bien cuidado, con un quiosco en el centro y bancas alrededor.

Agustinos	Zacualtipán [1572] Convento de santa María de la Encarnación, agustino.
Agustinos	Acatlán [1544-1569] Parroquia y convento de san Miguel Arcángel. Conjunto agustino del siglo XVI. De robusta y severa apariencia reforzada por sus desnudos muros de mampostería, sólo en parte recubiertos. La iglesia primitiva en el costado poniente del predio está en ruinoso estado al carecer de cubierta, que era de bóveda de cañón corrido; aún subsiste un nicho de cantera en el ábside que es poligonal. Una entrada lateral comunica con el claustro de sobrias líneas, que a su vez lleva a la iglesia que se habilitó aprovechando el antiguo refectorio y la cocina. Esta iglesia de fachada sumamente sencilla tiene restos de pintura mural en color rojo, bajo una gruesa capa de encalado, con motivos geométricos simples.
Agustinos	Molango [1546] Convento y parroquia de Nuestra Señora de Loreto. Extraordinario ejemplo de las construcciones agustinas. Fue construida bajo la dirección de fray Antonio de Roa. La iglesia es de una nave, algo más estrecha en la zona del presbiterio, de altos y sólidos muros de mampostería reforzados en sus muros laterales por contrafuertes y arcos botareles de líneas elegantes.

Agustinos	Atotonilco El Grande [1542-1562] Parroquia y convento de san Agustín. La orden de los agustinos construyó este templo. Presenta portada de dos cuerpos y remate, acceso con arco de medio punto abocinado, flanqueado por columnas pareadas de capitel compuesto y medallones en las enjutas, entablamento con movimiento decorado con querubines. El segundo nivel resalta el nicho con venera y tríadas de columnas. El interior es de una sola nave cubierta con bóveda de cañón corrido y en el presbiterio su bóveda es de crucería, con nervaduras ojivales que le dan un ligero toque gótico. Existen ocho capillas agoradas, de las cuales destacan tres por la ornamentación de sus accesos, una con arco conopial y otra cuyo conjunto recuerda el gótico español, una más, donde puede observarse la urna del Santo Entierro, de madera finamente tallada que corresponde al barroco churrigüesco.
------------------	---

Bibliografía

- BARAJAS GARCÍA, Jaime (OSA). 1999. *La historia de la orden de san Agustín en México. Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús*. México.
- CECILIA FROST, Elsa. 1996. *Este nuevo orbe*. México, UNAM/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- CUEVAS, Mariano. 2003. *Historia de la Iglesia en México*. Tomo I. México, Editorial Porrúa.
- DUVERGER, Christian. 1993. *La conversión de los indios de Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GAMBRA, Rafael. 1992. *La cristianización de América*. Madrid, Editorial MAPRE.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. 2004. *Colección de documentos para la historia de México*. 2 t. México, Editorial Porrúa.
- GÓMEZ CANEDO, Lino (OFM). 1993. *Evangelización, cultural y promoción social*. México, Editorial Porrúa.
- GRIJALVA, Juan de (OSA). 1985. *Crónica de la orden N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa.
- HERA, Alberto de la. 1992. *Iglesia y corona en la América Española*. Madrid, Editorial MAPRE.
- LIMÓN OLVERA, Silvia. 1987. *Ataque a los indios idólatras por la Inquisición*. México, UNAM/Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos.
- MAC GREGOR, Luis. 1955. *Actopan*. México, INAH / SEP.
- MARTINEZ LÓPEZ-CANO, Pilar. 2006. *Concilios provinciales mexicanos*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- MENDIETA, Jerónimo (OFM). 2004. *Historia eclesiástica indiana*. México, Editorial Porrúa.
- PEREYRA, Carlos. 2000. *La obra de España en América*. México, Editorial Porrúa.
- RICARD, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- TORQUEMADA, Juan de. 1975. *Monarquía indiana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas / UNAM, v. I y II.

VÁZQUEZ VÁZQUEZ, Elena. 1965. *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España, siglo XVI*. México, UNAM/ Instituto de Geografía.

7

Doctrinas y curatos de Hidalgo hacia el siglo XVIII

*Rodolfo Aguirre**

Si algo caracterizó a la Iglesia novohispana desde sus inicios fue, indudablemente, el nuevo proyecto social para el nuevo mundo, cuyo eje fue el cristianismo. En coexistencia con los poderes civiles, las instituciones y comunidades eclesiásticas implantadas en suelo novohispano fueron capaces no sólo de evangelizar, sino también de fundar nuevas poblaciones, de fomentar tradiciones en los pueblos, así como coadyuvar en la consolidación de un ordenamiento social, político y económico. Como parte de ese proyecto, la creación de doctrinas y curatos a lo largo y ancho del territorio fue trascendental para el desarrollo ulterior de la colonia. Un buen indio feligrés significaba también un vasallo fiel a la Corona y posibilitaba la integración de distintos grupos étnico-políticos alrededor de los centros de poder virreinal y la formación de una identidad y cultura novohispanas. Estudiar el régimen de administración eclesiástica en el periodo colonial significa, pues, adentrarse en uno de los aspectos centrales de la historia novohispana, no solamente porque la justificación del dominio español ante el mundo fue la evangelización de los indios, sino porque el establecimiento de las instituciones religiosas rebasaron con mucho la sola cristianización.

* Investigador del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM.

El presente trabajo es un esbozo del estado que guardaban los curatos y las doctrinas en algunas provincias de Nueva España que después conformarían el actual estado de Hidalgo. Nos hemos centrado en el siglo XVIII debido a que fue una época en que se transitó de un modelo de evangelización, encabezado por los frailes, al parroquial, dirigido por el clero secular. Nuestra atención se ha enfocado a ciertos procesos que se vivieron en las parroquias del arzobispado de México y que han recibido poca atención hasta ahora. Si bien es cierto que la secularización generalizada de las doctrinas se dio en la segunda mitad del siglo XVIII, con la separación de las órdenes religiosas, en las siguientes páginas se muestra que tal evento fue sólo la culminación de un complejo proceso que arrancó desde el siglo XVI y que durante el reinado de Felipe V (ha. 1700-1746) se aceleró con medidas muy concretas. Tales disposiciones comprendieron el establecimiento definitivo de los jueces eclesiásticos con jurisdicción en las doctrinas de frailes; el auxilio que los mismos prestaron a la recaudación del subsidio eclesiástico, nuevo gravamen impuesto por el primer borbón; el aumento de los curatos de clérigos; las acciones emprendidas por los arzobispos de México para minar el poder de los religiosos en sus parroquias, y finalmente, por el crecimiento de un clero secular que presionaba cada vez más por desplazar a los frailes.

La creación de doctrinas y curatos en el siglo XVI

La evangelización de la zona otomí al norte del arzobispado de México se inició en fechas tan tempranas como la década de 1530, a sólo una década de la caída de Tenochtitlan. Quienes iniciaron esa labor fueron los frailes de la orden mendicante de san Agustín, llegada al Nuevo Mundo hacia 1533 (Gerhard, 1986:22). Las órdenes religiosas poseían características propicias para la misión entre fieles y la cura de almas, al contar con capacidad para una vida activa, de predicación y servicio a la comunidad.

Las tareas asignadas a los agustinos en el Nuevo Mundo fueron dos: la cristianización de infieles y la cura de almas de los indios ya convertidos.

A sólo tres años de su arribo a Nueva España, en 1536, los agustinos iniciaron su misión al norte del arzobispado de México, en la zona otomí y en la Sierra Alta

del actual Hidalgo, ya en dirección a la Huasteca. Esta región se caracterizaba por la heterogeneidad climática y orográfica: la aridez del Mezquital, la zona montañosa de la Sierra Madre Oriental o algunos fértiles campos en al área de Metztlán. Hacia 1536 fray Alonso de Borja fundó el convento de Atotonilco, que fue el primero entre la población otomí, y poco después fray Antonio de Roa y fray Juan de Sevilla hicieron lo propio en Molango. Poco después se construyó convento también en Metztlán. Las fundaciones en esa región continuaron a un ritmo muy regular.¹

La siguiente etapa de fundaciones, de 1540 a 1570, sirvió para consolidar la presencia agustina en las regiones ya conocidas, así como para entrar en áreas abandonadas por las otras órdenes religiosas. El objetivo central fue formar una red conventual alrededor del centro (Rubial, 1989:115). Cabe destacar que hacia la segunda mitad del siglo XVI, los agustinos se dedicaban ante todo a la administración de sacramentos, dejando atrás ya la conversión de nuevos pueblos en regiones más alejadas.

En una tercera etapa de fundaciones se crearon los conventos de Iamatlán, Tzinhuilcan, Xochicoatlán y Zacualtipán en 1572. Sin embargo, a partir de 1578 disminuyó notablemente el número de nuevas fundaciones. Las causas pueden ser varias: nuevas generaciones de agustinos carentes del inicial espíritu misional, la crisis de la población indígena por las epidemias, los crecientes problemas con los obispos, especialmente entre 1580-1585 (Rubial, 1989:129), o un cambio en la política real a favor del clero secular.

De cada cabecera de doctrina, en donde residían permanentemente los frailes, partían a poblados de indios más pequeños para administrar. “En Metztlán, por ejemplo, estas visitas eran recorridas por dos frailes que iban en direcciones opuestas y que decían misa y administraban los sacramentos.

Después de este recorrido, los religiosos regresaban a su convento y salían otros dos a andar el mismo camino” (Rubial, 1989:56).

Varios de los conventos más importantes sirvieron a los agustinos como casas de estudio para la formación de predicadores o el aprendizaje de las lenguas

1 Rubial, 1989:114: “La necesidad de comunicar esta rica zona con el centro por medio de una cadena de poblados, propició el apoyo de las autoridades virreinales hacia esta empresa misional agustina.”

indígenas, aspecto nodal para la administración sacramental. En la zona de Hidalgo, los conventos de Ixmiquilpan, Actopan y Metztitlán sirvieron para tales propósitos (Rubial, 1989:137). En los dos primeros había además estudio de gramática y artes, albergando a un buen número de religiosos. Otros conventos, cabeceras de doctrina, eran importantes por el gran número de pueblos de visita a su cargo, y por ello albergaban también a más frailes que el común, un promedio de cuatro a seis, y en el siglo xvii, entre cinco y ocho, como Molango. Metztitlán llegó a tener hasta doce, aunque era un caso excepcional (Rubial, 1989:141). No obstante, el común de los conventos y casas agustinas eran modestas, pues albergaban sólo a uno o dos frailes, aunque Lolotlán, Tecama y Capulhuac llegaron a tener tres.

Otra actividad importante de los conventos agustinos fue la instrucción de los hijos de la nobleza indígena, a quienes se enseñaba la doctrina cristiana, a leer, escribir, cantar y tocar algún instrumento musical. En lo que concierne a los hijos de los macehuales, sólo se les enseñaba la doctrina cristiana. En los indios adultos fomentaron el aprendizaje de oficios.² Pero el aspecto del gobierno interno de los pueblos tampoco fue dejado de lado por los religiosos, al fomentar y proteger a los nacientes cabildos indígenas representantes de la república de indios antes el resto de la sociedad.

Una figura que contribuyó en las tareas de evangelización fue la del fiscal indio, designado por los mismos frailes, sobre todo en los pueblos de visita. Los fiscales indios debían congrega a los de su barrio y conducirlos al catecismo; igualmente velaban por el cumplimiento de las obligaciones espirituales de los fieles, cuidaban la moral pública y denunciaban las anormalidades en los matrimonios y las idolatrías.

En los pueblos de visita, los fiscales cuidaban de mantener limpia la iglesia, llevaban el registro de los bautizos y aun bautizaban en casos de urgencia, ayudaban a los agonizantes a bien morir y recordaban al pueblo las fiestas y los ayunos, además de ocuparse de enseñar el catecismo, tomando en cuenta que

2 Rubial, 1989:146-147: "Existía una gran variedad de oficios en los cuales se instruía a los indios: cantería, ebanistería, sastrería, bordados, orfebrería, alfarería, escultura, pintura, herrería, etc. Con ello se daba a los indígenas un medio de subsistencia y se tenía a la mano trabajadores cualificados para las obras y decoración de los suntuosos conventos e iglesias agustinos [...]".

los frailes asistían a los poblados pequeños sólo algunas veces cada año (Rubial, 1989:149).

Para el siglo xvii, luego del furor evangelizador de los primeros tiempos, los intereses de los mendicantes cambian hacia una búsqueda de estabilidad, de seguridad y de rutina. Además, con la criollización de las órdenes religiosas, las ligas con los intereses de la población blanca se incrementan y se diluyen en buena medida los afanes iniciales por lograr el bienestar de los indios; entonces interesaba más convertir la administración de las doctrinas en cotos de poder y ascenso social de los mismos religiosos.

Por lo que se refiere a los curatos administrados por el clero secular, no fueron muchos los fundados en el siglo xvi y se concentraron sobre todo en la provincia de Tetepango-Hueypoxtla y el real minero de Pachuca. En la primera se crearon los de Atitalaquia, Hueypoxtla y Mixquiahuala (Gerhard, 1986:307), mientras que en la segunda los de Pachuca, Real del Monte, Tizayuca, Tolcayuca y Atotonilco El Chico (Gerhard, 1986:216). Aparte de estos curatos, sólo hubo otros tres en el siglo xvi: Yanhualica, en la alcaldía de Sochiacoatlán; Zimapan, en el real minero del mismo nombre; y Acasuchitlán, en la alcaldía de Tulancingo.

Hidalgo colonial: provincias y población hacia el siglo xviii

La primera mitad del siglo xviii presenta características propias: en el plano económico los años que van de 1680 a 1750 fueron de crecimiento en Nueva España, lo cual favoreció la recaudación de las rentas eclesiásticas provenientes de la producción agropecuaria (Florescano y Menegus, 2000:309-310). Este proceso fue acompañado por el aumento de la población, incluyendo la indígena, lo cual no debemos perder de vista porque su revitalización implicó también la de sus lenguas, haciendo fracasar los intentos de la Corona por castellanizarlos.

Para los fines de la administración civil o real, el territorio del hoy estado de Hidalgo estaba dividido en 14 provincias o alcaldías mayores, gobernadas cada una por alcaldes mayores o corregidores. Las alcaldías eran, de norte a sur: Metztitlán, Huejutla, Sochiacoatlán, Zimapan, Ixmiquilpan, Actopan, Tulancingo, Huayacocotla, Huauchinango, Xilotepec, Tula, Tetepango-Hueypoxtla, Pachuca y Cempoala. Algunas de estas provincias abarcaban partes de los actuales estados

de Puebla, como Huauchinango, y de México, como Xilotepec, Tula o Cempoala (Gerhard, 1986:68, 119, 341, 392).

Cada región de la Nueva España tuvo sus propias singularidades, y el territorio otomí, que después sería el Hidalgo moderno, no fue la excepción.³ La evolución de la población indígena en la época colonial siguió la pauta general del centro de Nueva España; es decir, un declive muy pronunciado hasta 1620, un estancamiento durante el medio siglo siguiente, y una recuperación moderada desde fines del siglo xvii y hasta el fin del periodo colonial. Pero el crecimiento no fue sólo de los indios sino que españoles, mestizos y mulatos tuvieron en muchas ocasiones mayores tasas de aumento (Miño, 2001:128). En la provincia de Huejutla, por ejemplo, un cálculo hecho por el alcalde mayor hacia 1743 mostraba que había 114 familias de españoles y mestizos por 792 familias de indios; es decir, al menos un 15% de la población ya no era indígena (Solano, 1988:61-64). En la vecina provincia de Ixmiquilpan la situación hacia el mismo año era de 3000 españoles y mestizos por 9355 indios (Solano, 1988:67-123). No sería raro comprobar en el futuro que lo mismo sucedía en el resto de las provincias, antaño indígenas, del arzobispado. Por lo pronto, veamos las cifras de población indígena en el Hidalgo colonial en tres momentos de su historia.

3 La población indígena de esta región fue, desde la época prehispánica, predominantemente de habla otomí, aunque en algunas partes también se hallaban hablantes de náhuatl.

Cuadro 1. Población indígena en Hidalgo, época colonial

PROVINCIA	1643	1743	FINES SIGLO XVIII
Apa-Tepeapulco	143 trib*	297 fam**	1059 trib
Huauchinango	1900 trib (1635)***	4483 fam ind	8033 fam (1791)
Actopan	1092 trib	2750 fam ind	4292 trib (1802)
Cempoala	190 trib	438 fam ind	896 trib (1795)
Zimapan	250 fam (1600)	820 fam ind	2192 trib (1800)
Huejutla	372 trib (1623)	792 fam ind	1761 trib (1797)
Ixmiquilpan	790 trib	2387 trib	3602 trib (1791)
Metztitlán	3570 trib	5458 fam	7313 trib (1797)
Pachuca	136 trib	479 fam	1047 trib (1804)
Sochicoatlán	873 trib	2268 fam	3352 trib (1803)
Tetepango Hueypoxtla	1236 trib	2378 fam	4540 trib (1803)
Tula	706 trib	1266 fam	2134 trib (1801)
Tulancingo	2500 trib (1626)	3106 fam	6707 trib (1804)
Xilotepec	1470 trib	7179 fam	15851 trib (1799)

Fuente: Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*.

* trib = indios tributarios ** fam = familias de indios *** () = indica el año del dato

Como es posible apreciar, hacia la cuarta década del siglo xviii, hay una recuperación de los indios en todas las alcaldías de Hidalgo, llegando en algunos casos a cuadruplicar la que se tenía un siglo atrás, como Xilotepec. Tal fenómeno es fundamental para entender también el aumento de la demanda de servicios espirituales en las parroquias, así como el de los ingresos de los curas.

Para efectos de la administración espiritual, tales provincias caían bajo la jurisdicción del arzobispado de México, que en la época colonial comprendía un amplio territorio que tenía como límites: al norte, las provincias internas y el golfo de México, por el puerto de Tampico; al sur, el océano Pacífico, por el rumbo de Acapulco; al este, el obispado de Puebla; y al oeste, el de Michoacán (Gerhard, 1986:18). En lo que a Hidalgo respecta, en la época colonial la administración espiritual estuvo a cargo de doctrinas de frailes, sobre todo agustinos, y de curatos, a cargo de clérigos.

Doctrinas y curatos en Hidalgo hacia la primera mitad del siglo xviii

Hacia la primera mitad del siglo xviii las instituciones eclesiásticas del arzobispado presencian la última etapa de consolidación de la autoridad episcopal, en detrimento de los intereses del clero regular, el cual ha tenido que aceptar su jurisdicción, luego de un siglo en que predominaron las sedes vacantes (Cuevas, 1924:93).⁴ A fines del siglo xvii las instituciones del clero secular y sus tareas adquirieron una regularidad y uniformidad que antes no se conoció del todo, luego del empuje que les dio el arzobispo Payo Enríquez de Rivera en la década de 1670 (Rubial, 1998:239-272; Pérez, 2005:260). Pero veamos qué sucedía con las parroquias.

4 El autor calcula que en el siglo xvii hubo 46 años de sedes vacantes en el arzobispado de México.

Mapa 1. Curatos de Hidalgo colonial, siglo XVIII



Los curatos de clérigos

Las parroquias de clérigos, en especial, experimentaron cambios cuantitativos y cualitativos. Entre fines del siglo xvii y primera mitad del xviii hubo un importante aumento de parroquias de clérigos en el arzobispado, así como mayores expectativas de ocupación en las instituciones eclesiásticas, lo que desató una creciente demanda de órdenes sacerdotales, fundación de nuevos colegios y cátedras para la formación de los ministros (Gonzalbo, 1995:219-221, 317-318; Aguirre, 2002:25-52), además del fomento del aprendizaje de las lenguas, en abierta contradicción con la política secular por castellanizar a todos los indios (Bono, 1997:12). En otras palabras: la Iglesia secular en su conjunto estaba creciendo, tanto cualitativa como cuantitativamente, consolidándose como el destino de cientos de jóvenes novohispanos en busca de un modo de vida que en otros ámbitos se les negaba, y ello incluía a indios y a mestizos (Menegus y Aguirre, 2006).⁵ Es, sin lugar a dudas, un clero que camina ya con pasos firmes hacia la secularización de todas las doctrinas en manos de los religiosos. Así, durante las décadas previas al reformismo acentuado de Carlos iii, el clero secular del arzobispado presenta un gran dinamismo en el cual los clérigos lenguas jugaron un papel central en las parroquias (Aguirre, 2006:47-70).

Antes de la secularización de las doctrinas, iniciada en 1749, había en el arzobispado alrededor de 92 curatos de seculares frente a 166 doctrinas de frailes (Aguirre, 2007a), con diferentes densidades de población, de climas y actividades económicas. En cuanto al Hidalgo colonial, el siguiente cuadro expone la distribución a ese respecto:

5 El arzobispo Manuel Rubio y Salinas decía al respecto, hacia 1764, que “se ordenan muchos sujetos, así españoles como indios y mestizos [...]”. AGI, México, 2547.

Cuadro 2. Curatos y doctrinas de Hidalgo hacia la primera mitad del siglo

XVIII

Alcaldía	Curato	DOCTRINA	ORDEN RELIGIOSA
Metztitlán	X	Metztitlán	Agustinos
		Tlanchinol	Agustinos
		Lolotla	Agustinos
		Chichicastla	Agustinos
		Molango	Agustinos
		Chapulhuacan	Agustinos / Franciscanos
		Zacualtipan	Agustinos
		Tianguistengo	Agustinos
		Tepeguacan	Agustinos
		Guadalupe Cerro Prieto	Misión franciscana
		Xacala	Agustinos
Huejutla	X	Huexutla	Agustinos
		Tlacolula	Agustinos
Sochicoatlan	Yanhualica	Sochiacoatlán	Agustinos
	Guazalingo		
Zimapan	Zimapan	Toliman	Misión dieguina de 1741-1788
Ixmiquilpan	X	Ixmiquilpan	Agustinos
		Chilcuautila	Agustinos
		Real del Cardonal	Agustinos

Actopan	X	Actopan	Agustinos
		Yolotepec	Agustinos
Tulancingo	Acasuchitlán	Tulancingo	Franciscanos
		Atotonilco El Grande	Agustinos
		Acatlán	Agustinos
		Guazcasaloya	Agustinos
		Zinguiluca	Agustinos
		Tututepec	Agustinos
Xilotepec	Chiapa de Mota	Chiapatongo	Agustinos
	Peña de Francia	Huichiapan	Franciscanos
		Alfaxayuca	Franciscanos
		Tecoautla	Franciscanos
		(Xilotepec)	Franciscanos
		(Aculco)	Franciscanos
		(Acambay)	Franciscanos
Tula	X	Tula	Franciscanos
		Tepetitlán	Franciscanos
		Tepeji del Río	Franciscanos
Tetepango-Hueypoxtla	Atitalaquia	Tetepango	Agustinos
	Hueypoxtla		
	Misquiahuala		

Pachuca	Pachuca	Tezontepec	Agustinos
	Real del Monte		
	Tizayuca		
	Tolcayuca		
	Atotonilco El Chico		
	Real de Omitlán		
Cempoala	X	Epazoyucan	Agustinos
		Cempoala	Franciscanos
Apan y Tepeapulco	X	Tepeapulco	Franciscanos
		Apan	Franciscanos

Fuentes: Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*.

AGN, Bienes Nacionales y Clero Regular y Secular, varios volúmenes.

De esa manera, había 15 curatos de clérigos por 41 doctrinas de religiosos; la región fue, pues, hasta mediados del siglo XVIII, dominio mayoritario del clero regular. Cabe advertir, sin embargo, que se habían creado cuatro nuevos curatos de clérigos entre 1680 y 1740: Huazalingo, en la alcaldía de Sochicoatlán, hacia 1722; Peña de Francia, en la de Xilotepec, y los reales de Omitlán y Atotonilco El Chico, en la de Pachuca. Estas fundaciones respondían a una tendencia en el arzobispado de crear nuevas parroquias, pues entre 1680 y 1740, aproximadamente, su número creció en poco más de 28% (Aguirre, 2007a). La creación de estas nuevas jurisdicciones no fue resultado de ninguna secularización de doctrinas de regulares, sino más bien de la división de parroquias ya existentes en donde, debido al aumento de la feligresía, los servicios espirituales ya eran insuficientes. Huazalingo, por ejemplo, había sido hasta antes de 1722, visita de la cabecera de Sochicoatlán, o la de Peña de Francia, de Chiapa de Mota.

Las doctrinas de frailes

Frente al dinamismo de los curatos clericales, las doctrinas de regulares presentan una estabilidad que más puede verse como estancamiento: si hacia 1673 se habla de hasta 222 en todo el arzobispado,⁶ hacia la década de 1740, en el preámbulo de la secularización, sólo alcanzamos a contabilizar 140 más 26 misiones, para todas las órdenes religiosas (Aguirre, 2007a).

Durante la primera mitad del siglo XVIII las doctrinas de religiosos hubieron de enfrentar y aceptar nuevas realidades quizá no vistas antes. En primer lugar, la intervención de otras autoridades e incluso de los feligreses, para subdividir doctrinas; en segundo, el intento del arzobispo José Lanciego Eguilaz (ha. 1712-1728) de convertir las misiones de la huasteca en doctrinas, y, en tercero, los intentos del clero secular por minar su presencia, ya no sólo en las doctrinas de indios sino en importantes plazas del arzobispado, como Querétaro.

En el Hidalgo colonial, la red de doctrinas se caracteriza por su estabilidad de costumbres y tradiciones, en donde se ha conservado la lengua otomí en gran medida. Los conventos, no obstante el avance del clero secular y sus instituciones, seguían jugando un papel central en el adoctrinamiento de las

6 AGI, México, 338, citado en: Pérez, 2005:257.

nuevas generaciones, ya no sólo de indios sino también de una población mestiza cada vez más importante; asimismo seguían fungiendo como centros irradiadores de cultura y organización social, política y económica de la región.

Algunas doctrinas también se subdividieron por esta época, bajo el argumento de una mala administración de servicios sacramentales. Hacia 1750, por ejemplo, de la doctrina de Metztitlán se creó el curato de clérigos de Xacala, a solicitud de hacendados de la zona, quienes expresaron al virrey, como vicepatrón de la iglesia, la situación siguiente:

[...] abandono que los curas doctrineros de Metztitlán han hecho del paraje de Xacala, pues toleraron que dispensasen su administración los reverendos padres misioneros más tiempo de cuatro años y sin reclamo alguno, y que después de haber dejado esta administración los padres misioneros con orden de su superior, no ocurrieron a ella los agustinos de Metztitlán, dejando a aquellos feligreses en un continuo desconsuelo sin el santo sacrificio de la misa y demás beneficios espirituales, de que se infiere haber contemplado los doctrineros agustinos por independiente y separado de su administración este paraje de Xacala.⁷

Cabe destacar que en este caso fue población no indígena quien promovió la desagregación de Xacala de la doctrina agustina de Metztitlán. Como es posible advertir, la población española y mestiza, en siglos anteriores inexistente en las doctrinas de frailes, fue un factor que contribuyó a su decadencia.

En otras ocasiones era el mismo arzobispo quien intervenía en las doctrinas para tratar de favorecer a su clero. En 1719, fray Felipe de Rivera, procurador del convento de Ixmiquilpan se quejó ante el virrey marqués de Valero de que el arzobispo Lanciego Eguilaz había nombrado a un clérigo como cura interino para la doctrina de Cardonal y otros pueblos, sujetos al convento agustino de Ixmiquilpan, bajo el pretexto de que era sólo mientras se elegía al fraile titular.

Desde la perspectiva del fraile Rivera, tal nombramiento del arzobispo era improcedente, debido a la existencia de una ejecutoria de 1673 en que:

7 AGN, Clero Regular y Secular, v. 150, exp. 1, f. 144. El 4 de junio de 1750, el virrey decretó la creación.

[...] el excelentísimo señor marqués conde de Baños, siendo virrey de esta Nueva España, en contradictorio juicio con el licenciado Francisco Pérez de Escamilla, nombrado, como el presente, por cura vicario de aquella doctrina, se sirvió de declarar, con parecer del licenciado don Alonso de Alavés Pinedo, deberse amparar al religioso doctrinero en la posesión del ministerio y administración de doctrina en que había estado y estaba en el pueblo de Ixmiquilpan, en los puestos de la Sabanilla, Cubo, Pinal y visita de Santa María del Cardonal, mandado a la justicia que amparase a dicho religioso en la referida posesión sin permitir se le embarazase, antes sí, que recogiese el mandamiento librado a dicho licenciado Escamilla para que no usase del, y cesase en el ejercicio de la doctrina por tocar al religioso doctrinero de Ixmiquilpan [...]⁸

El procurador, con base en ese antecedente, pedía que se hiciera exactamente lo mismo. Un funcionario de la mitra, el promotor fiscal Félix Rodríguez de Guzmán, declaró en torno al mismo caso. En su parecer, declaraba que el real del Cardonal era una doctrina nueva, dividida de Ixmiquilpan, y que tal separación había sido permitida por el virrey, como vicepatrono, debido a:

[...] las urgentísimas causas que, sin permitir mora *in continente*, la provocaron, y fueron el absoluto defecto de administración de los santos sacramentos y conmoción ocasionada a los mineros vecinos españoles e indios que concurrieron al pedimento, en que, por la exasperación que se les había causado, amenazaba próximo peligro del desamparo de las minas, en perjuicio del real haber y disgregación de la población y congregación de indios en aquel real, con los demás méritos que tuvo presente la justificación de vuestra excelencia[...]⁹

Por ello, proseguía el escrito del promotor fiscal, el virrey había pedido al arzobispo tomar la providencia necesaria. Agregaba que ningún derecho privado estaba por encima del real patronato, y puesto que la división había sido aprobada

8 “Para que en consecuencia de lo determinado por vuestra excelencia la justicia del partido de Ixmiquilpan restituya y ponga en posesión de la doctrina del Cardonal al religioso aprobado que nombrare el reverendo padre provincial de San Agustín para su administración en la forma y por las razones que arriba se refieren”, AGN, Clero Regular y Secular, v. 93, f. 22.

9 *Ibid.*, f. 223.

por el virrey, no podía existir ya ninguna controversia al respecto, incluyendo el amparo del conde de Baños alegado por el procurador agustino. Ante tales alegatos, el virrey pidió la opinión de su abogado fiscal, quien declaró que el problema ya no era la división de la doctrina, la cual ya se había ordenado, sino cual de ambos cleros tomaría la administración del nuevo curato. En ese sentido, expuso que, en tanto se decidía la cuestión, debía ser la misma orden religiosa quien designase al cura interino.

Por su parte, los naturales del Cardonal expresaron al virrey su desacuerdo con la designación de un clérigo para su parroquia, argumentando que siempre habían estado administrados por los agustinos, y éstos no habían faltado a sus deberes nunca, además de que el nuevo cura había innovado en la forma de administrar los sacramentos, contra las costumbres establecidas. Además, aunque habían hecho contradicción ante el juez eclesiástico local y la justicia real, no se les había escuchado e incluso los habían amenazado. Finalmente, luego de un nuevo parecer del fiscal, en que insistió que Cardonal debía ser atendido por un fraile, el virrey emitió un decreto el 5 de noviembre de 1720, ordenando el nombramiento de un agustino, y no un clérigo.

Más allá de la posibilidad de que las doctrinas fuesen subdivididas, también se presenció por esa época el auge de los jueces eclesiásticos en las doctrinas.

Los jueces eclesiásticos en las doctrinas

A lo largo del periodo colonial, la jurisdicción de los obispos sobre las doctrinas de frailes fue motivo de múltiples conflictos. Por ello, la figura del juez eclesiástico fue adquiriendo cada vez mayor atención de ambos cleros por todo lo que su existencia implicaba. Los jueces eclesiásticos foráneos, aunque ya existían desde el siglo xvii en Nueva España, adquirieron en la época de Felipe v una mayor relevancia debido a su articulación al servicio directo de los intereses reales, especialmente por su ayuda en el cobro del subsidio eclesiástico (Aguirre, 2007b).¹⁰

10 El subsidio eclesiástico fue un gravamen de entre el 10% y el 6% sobre las rentas eclesiásticas de ambos cleros, implantado en América por Felipe V a partir de 1701. En el proceso de su recaudación, los jueces eclesiásticos jugaron un papel muy activo a nivel provincial.

Los arzobispos, por su cuenta, aprovecharon el reimpulso dado a dichos jueces por Felipe v, para lograr lo que varios de sus antecesores sólo intentaron: imponerlos permanentemente en las doctrinas de los frailes, como inequívoco preludio de la secularización de la segunda mitad del siglo xviii.

El arzobispo Lanciego Eguilaz, en especial, se destacó por fortalecer la presencia de sus jueces, para lo cual solicitó a Felipe v revalidar una cédula de 1701 que ordenaba a los prelados de Indias nombrar visitadores y jueces foráneos para el mejor gobierno de curatos y doctrinas. En su petición, Lanciego argumentaba que, no obstante haber intentado aplicar todos los medios a su alcance para lograr la quietud en el arzobispado, los frailes intentaban todo el tiempo novedades, “en perjuicio de las regalías y autoridad de su mitra”.¹¹ En vista de ello, hacia 1721, y para evitar “inquietudes y pleitos en los referidos regulares”, Felipe v confirmó la cédula de 1701, ordenando a todos los obispos sufragáneos la observaran y cumplieran, “a cuyo fin se os remiten los que pertenecen a vuestros sufragáneos, para que por vuestra mano lleguen a las suyas, y tengan el debido cumplimiento que conviene a mi servicio”.¹²

Dentro de las prerrogativas del juez se hallaban las de oír, conocer, juzgar y sentenciar, tanto causas civiles de “moderada suma”,¹³ como criminales leves entre indios; asimismo, debía conocer las causas en defensa de la inmunidad eclesiástica, así como conocer de cualquier dispensa presentada para matrimonio y enviarla al ordinario para su revisión. El juez también debía ser el ejecutor local de todos los autos y decretos del ordinario. Una tarea más era la de recabar información sobre idolatrías y hechicerías.¹⁴

La duración de su nombramiento sería a discreción del arzobispo. Por supuesto que la tarea más difícil de los jueces era actuar en las doctrinas de los

11 AGN, Bienes Nacionales, v. 1285, exp. 23.

12 AGN, Bienes Nacionales, v. 1285, exp. 23, s/f.

13 Reservándose para el ordinario las causas beneficiales, matrimoniales y criminales, en cuyo caso sólo debía levantar informaciones con testigos y enviarlas a la mitra.

14 Así lo expresó el juez de Tulancingo: “Y porque estando entendiendo en la jurisdicción de Metztlán en dos causas, la una de hechicería contra unas indias, y la otra con don Hernando Juan, indio fiscal de la iglesia del pueblo de San Lorenzo por el mismo delito, cuyas dos causas tengo remitidas al señor provisor de los naturales de este arzobispado [...]”, AGN, Bienes Nacionales, v. 236, exp. 26. Año de 1711.

frailes, como se demuestra en el caso de Hidalgo. Las dificultades se presentaron básicamente en torno a la delimitación jurisdiccional: del juez, en su calidad de representante del ordinario, y del fraile, en su función de cura. Una problemática constante era la evasión que los doctrineros hacían de la jurisdicción de la mitra. Por ejemplo, hacia los años de 1709-1710, el cabildo eclesiástico en sede vacante nombró como juez del partido de Tulancingo al bachiller Bernardo de Morales Toledo.¹⁵ El problema fue que también se le asignaron las importantes doctrinas agustinas de Metztlán y Zacualtipán, segregándolas del juzgado de Yanhualica. Ante tales hechos, los frailes de esta última doctrina desconocieron al juez, el clérigo Francisco Bocanegra Arriaga, bajo el argumento de que si había sido despojado de las doctrinas principales de Metztlán y Zacualtipán, ya no tenía tampoco autoridad en las restantes, menos importantes. El juez de Yanhualica denunció entonces que españoles, mestizos y mulatos habían comenzado a casarse sin ninguna licencia, a no ser sólo la de los priores de los conventos.

Otro asunto que podía complicarse a los jueces eran las cofradías y hermandades religiosas fundadas en los pueblos: muchas de ellas se creaban sin el permiso del arzobispo, como estaba estipulado, y aun las autorizadas, buscaban evadirse de la vigilancia de los jueces. Las tareas de estos eran: presidir las elecciones de nuevos mayordomos y vigilar el manejo de sus rentas y sus bienes. Las comunidades, por supuesto, tendían a la independencia en ese sentido, o bien, como se muestra en el siguiente caso, estaban supeditadas completamente a los religiosos. En 1739, el juez del partido de Pachuca hizo un informe al gobernador del arzobispado, el deán Ildefonso Moreno Castro, en donde narraba que cuando murió el notario receptor que había nombrado para Actopan, mandó recoger todos los papeles que tenía el finado en su poder, y entre ellos halló un decreto de Lanciego que ordenaba a todas las cofradías y a las hermandades presentaran ante el prelado su libro de fundación y el de sus bienes y rentas.

Para ello el juez nombró a un nuevo notario que terminase de aplicar el decreto.

15 “El bachiller don Bernardo de Morales Toledo, vicario, juez eclesiástico, colector y administrador de los diezmos del partido de Tulancingo, dice que por hallarse muy gravoso en la administración de los diezmos, no puede asistir a las cosas tocantes a su jurisdicción eclesiástica”, AGN, Bienes Nacionales, v. 236, exp. 26. Año de 1711.

La situación hallada por el nuevo notario fue:

[...] hallo estar fundadas [las cofradías], las que visitó, sin autoridad ni licencia del ordinario, sino gobernadas sólo por los padres curas ministros que han sido de dicha doctrina, quienes anualmente han celebrado cabildos, tomado cuentas, hecho elecciones, distribuido órdenes sin aprecio alguno de la jurisdicción eclesiástica, y habiendo reconocido dicho bachiller notario lo pingüe de la hermandad fundada en el pueblo de San Salvador, en cuya decente iglesia venera la devoción, así de los paisanos como de los de las circunvecinas jurisdicciones, la devotísima imagen de Cristo Nuestro Señor, para cuyo culto contribuyen considerables limosnas, se le hizo conveniente formar inventario del decente culto, porción de plata y propios de dicha hermandad, constante en el cuaderno que fulminó, en que se enuncia lo abundante de sus limosnas [...]¹⁶

A ello, continuaba la explicación del juez, el notario aunó el delito de idolatría que esa cofradía tenía denunciado ante el provisorato de indios, sobre el culto a una rosa de listón, fabricada en el cendal del Cristo, por lo cual se les recogieron las cosas sagradas (cáliz, patena, corporales ornamentos y blandones de plata) situación agravada por la ausencia de vigilancia, pues los ministros de doctrina sólo visitaban una vez al año a la cofradía, y el indio fiscal encargado era en realidad quien manejaba a su antojo todos los bienes de la misma. Además, el cura ministro se opuso entonces al reconocimiento de las hermandades por el notario, quien, prudentemente, remitió todo al juez, quien a su vez lo envió a la secretaría de cámara.

En la parte final de su informe, el juez recomendaba al gobernador del arzobispado que de una vez por todas se metiera al orden a las hermandades y a los doctrineros que las protegían, para extirpar “las perniciosísimas consecuencias que se originan de las hermandades, que tan sin cuenta y razón se han fundado y mantienen, de que provienen escandalosas fiestas y destrucción de muchos ganados y limosnas, que con sólo su licenciosa libertad recogen los mayordomos”.¹⁷

16 AGN, Bienes Nacionales, v. 905, exp. 5. “El cura beneficiado y juez eclesiástico del real de Minas de Pachuca, sobre habérsele impedido por el cura ministro de Actopan, la visita a la hermandad del Santísimo Cristo, fundada en el pueblo de San Salvador”.

17 *Ídem*.

No faltaron tampoco conflictos de abierto desafío a la autoridad de los jueces por parte de los ministros de doctrina, demostrando que no obstante la cédula de 1701, los frailes seguían intentando mantener ciertos espacios de independencia con respecto de la autoridad episcopal. Hacia 1721 el juez eclesiástico de Chiapa de Mota, luego de varios roces con los frailes del convento de Aculco por cuestiones de jurisdicción,¹⁸ consiguió del arzobispo Lanciego la autorización para leer y pegar un edicto en las puertas del convento:

[...] a fin de exhortar, amonestar y mandar a los vecinos y moradores de dicho partido de cualquier estado y condición que fuesen, el que las demandas, acusaciones y querellas tocantes al fuero eclesiástico se deben poner, tratar y seguir tan solamente ante vuestra señoría ilustrísima, sus provisores vicarios generales o dicho juez eclesiástico, como a quienes toca el conocimiento de ellas, y que de ninguna manera acudiesen con dichas demandas, acusaciones ni querellas ante la justicia secular ni ante ningún eclesiástico secular o regular, en cualquier preeminencia o ministerio que se hallase constituido de cura ministro de doctrina interino, coadjutor o ayudante, por ser visto no pertenecer a ninguno de las sobredichas causas eclesiásticas que tocan al fuero contencioso [...]¹⁹

El conflicto surgió cuando el teniente de alcalde mayor, enterado del edicto, acudió al convento a pedirle al guardián que le entregara a un indio que tenían encarcelado, por el delito de amancebamiento, argumentando que tales casos eran de orden contencioso y, por tanto, pertenecía a su jurisdicción y a la del juez eclesiástico. No obstante ese requerimiento, el doctrinero, acompañado del guardián y un lector del convento de México, rompieron el edicto en presencia del teniente y se negaron a entregar al indio.

18 AGN, Bienes Nacionales, v. 1285, exp. 23. Según el juez de Chiapa de Mota, los regulares se entrometían y usurpaban la “jurisdicción eclesiástica, propasándose a querer conocer, tratar y seguir en fuero contencioso las causas pertenecientes a ella, a si la justicia secular, como algunos eclesiásticos regulares, sin haber bastado para estos, repetidas notificaciones que en virtud de decreto, así de dicho señor ilustrísimo y reverendísimo arzobispo, como de su provisor y vicario general se les han hecho, para que se abstengan de cometer semejantes excesos”.

19 AGN, Bienes Nacionales, v. 1285, exp. 23. Año de 1722: “El cura beneficiado del partido de Chiapa de Mota, contra los religiosos de la doctrina de Aculco, por haber roto un edicto”.

El juez de la jurisdicción, y también cura de Chiapa de Mota, enterado de la situación, comenzó una averiguación en contra del doctrinero de Aculco, fray Nicolás Zavala. En reacción a ello, el doctrinero franciscano dirigió una carta al juez eclesiástico cuyo sentido general era poner en duda su autoridad para entrometerse en su doctrina y pidiéndole le aclarara los límites entre la jurisdicción del cura y la del juez. Este último siguió insistiendo en conocer como habían sucedido los hechos y para ello envió a su notario varias veces al convento hasta que el lector del convento de México declaró que no había sido el doctrinero quien había roto el edicto sino él mismo, decisión que tomó después de leerlo y concluir que su contenido no pudo haber sido escrito por el juez, pues iba en todo en contra de los concilios.²⁰ De esa manera, el doctrinero quedaba exculpado y se mandaba una señal a la mitra de que en todo caso debía vérselas con el convento más importante de la orden. Ante el nuevo giro que se dio al caso, el juez de Chiapa envió todo el expediente a la mitra y en Aculco ordenó hacer leer y fijar nuevamente el edicto en las puertas del convento para reafirmar su autoridad ante la feligresía.

Las actitudes manifestadas por los frailes del Hidalgo colonial ante los jueces eclesiásticos no eran nuevas en la historia de las relaciones entre ambos cleros; lo realmente novedoso era la resolución de la monarquía para acabar de una vez por todas con la independencia de los frailes doctrineros. Así, habría menos obstáculos para gravar sus ingresos, que se suponían mayores que los de los curatos; en buena medida, no les faltaba razón.

20 AGN, Bienes Nacionales, v. 1285, exp. 23. En su respuesta, el lector fray Francisco de Medina expresaba que el edicto “contenía proposiciones contra el concilio tridentino, las cuales eran que ningún cura reconociese ni formase autos en causa alguna de cualquiera cualidad que fuese en amancebamientos, perjueros, etcétera, motivo porque el teniente de dicho pueblo quiso sacar del capítulo a un amancebado, citando dicho edicto; fuimos a verlo, y hallando este, como decía dicho teniente, mirando el crédito de vuestra merced, como a la defensa de los sacros cánones, lo rompí diciendo que no podía hombre de razón hablar semejantes disparates”.

Las rentas parroquiales

Desde el siglo XVI, una vez asentado el dominio español en el centro de Nueva España y el de las órdenes mendicantes en los pueblos de indios, el asunto de los ingresos parroquiales representó todo un reto para los actores involucrados. No se trataba únicamente de fijar el monto que cada doctrinero debía recibir de su feligresía, sino que en realidad subyacían aspectos políticos y jurisdiccionales en el hecho mismo de poder o no percibir derechos de los indios (Miranda, 1980:9-12). Aunque las obvenciones o derechos a pagar por los indios no fueron nunca catalogados como tributo, sin embargo, al ser parte de las exacciones exigidas a los pueblos dominados, adquirían todo el interés para la Corona española. El clero regular siempre reclamó su parte para el mantenimiento de los templos y los ministros, enfrentándose muchas veces a los funcionarios virreinales.

Los ingresos parroquiales eran, por supuesto, un renglón de sumo interés para cualquier cura: para los frailes, por su interés en mantener sus conventos en buenas condiciones; para los clérigos por buscar un buen sustento y el de su familia, así como la oportunidad de forjarse una pequeña fortuna. Para las autoridades, tanto reales como eclesiásticas, también era muy importante asegurar un mínimo de rentas pues de ello dependía muchas veces la estancia prolongada de los curas; de hecho no se fundaba un nuevo curato si no se garantizaba un ingreso mínimo al nuevo titular. Tradicionalmente, hubo dos tipos de ingresos parroquiales: los fijos y los variables, llamados estos últimos accidentes.

Los ingresos fijos era aquellos que año con año tenían ya asignados los curatos y eran previsibles.²¹ Para principios del siglo XVIII había básicamente tres en el

21 AGN, Bienes Nacionales, v. 218, exp. 7. Hacia 1704 el provincial de san Agustín, Diego Velásquez de la Cadena, dividía los ingresos de sus conventos y doctrinas de la siguiente manera, al explicar las columnas de la relación jurada de rentas entregada a un funcionario del arzobispo: “La primera asigna la renta fija que tienen cada año los conventos y casas de doctrina regulares, así de réditos de censos a su favor impuestos, como de arrendamientos de casas. La segunda expresa lo que su majestad da de sínodo y algunos encomenderos de algunos pueblos, así dinero como en maíz cada año, a los ministros de doctrina, por el trabajo y ocupación de enseñar la doctrina cristiana a los naturales y administrarles los santos sacramentos. La tercera declara lo que han tenido de obvenciones parroquiales desde primero de enero de mil seiscientos noventa y nueve hasta fin de diciembre del año pasado de mil setecientos y tres. La cuarta numera

arzobispado: el sínodo real, la ración semanal y el conjunto de ingresos llamados “de pie de altar”. El sínodo había sido concedido por la Corona española a las órdenes religiosas desde el siglo XVI, y consistía en una cantidad anual de pesos que se pagaba a cada doctrinero. Los recursos salían de la real hacienda. Hacia principios del siglo XVIII lo encontramos vigente en el arzobispado de México, aunque no era universal en todas las doctrinas. La ración semanal, al contrario del sínodo, procedía de los pueblos y era pactada directamente entre el ministro y la feligresía, por lo cual podía variar mucho de parroquia a parroquia. Los ingresos de “pie de altar” estaban constituidos básicamente por celebraciones religiosas cíclicas de cada cabecera de doctrina o curato, de sus barrios, de los pueblos sujetos e incluso de las cofradías.²² Las misas de los santos o vírgenes patrones, de Semana Santa, de Corpus Christi, de Todos Santos y de Navidad no faltaban a su cita cada año. Igualmente, las procesiones que acompañaban a varias de estas celebraciones eran pagadas a los curas.

Los ingresos fijos eran, por supuesto, los más importantes para los párrocos, pues era realmente lo que todo pueblo debía garantizar para una estancia larga. Además de las misas, otras rentas fijas, sobre todo en las doctrinas de religiosos, eran las que se percibían por concepto de censos, arrendamientos y capellanías a favor de la parroquia.

Aunque sus montos no igualaban a los de las misas, por el hecho de estar fundadas en capitales o bienes permanentes, este rubro era igual de importante por asegurar rentas cada año (Aguirre, 2007a).

Las rentas fijas de las parroquias podían sufrir afectaciones importantes, como en la doctrina de Tulancingo, en donde hacia 1724 habían dejado de cobrarse las de varios censos y capellanías a favor del convento, por la ruina de inmuebles, haciendas o la muerte de los benefactores.²³

Pero en compensación ante tan frecuentes acontecimientos, los curas podían fomentar la formación de cofradías o hermandades en cada barrio de la cabecera o de los pueblos sujetos, sabedores de que ello significaría la dotación cíclica

los réditos de las capellanías que algunos religiosos gozan en que sucede mi religión [...]”.

22 En algunos casos, las misas de las haciendas podían constituir la partida más importante de las rentas fijas de una parroquia.

23 AGN, Bienes Nacionales, v. 589, exp. 29.

de misas, aniversarios y celebraciones. El crecimiento de las feligresías daba pie a su formación, sin lugar a dudas. Los beneficios para ambas partes eran claras: se arraigaba a los fieles en el pueblo, se les dotaba de una identidad propia y un sentido de pertenencia, se fortalecían las prácticas piadosas, y las arcas parroquiales. El gran número de cofradías existentes en el arzobispado de México hacia la primera mitad del siglo XVIII nos confirma la popularidad de tales fundaciones (Lavrin, 1998:49-64; Bazarte, 1998:65-74). En los curatos del Hidalgo colonial no hubo excepción, y hacia la primera mitad del siglo XVIII había al menos 85 cofradías y hermandades (Aguirre, 2007a).

Por otro lado, los ingresos variables o “accidentes” eran básicamente los bautismos, matrimonios y entierros, aunque también entraban aquí misas de difuntos particulares, así como los responsos. Los montos cobrados por cada servicio religioso podían variar de una parroquia a otra en pequeños porcentajes, pues aquí entraba en juego el parámetro del arancel por derechos parroquiales que desde tiempo atrás se había querido imponer en los curatos, aunque, como confesaba un fraile, se obedecía más a la costumbre en muchas ocasiones.²⁴ La principal dificultad que se presentaba entre los curas y su feligresía por este tipo de pagos tenía que ver con el monto a cobrar, evidentemente. Era un viejo problema que se intentó subsanar con el establecimiento de aranceles o tasas fijas que debían aplicarse en toda la jurisdicción.

Sin embargo, el arancel no necesariamente se aplicaba en el arzobispado, y muchos curas fueron acusados de cobrar más de lo estipulado.

Los pagos también variaban según el tipo de sacramento a administrar y la calidad social del parroquiano. El servicio más caro en general, tanto para indios como para castas y españoles, era el matrimonio; los segundos, en especial, eran quienes más pagaban por ese concepto. El segundo servicio más caro era el entierro, e igual, los españoles y gente de razón pagaban más que los indios adultos, y éstos más que los indios infantes.

Los bautismos eran los que menos pagaban: generalmente cuatro reales para indios y seis o siete para el resto de la población. Las rentas parroquiales sufrían afectación, en mayor o menor medida, ante los cambios demográficos y

24 AGN, Bienes Nacionales, vol. 218, exp. 7.

económicos de sus feligresías. De ahí la importancia, para cualquier cura, regular o secular, de asegurar buenas rentas fijas, independientemente de los accidentes que superaban en un momento dado, un nivel de ingresos mínimo.

Ahora bien, después de expuesto todo lo anterior, en los siguientes cuadros se hace una comparación entre las rentas de las doctrinas de frailes y los curatos de clérigos del Hidalgo colonial.

Cuadro 3. Rentas de las doctrinas de frailes de Hidalgo colonial

Alcaldía	Doctrina	Orden	Renta 1704	RENTA 1744
Metztitlán	Metztitlán	A*	2477	6348?
	Tlanchinol	A	2113	4076
	Lolotla	A	864	1110
	Chichicastla	A	448	
	Molango	A	818	2349
	Chapulhuacan	A	387	
	Zacualtipan	A	1270	2344
	Tianguistengo	A	873	2210
	Tepeguacan	A	---	---
	Guadalupe Cerro Prieto	MF	---	---
	Tlacolula	A	261	
Huexutla	Huexutla	A	1050	761?
Sochiacoatlan	Xochiacoatlán	A	930	2669
Zimapan	Toliman	D	---	---
Ixmiquilpan	Ixmiquilpan	A	2496	3318
	Chilcuautla	A	592	1222
Actopan	Actopan	A	2609	---
	Yolotepec	A	432	---
Tulancingo	Tulancingo	F	---	4792

	Atotonilco El Grande	A	1606	2677
	Acatlán	A	730	1192
	Guazcasaloya	A	685	1303
	Zinguiluca	A	561	984
Xilotepec	Chiapatongo	A	440	---
	Xilotepec	F	---	895
	Huichiapan	F	---	3278
	Alfaxayuca	F	---	2132
	Tecozautla	F	---	1120
	Aculco	F	---	424
	Acambay	F	---	883
Tula	Tula	F	---	1157
	Tepeji del Río	F	---	1735
	Tepetitlán	F	---	931
Tetepango-Hueypoxtla	Tetepango	A	1072	1662
Pachuca	Tezontepec	A	441	450
Cempoala	Epazoyucan	A	528	983
	Cempoala	F	---	1228

Fuentes: AGN, Bienes Nacionales, 218, exp. 7; William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, tomo II, p. 720-725.

* A= agustinos D= dominicos F= franciscanos MF= misión franciscana --- = no hay datos.

Cuadro 4. Rentas de los curatos de clérigos de Hidalgo colonial			
ALCALDÍA	CURATO	RENTA 1704	RENTA 1744
Sochiacoatlan	Yanhualica	2171	1817
	Huazalingo	---	1019
Zimapan	Zimapan	160	4092
Guayacocotla	Atlachichilco	---	1978
	Huayacocotla	946	1058
	Tzontecomatlán	---	1200
Xilotepec	Chiapa de Mota	---	1558
	Peña de Francia	---	---
Tetepango-Hueypoxtla	Atitalaquia	945	1678
	Hueypoxtla	1031	659
	Misquiahuala	747	583
Pachuca	Pachuca	1968	1959
	Real del Monte	2370	1227
	Tizayuca	---	1486
	Tolcayuca	980	---
	Atotonilco El Chico	756	503
	Real de Omitlán	---	801

Fuentes: AGN, Bienes Nacionales, 574, exp. 3.

William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, tomo II, p. 720-725.

Varios aspectos salen a relucir de las dos tablas anteriores. Si comparamos promedios generales de rentas tenemos lo siguiente: hacia 1704 el de las doctrinas era de 1029 pesos anuales, mientras que el de los curatos de 1207. Tales cifras muestran indudablemente que a principios del siglo XVIII, al menos en lo que a la región de Hidalgo se refiere, los curas podían esperar mejores remuneraciones que los frailes. No obstante, las cosas cambian hacia 1744, pues para ese año el promedio anual de ingresos de las doctrinas había crecido sensiblemente a 1936 pesos, mientras que el de los curatos se había quedado en 1441. ¿Hasta qué punto tal contraste fue determinante para apresurar al clero secular a pedir el traspaso de las doctrinas? A esta cuestión hay que agregar que hacia mediados del siglo XVIII los índices de nuevos clérigos iban al alza, demandando empleos fijos y bien remunerados.

Por supuesto que, más allá de promedios generales, es evidente la gran variabilidad de ingresos de unas doctrinas a otras e igual entre los curatos. Al constatar tal hecho es más fácil entender los curatos más buscados por los clérigos y los frailes. Así, a mediados del siglo XVIII, el traspaso de las doctrinas sólo esperaba la decisión del monarca.

La secularización de las doctrinas en Hidalgo

No bien se habían asentado las órdenes religiosas en todos los rincones de Nueva España, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando los obispos y el clero secular comenzaron la disputa por el traspaso de las doctrinas a su favor y el regreso de los frailes a sus conventos. El proceso de secularización de las doctrinas comprendió prácticamente toda la época colonial, aunque tuvo dos periodos en que las cosas se aceleraron: durante el gobierno de Juan de Palafox y Mendoza en el obispado de Puebla, hacia la década de 1640, y la cédula de 1749, que ordenó el la secularización de las doctrinas de México y Lima. Cada periodo tuvo sus singularidades. Aunque en el caso de Palafox su acción se concentró sólo en Puebla, los argumentos y la celeridad de la secularización, en un época en que los frailes mantenían en lo más alto el control de la población indígena, causó un fuerte impacto político en Nueva España, provocando una oleada de intentos

de secularización en otros obispados que el clero regular pudo detener a tiempo (Rubial, 1998:239-272).

Aunque para principios del siglo XVIII no se hablaba ya de secularizaciones, no dejó de haber personajes que siguieron insistiendo en el asunto. Un ejemplo claro de ello fue el propio arzobispo de México José Lanciego Eguilaz, quien gobernó esa mitra entre 1712 y 1728, e impulsó la secularización de doctrinas en su jurisdicción.²⁵ Aunque este prelado no consiguió su objetivo, no sería difícil que llegue a demostrarse en el futuro que sus acciones lograron asentar en la agenda real una eventual secularización generalizada de las doctrinas en Indias.

Hacia mediados del siglo XVIII, por fin, se inició en Nueva España la secularización de todas las doctrinas en manos de los frailes. Todo comenzó cuando una junta especial, convocada por Fernando VI, concluyó que era necesaria la secularización y propuso experimentar en las arquidiócesis de Lima y México. En cédula de 1749 el monarca así lo ordenó y se inició el proceso (Brading, 1994:77-79). En el arzobispado mexicano correspondió a Manuel Rubio Salinas encabezar la medida tan largamente esperada por el clero secular. Por supuesto que las protestas de las órdenes mendicantes no se hicieron esperar tanto en Madrid como en Nueva España. Aquí, los franciscanos declararon al rey que ellos habían sido los primeros en lograr la conversión de los indios y afirmaron que “la conquista espiritual del siglo XVI había creado derechos tan poderosos y duraderos como los obtenidos por la fuerza de las armas” (Brading, 1994:79). Por entonces, la provincia franciscana contaba con 800 miembros en Nueva España. Argumentos muy similares esgrimió la provincia agustina. El ayuntamiento de México también se pronunció en contra de la secularización, declarando, al igual que las órdenes, que los clérigos carecían del conocimiento de las lenguas. No obstante, la realidad era que el clero secular llevaba ya varias décadas aprendiendo los idiomas indígenas. Al menos desde medio siglo antes de la secularización, los arzobispos habían fomentado ese aprendizaje, especialmente Lanciego Eguilaz (Aguirre, 2006:47-70).

25 AGI, México, 817.

No obstante, la secularización ya no tuvo marcha atrás, si acaso se permitió que los doctrineros que sí tenían la sanción canónica de los obispos permanecieran en sus doctrinas hasta su muerte, luego de lo cual debían pasar al clero secular.

Otra medida de transición fue que en cada provincia, las órdenes pudieran conservar las dos doctrinas mejor dotadas para ayudar a su mantenimiento (Brading, 1994:82). En lo que se refiere al Hidalgo colonial, la secularización cambió por completo el mapa de la administración espiritual, como puede observarse en el siguiente cuadro.

Cuadro 5. Secularización de doctrinas en Hidalgo hacia la segunda mitad del siglo XVIII

PROVINCIA	DOCTRINAS SECULARIZADAS	DOCTRINAS NO SECULARIZADAS	ORDEN
Metztitlán		Metztitlán	A
	Tlanchinol		
	Lolotla		
	Chichicastla		
	Molango		
	Chapulhuacan		
	Zacualtipan		
	Tianguistengo		
	Tepeguacan		
	Guadalupe Cerro Prieto		
Huejutla	Huejutla (1750)		
		Tlacolula	A
Sochicoatlan	Xochiacoatlán (1753)		
Zimapan		Toliman	Die
Ixmiquilpan		Ixmiquilpan	A
		Chilcuautila	A
Actopan	Actopan (1750)		
		Yolotepec	A
Tulancingo	Tulancingo (1754)		

	Atotonilco El Grande (1754)		
	Acatlán (1754)		
	Guascaloya (1754)		
	Zinguiluca (1754)		
Xilotepec	Chiapatongo		
	Huichiapan (1754)		
	Alfaxayuca (1754)		
	Tecoautla (1754)		
	(Xilotepec) (1754)		
	(Aculco) (1754)		
	(Acambay) (1754)		
Tula	Tula (1763)		
	Tepetitlán (1754)		
	Tepeji del Río (1768)		
Tetepango- Hueypoxtla		Tetepango	A
Pachuca	Tezontepec (1754)		
Cempoala	Epazoyucan (1753)		
	Cempoala (1753)		
Apa y Tepeapulco	Tepeapulco (1772)		
	Apa (1772)		

Fuente: Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*.

La situación fue clara en el nuevo mapa de curatos de Hidalgo: 31 doctrinas agustinas y franciscanas fueron traspasadas a los clérigos. La orden agustina sólo pudo conservar seis de sus antiguas posesiones, mientras que los dieguinos el hospicio-misión de Tolimán hasta 1788, inaugurando un nuevo periodo en la historia eclesiástica novohispana. Con la secularización, la religiosidad de la población iba a tener nuevos parámetros, ordenados por las tendencias ilustradas de la Corona y los arzobispos; pero no sólo eso, sino que el manejo de las parroquias, al quedar casi totalmente en manos de clérigos, permitió a la Corona tener una mayor intervención. Como ha señalado Taylor, con las reformas borbónicas, los curas dejaron de ser los padres de sus feligreses, para convertirse cada vez más en agentes espirituales de los monarcas, con poco poder de decisión (Taylor, 1995:81-114).

A manera de conclusión

En las páginas anteriores se ha expuesto un breve esbozo sobre el devenir de las parroquias en Hidalgo colonial, que ha pretendido ir más allá de una simple descripción. Hasta el avance de investigación que se tiene hoy, pueden destacarse varias conclusiones parciales. Una primera sería sobre la dinámica poblacional y su impacto en las parroquias. Con el crecimiento de las feligresías parroquiales, hubo una mayor demanda de servicios espirituales y también crecieron los ingresos de los curas. Aquellos que no pudieron atender las nuevas demandas fueron presionados para hacerlo, o bien, para aceptar una subdivisión de su parroquia. Igualmente, la población no indígena fue cada vez más importante y sus intereses pudieron, en un momento dado, estar a favor de la secularización de las doctrinas.

Paralelamente, el desarrollo del clero secular también tuvo mucho que ver con el futuro de las parroquias y su secularización. La primera mitad del siglo XVIII va a presenciar una demanda sin precedentes de órdenes sacerdotales para clérigos. Año con año, decenas de nuevos sacerdotes se unían a una población clerical que buscaba y demandaba empleos remunerados, tanto en las ciudades como en las parroquias rurales del arzobispado. Aunque muchos lograban colocarse, el resto veía en las doctrinas de los frailes su futuro.

El clero regular, en cambio, estuvo cada vez más en aprietos para conservar el *status quo* de tiempos anteriores. Felipe V no era un austriaco, y además estaba muy influenciado por el regalismo francés. Así, en la primera mitad del siglo XVIII, los arzobispos tuvieron todo el apoyo de la Corona y de los virreyes para acabar de imponer su autoridad: nombrar jueces eclesiásticos para las doctrinas, recaudadores del subsidio eclesiástico, examinar a los frailes doctrineros o reducir sus tareas a la sola administración de sacramentos, entre otras medidas. Es indudable que a la Corona le era más útil un clero secular completamente dependiente de su poder y del real patronato.

El caso de las parroquias de Hidalgo colonial demuestra que en las cinco décadas previas a la secularización iniciada en 1749, se crearon las condiciones necesarias para que, finalmente, el clero regular no tuviera ya argumentos para seguir defendiendo la posesión de sus doctrinas: había clérigos de sobra, que ya

estaban preparados en las lenguas indígenas, y que lo habían demostrado cada vez más en las parroquias detentadas hasta antes de 1749. Igualmente, la autoridad de los arzobispos, en los dos siglos anteriores tan cuestionada y rechazada, había alcanzado sus máximas expresiones a nivel provincial y local, gracias en buena medida a la implantación permanente de los jueces eclesiásticos.

Así, cuando se ordenó en 1749 la secularización de las doctrinas en los arzobispados de México y Lima, las órdenes religiosas ya no tuvieron la fuerza, los argumentos ni los recursos suficientes para impedirla. Hubo algunas protestas, pero no las que se hubieran esperado tiempo atrás por parte de los parroquianos. Con el traspaso de casi todos los curatos al clero secular comenzó una nueva etapa de la iglesia indiana y novohispana.

En el futuro habrá que profundizar en el análisis de todos los cambios aquí mencionados para entender mejor la complejidad del proceso de secularización de las doctrinas de religiosos en el siglo XVIII y su impacto en la sociedad.

Bibliografía

- AGUIRRE, Rodolfo. 2002. "Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767", en: Revista *Tzintzun* 36:25-52. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- _____. 2006. "La demanda de clérigos 'lenguas' del arzobispado de México, 1700-1750", en: *Estudios de historia novohispana* 35:47-70. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- _____. 2007a. "Las parroquias y el clero del arzobispado de México en la época de Felipe V". Proyecto de investigación inédito.
- _____. 2007b. "El arzobispo de México, Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", en: Francisco Javier Cervantes, Alicia Tecuanhuey y Ma. del Pilar Martínez, coords., *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI-XIX*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. En prensa.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia. 1998. "Las limosnas de las cofradías: su administración y destino", en: Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords., *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM:65-74.
- BRADING, David A. 1994. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BONO LÓPEZ, María. 1997. "La política lingüística en la Nueva España". En: *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* IX:12-20. Versión Biblioteca Jurídica Virtual. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- CUEVAS, Mariano. 1924. *Historia de la Iglesia en México. Tomo III*. México: Imprenta del asilo Patricio Sanz.
- FLORESCANO, Enrique, y Margarita MENEGUS. 2000. "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)", en: *Historia general de México*. México: El Colegio de México.
- GERHARD, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

- GONZALBO, Pilar. 1995. *Historia de la Educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México.
- LAVRIN, Asunción. 1998. "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en: Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords., *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM:49-64.
- MENEGUS, Margarita, y Rodolfo AGUIRRE. 2006. *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México: CESU-Plaza y Valdés.
- MIÑO GRIJALVA, Manuel. 2001. *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2001.
- MIRANDA, José. 1980. *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*. México: El Colegio de México.
- PÉREZ PUENTE, Leticia. 2005. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*. México: CESU-El Colegio de Michoacán-Plaza y Valdés.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. 1989. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- _____. 1998. "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 73:239-272.
- SOLANO, Francisco, editor. 1988. *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 t.
- TAYLOR, William. 1995. "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en: Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton, coords., *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*. México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa:81-114.
- _____. 1999. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México. 2 v.

Estudios de antropología e historia. Historia Colonial

se diseñó en formato electrónico en la Dirección de Ediciones
y Publicaciones con el apoyo de la Imprenta Universitaria y la Dirección
de Tecnologías Web y Webometría de la Universidad Autónoma
del Estado de Hidalgo, en el año 2025.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE HIDALGO



CONSEJO
EDITORIAL



www.uaeh.edu.mx

