

Conflictos sociales y relaciones culturales. Un mulato acusado de brujería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo XVIII

PATRICIA GALLARDO ARIAS*

Los casos y denuncias de brujería en la Nueva España han sido tema de varios estudios y enfoques, en los que se ha dado relevancia al análisis de los conceptos, a los intercambios culturales entre religiones, al sincretismo y a las formas de dominación ideológica.¹ Sin embargo, son pocos los estudios que han abordado la relación entre las denuncias y sus causas, teniendo en cuenta a los indios y mulatos y no a las autoridades españolas y a la respuesta cultural de éstos. Pese a que en el complejo mundo colonial

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, en sus investigaciones, hizo hincapié en el uso de las hierbas y de la medicina indígena para practicar la brujería como un arma simbólica para expresar el desacuerdo en la organización social en el México colonial. En una sección de su libro *Medicina y magia*, ubica los hechos como producto de una sociedad altamente represora de las antiguas prácticas existentes entre indios y negros. Entonces estos grupos, al hallarse impedidos de establecer en el código social una comunión con otros extractos sociales, se adueñaron de recursos de las técnicas mágicas para fines amorosos como una forma de rebelión, con la constitución de un código moral privativo en el que pueden descubrirse elementos indios, negros y europeos en coherente configuración; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1980, p. 160.

la brujería poseía dimensiones importantes, las investigaciones sobre tales actividades han sido muy limitadas y se han dirigido distintivamente hacia el centro de la Nueva España.² Por tal razón, parece prudente llevar a cabo un registro del tema en un marco diferente.

El caso que se analizará tuvo lugar en 1718, en la pequeña población de Alaquines, y culminó en un proceso seguido por el Tribunal del Santo Oficio.³ Para ello se analizó el caso inquisitorial con otro tipo de textos, como en los registros de los misioneros, que pasaron por la región de estudio, así como en los documentos que generaron los españoles con relación a las haciendas y a sus actividades productivas, con el apoyo de estos acervos y del conocimiento aportado por las investigaciones históricas se pudo obtener un panorama más claro y entender el significado de algunas costumbres, actitudes y creencias de la población.⁴

² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, 1993. Hay que mencionar que esta autora en otro estudio se aproxima al tema mediante la construcción de algunos estereotipos de la mujer colonial, en el cual se ve a la hechicera como un producto de la sociedad de su tiempo, en tanto considera que los principales sujetos actuantes de la magia radican en los indios y en las castas. En este contexto, la hechicera desempeña un papel "lubrificante", en cuanto que por sus medios "tiende a suavizar o a torcer reglas, teóricamente rígidas, y a crear un campo de mayor libertad donde la gente escapa, al menos simbólicamente, a las limitaciones y a las restricciones impuestas para el orden social" (Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (comp.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, 1987, p. 88). Entre los pocos estudios que se encuentran sobre el tema en cuestión es de relevancia mencionar la investigación realizada por Susan Deeds sobre brujería y género en la Nueva Vizcaya, donde aborda el tema de las mujeres, la brujería, la sexualidad y las prácticas de hechicería en la frontera noroeste de la Nueva España. Susan M. Deeds, "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, núm. 10, otoño-invierno de 2002, pp. 30-47.

³ Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".

⁴ Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato de sus preladados superiores hicieron los misioneros de la custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos", 43/987.1, fs. 1-28v; AGN, Provincias Internas, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410, "Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles"; AGN, Indiferente, 108, tomo 10, fs. 109-120, "Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles"; AGN, Tierras, vol. 1325, fs. 5-6. "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras mencionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe

Este artículo se encuentra dividido en tres partes; en la primera se ubica el contexto de la región estudiada donde se describe el territorio, la población y la vida en las haciendas, misiones y pueblos, así como las actividades productivas que se realizaban en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. En la segunda parte se analiza el proceso inquisitorial contra Juan de Santiago, mulato que vivió en el pueblo de Alaquines. Por último, se reflexiona sobre el papel de las creencias en torno a la brujería y la función de las acusaciones en los pueblos y misiones de la Villa.

La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles y la custodia de Río Verde en San Luis Potosí

Durante el siglo XVIII, la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles fue una extensa zona que ocupó la parte oriental de lo que hoy es el estado de San Luis Potosí y un trozo del extremo noreste del de Querétaro.⁵ Hoy se localiza y extiende por la zona media del estado de San Luis Potosí y, hacia el sur, por el noroeste del estado de Querétaro. Esta región abarca los municipios de Ciudad del Maíz, Alaquines, Tamasopo y Rayón.⁶

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la jurisdicción de la Villa abarcaba parte de la actual zona media: Río Verde, Ciudad del Maíz, Tamaulipas e Hidalgo. Por lo que respecta a las jurisdicciones eclesiásticas, dicho territorio pertenecía a distintos arzobispados. Así, la custodia de Río Verde se adscribía al de Michoacán, en tanto que la de Tampico pertenecía al de México.⁷

Barragán (1837)"; Carlos González Salas, "Noticias de las misiones de fray Jacobo de Castro. 1748" y "Relación del estado actual de las misiones de Tampico. 1778", en *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano (1530-1831)*, 1998, pp. 357-370 y 403-370 (esos dos informes aparecen como uno solo y se pueden consultar también en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí, 1898-1946*, t. IV, pp. 265-333.

⁵ En 1554, don Luis de Velasco otorgó el permiso para fundar una población de españoles, además de concederle para establecer una casa y monasterio de la Orden de San Francisco. Carlos González Salas, *op. cit.*, 1998, pp. 357-370.

⁶ Giomar Ordóñez Cabezas, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2004, pp. 13 y 15.

⁷ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1986. Misiones y pueblos de la Villa de Santiago de los Valles, 1748-1788: Misión de Villa de Santiago de los Valles; pueblo La Asunción de Ozuluama; misión Santa Ana Tanlaxás; misión San Diego de Huehuetlán o Tam-Ahab; San Miguel Arcángel de Tam-Aquichimón, incluidos los pueblos

de el centro de la Nueva España con el norte, donde se fundaron, desde épocas muy tempranas, centros de actividades económicas españolas y que tuvo poblaciones de gran importancia como San Juan del Río, Querétaro, San Luis de la Paz y Valles.⁸ Por los rumbos mencionados se organizaron las misiones franciscanas de Río Verde, y en el resto del territorio de la Villa de Santiago de los Valles también las misiones franciscanas y agustinas. En todos los alrededores de la jurisdicción, los españoles adquirieron intereses económicos significativos, sobre todo en las actividades agrícolas-ganaderas y mineras. “Esto les obligaba a buscar con empeño la mano de obra indígena, y con tal objeto estaban siempre dispuestos a favorecer los proyectos de reducciones y misiones”.⁹ No obstante, los objetivos espirituales y de evangelización quedaban en segundo lugar cuando los fines misionales entraban en conflicto con los económicos, en esos casos el apoyo de los ganaderos, mineros y colonos solía desaparecer.¹⁰

Una sociedad compleja y pluriétnica

La jurisdicción, como se dijo, estuvo habitada por huastecos, nahuas, otomíes, españoles, mestizos, negros y mulatos. El norte de la región lo ocupaban indios chichimecas, entre ellos, algunos pames y jonaces que, habiendo logrado escapar de las misiones, sobrevivían de la caza y la recolección.¹¹ “La población se distribuyó con base en la

⁸ David Wright menciona que al terminar la Guerra chichimeca “hubo una inmigración masiva de españoles hacia el Bajío [...] Surgió el real de minas de San Luis Potosí en 1592-1593. Gradualmente los indios otomíes, tlaxcaltecas y tarascos remplazaron a los chichimecas en las minas y haciendas de la zona. Al mismo tiempo se fundó el pueblo de San Luis de la Paz, con españoles, negros, otomíes, tarascos, nahuas, guamares y pames. De esta manera, en los últimos años del siglo XVI ya se había establecido una red de pueblos, caminos, centros de producción minera, estancias ganaderas y tierras de cultivo, algunas con riego” (David Wright, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, 1998, p. 63).

⁹ Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, 1976, pp. 5-6.

¹⁰ En este contexto de violencia generalizada, que en la Sierra Gorda duró más de dos siglos, “se abrieron paso los misioneros en esfuerzos renovados por introducir cambios hacia situaciones más humanas. Dominicos y franciscanos de diversas provincias y colegios [...] coincidieron en sus empeños por evangelizar a pames y jonaces por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVI”; Héctor Samperio Gutiérrez, “Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770”, en Alejandro Álvarez Obregón (coord.), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, 1991, p. 85.

¹¹ Gerardo Lara Cisneros, “El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica”, en Noemí Quezada, Martha Rodríguez y Marcela Suárez (coords.),

disponibilidad de recursos y de acuerdo con las características culturales de cada grupo".¹² Los jonaces se mantuvieron en una gran extensión de la Sierra Gorda, conservaron su forma de vida como cazadores-recolectores; su patrón de asentamiento "estaba basado en pequeños grupos que habitaban extensas zonas del territorio". Los pames se asentaron en las zonas con mayor cantidad de recursos, como el área de Jalpan y la zona de Xichú y San Luis de la Paz, en Río Verde, Alaquines y en la parte noroeste de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Además de los grupos mencionados, entre los pueblos chichimecas se encontraban los guamares y otros que fueron más hostiles con los españoles, como los guachichiles y cazcanes. Su distribución en la región de la Gran Chichimeca obedeció a factores militares y estratégicos. Esto determinó, en general, algunas de las tendencias de distribución demográfica de la Sierra Gorda y de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.¹³

Aunque los misioneros avanzaban y la evangelización podría estar dando sus primeros frutos, a mitad del siglo XVI empezó la Guerra chichimeca, que influyó en el proceso de asentamiento de los indios en las misiones y en su percepción por parte de los españoles como integrantes de los grupos chichimecas.¹⁴

La Guerra chichimeca se originó con el descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas, en 1546. Los españoles vieron una ex-

Inquisición novohispana, 2000, vol. I, p. 340. A lo largo de la Colonia, la sierra de Xilitla fue un lugar de refugio de esclavos africanos y de indios pames, jonaces, otomíes, huastecos y nahuas. Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, t. I, pp. 489-505.

¹² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2002, p. 57.

¹³ Gonzalo de las Casas, quien fuera teniente de capitán general durante 1570, fue enviado por el virrey Martín Enríquez de Almanza al norte de la Nueva España para hacer un reconocimiento de la situación de guerra de los chichimecas y evaluar las condiciones de los presidios. Para documentar esa visita elaboró un informe titulado "Guerra de los chichimecas". Véase Luis González Obregón, "Guerra de los chichimecas, por Gil González Dávila", *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, 1904, vol. I, pp. 160-171. Al respecto de la identificación del autor de este texto se encontró que en la crónica llamada *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, escrita por el agustino Guillermo de Santa María, se encuentran las mismas referencias sobre los pames, al comparar ambos textos se nota que se trata de un mismo documento. El fraile Santa María trabajó al lado del capitán Gonzalo de las Casas en la pacificación de los chichimecas, el escrito fue hecho por el agustino y el capitán realizó su informe sobre éste. Véase Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, 1999, pp. 181, 189; Jerónimo de Labra, "Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas", 1740, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, 1988, p. 53.

¹⁴ Philip Wayne Powell, *La Guerra chichimeca (1550-1600)*, 1984, p. 123.

celente oportunidad de aprovechar el territorio ocupado por grupos nómadas, pensaron que sería fácil despojarlos de sus tierras y repartírselas, además de tomar a su servicio a los indios chichimecas. No obstante, no fue nada fácil para los españoles la invasión, que se prolongó hasta 1590.¹⁵

Cuando comenzó la Guerra chichimeca, en 1550, los ataques a españoles no se limitaron al territorio donde pasaban los caminos de la plata hacia Zacatecas, sino que también atacaron lugares donde habitaban diversos grupos chichimecas. En *La relación sobre el estado de la Guerra chichimeca*, presentada por Hernando de Robles, oidor de la Real Audiencia de México, se señala que en 1550 los chichimecas, zacatecos y guachichiles habían empezado a atacar varios pueblos de españoles e indios pacíficos. Después, esos grupos chichimecas se aliaron y “confederaron con otras naciones como fueron los copuces, samúes, guaxavanes, pames y guamares [...] y juntos con los demás se hicieron fuertes para prevalecer en sus saltos inquietando las provincias de Xilotepec, Michoacán y Guanajuato y hasta los confines de San Juan del Río”.¹⁶ En *La relación...*, los pames aparecen como aliados de zacatecos y guachichiles, pero —según Dominique Chemin— se hizo todo lo posible para que la “muy numerosa y extensa nación pame no entrara, en su totalidad, en la guerrilla”. Se buscaba que los pames que habitaban la región de Xalpan no se unieran al levantamiento.¹⁷

Para finales de 1561, más de 200 españoles y más de 2000 aliados indígenas habían muerto sobre los “caminos de plata”. A partir de entonces la resistencia chichimeca se hizo más sistemática y poderosa.¹⁸ En 1561, los grupos chichimecas, a petición de los zacatecos

¹⁵ A finales de 1550 estalló la guerra, cuando indios zacatecos realizaron una matanza de tarascos, aliados de los españoles. En 1551 los guamares y guachichiles de la Sierra de Guanajuato se unieron a los zacatecos. Los nuevos aliados, después de asaltar los pueblos de los indios reducidos, mataron a un grupo de españoles residentes de la sierra. Durante los siguientes años de guerra se fueron uniendo otros grupos chichimecas a la causa de los zacatecos, entre ellos los pames. Carlos Viramontes opina que “la llegada de los españoles propició la paulatina colonización del semidesierto por parte de los otomíes y el repliegue de los grupos de recolectores-cazadores hacia las zonas más abruptas en la Sierra Gorda; esta penetración provocó que los pames y jonaces se incorporaran a la Guerra chichimeca que incendiaría todo el centro norte de la Nueva España” (Carlos Viramontes Anzures, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, 2000, p. 45).

¹⁶ Dominique Chemin, “Los pames y la Guerra chichimeca”, en *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, 1994, p. 62.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Gonzalo de las Casas, “Depredaciones de los indios de zacatecas, guachichiles y gua-

y guachichiles, formaron una alianza que se extendió hasta territorio tepehuano.¹⁹ En 1570 estallaron nuevas rebeliones, que comprendieron el territorio que iba desde Pánuco hasta los pueblos de Xalpa y Xichú, todos ellos con población pame. Según Guillermo Santa María, dichos pames, “por el mes de junio de 1571 mataron un mulato en la sabana de San Juan, que se decía Juan Domínguez, y han corrido muchas veces a los vaqueros y estancieros y aún a los señores de las estancias, y flechándoles los caballos en que iban, y siempre, como se hallaban desarmados, les huían”.²⁰

El 31 de mayo de 1579 las autoridades del virreinato ordenaron a Luis de Carvajal que en un plazo de ocho años pacificara y recuperara para el cristianismo los pueblos comprendidos en los territorios mencionados. Durante los últimos cinco años (1574 a 1579) esas villas se habían “mantenido en rebeldía, destruyendo las iglesias y causando otros daños”. Carvajal tomó bajo su jurisdicción todas las villas y ordenó que se cuidaran las fronteras con especial atención.²¹ En 1585, el virrey Alonso Manrique de Zúñiga cambió de táctica para tratar de poner fin a la guerra, para lo cual prohibió la venta de los indios como esclavos, abandonó el sistema de presidios y desarrolló una política de ofrecer paz a los grupos chichimecas a cambio de comida, ropa, tierra, ganado, instrumentos agrícolas y administración religiosa, política denominada como de “guerra a fuego y a sangre”.²² Para 1590 se logró una paz relativa con la congregación de los indios en pueblos y misiones.²³

En el territorio ocupado por los diversos grupos indios se desencadenó una extensiva invasión hispana, muchos fueron exterminados y algunos huyeron a la sierra.²⁴ Gerhard observa que para mediados del siglo XVI los pames fueron reemplazados de forma gradual por otomíes, mexicas y tarascos. Mientras que para el siglo XVII, “en la región queretana de la Huasteca y en las zonas colindantes próximas de San Luis Potosí e Hidalgo seguía la despoblación

mares, 1550”, en María Teresa Huerta y Patricia Palacios (recops.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, 1976, p. 237.

¹⁹ Philip Wayne Powell, *op. cit.*, p. 123.

²⁰ Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 190.

²¹ Philip Wayne Powell, *op. cit.*, p. 153.

²² *Ibidem*, pp. 193, 196-197.

²³ *Ibidem*, p. 202.

²⁴ Dominique Chemin, “Relaciones entre la Huasteca y la Pamería”, en *Cuadrante*, nueva época, núms. 11-12, enero-agosto de 1993, p. 97. Giomar Ordóñez, *op. cit.*, p. 32. Patricia Gallardo Arias, *Los pames coloniales: un grupo de fronteras*, 2011.

de los pueblos huastecos, la penetración pame, chichimeca y azteca o mexicana seguía adelante en forma implacable”.²⁵

A medida que los españoles fueron avanzando sobre el territorio, el panorama étnico de los grupos chichimecas también cambió. El número de otomíes en la región de la Sierra Gorda aumentó, pues muchos fueron llevados hasta allá por los propios hispanos.²⁶ Además, la invasión trajo consigo un tercer grupo: los africanos. La presencia de éstos en toda la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles se debe a la necesidad de esclavos que trabajaran en las minas para los españoles, y sobre todo en las estancias ganaderas de la zona de Jalpan, Río Verde y el resto de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Con frecuencia fungieron como capataces en las haciendas, y por lo mismo eran vistos como enemigos por los indios, además gozaban de privilegios y se colocaban por encima de los indios, pues a menudo los golpeaban y maltrataban al cumplir sus funciones.²⁷ El negro, y después el mulato, una vez libertos, fueron los encargados de la vigilancia terrestre, es decir, se les requirió para impedir la entrada y los ataques de los chichimecas del norte en la llamada Frontera de Guerra.²⁸ Además de trabajar como vaqueros de haciendas y ranchos, y como vigilantes, eran servidores domésticos, lo que significaba un contacto continuo tanto con los blancos como con los indios, realizaron también diferentes oficios artesanales como los de zapatero y cigarrero.²⁹ En los informes presentados por los misioneros franciscanos a sus provinciales siempre registraron negros y mulatos en los pueblos pertenecientes a la custodia del Salvador de Tampico, los cuales se dedicaban a la ganadería o a la

²⁵ Joaquín Meade, *La Huasteca. Época antigua*, 1942, p. 388.

²⁶ “El límite sur de la Sierra Gorda alcanzaba la región de los otomíes, pueblo sedentario. Desde principio de la conquista española, los otomíes se hicieron aliados de los españoles y los secundaron en la pacificación de sus vecinos chichimecas”; Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, 1984, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 59.

²⁸ Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, p. 29. Se puede decir que el aumento de la población africana en la región se encuentra relacionada con el decrecimiento de la población indígena; es sabido que una de las razones que se dieron para enviar a los africanos a sustituir la mano de obra indígena era la de proteger a los indios de las tareas agobiantes en la explotación de las empresas coloniales; razón que parecía justificarse con la idea que los europeos tenían de que el negro era tan fuerte como una bestia de carga. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo en la Nueva España. La formación cultural, la medicina popular y otros ensayos*, 1994.

²⁹ María Luisa Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, 1989, pp. 62-71.

plantación de caña de azúcar. Lo mismo sucedía en las riberas de lagunas y ríos.

Gerhard advierte que las cifras de tributarios dan un cuadro incompleto, puesto que los pames, jonaces y otros grupos de la frontera chichimeca estaban con frecuencia exentos del pago de tributos. Sin embargo, las relaciones de tributarios proporcionan algunos datos importantes.³⁰ De acuerdo con los datos proporcionados por Gerhard y por el informe de 1748 de fray Jacobo de Castro, la mayoría de las familias residentes en la región era india, seguida por la de los mulatos, negros y mestizos; las de origen español eran muy pocas.³¹ En la segunda mitad del siglo XVIII, la ubicación de los diferentes grupos en la jurisdicción de la Villa fue cambiando. No obstante, a los huastecos, nahuas, otomíes, españoles, negros, mulatos y mestizos se les puede situar con cierta precisión, mientras que con los pames y jonaces es más difícil, por encontrarse dispersos y por las movilizaciones que se les obligó a realizar para poblar la colonia del Nuevo Santander. Esos traslados fueron continuos.³² Se observa que, en la jurisdicción, la población que mayor movilidad tuvo durante el siglo XVIII fue la de los pames, jonaces y mulatos.³³

Haciendas, misiones y pueblos

Al no hallar metales preciosos en esta región, los españoles se interesaron por introducir ganado para aprovechar las grandes llanuras. Aguilar Robledo apunta que la ganadería mayor se estableció sobre todo hacia el norte de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, porción que fue poblada con grandes hatos de ganado vacuno

³⁰ Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 357.

³¹ *Idem*; Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, t. III, pp. 265-289.

³² Rafael Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Matz*, 1989, p. 492.

³³ Nancy Farriss encontró para Yucatán tres formas de movilidad poblacional de los indios en el siglo XVIII: la primera, la huida, se caracterizó por escapar del sistema administrativo español, haciendas y obvenciones hacia territorios no conquistados ni evangelizados; la segunda fue la deriva, que consistió en el traslado de una población a otra, lo que se puede conocer como migración, en la que un grupo de individuos busca el sustento sin regresar a su comunidad de origen en algunos casos, en otros, algunos individuos buscaban formar familias o encontrar trabajo en localidades distintas a las de origen, y la tercera, la dispersión, donde los indios disolvieron los vínculos sociales y buscaron nuevos sitios dónde ubicarse. En la Jurisdicción de la villa podemos hallar estas movilizaciones sobre todo entre los pames. Véase Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, 1992, pp. 338-348; Peter Mandeville, *op. cit.*, p. 89.

desde mediados del siglo XVI, cuando el número de animales alcanzó a ser muy alto gracias a las grandes extensiones de pastos. Desde entonces, la jurisdicción de la Villa fue una zona destinada a la cría de ganado mayor.³⁴ Una vez que las grandes propiedades ganaron impulso fue muy difícil frenar su expansión. A lo largo de la época colonial existieron casi 60 haciendas en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.³⁵ Aunque con temporalidades variables, esas propiedades experimentaron un proceso de consolidación y fragmentación.³⁶

Las haciendas fueron territorios independientes de otras localidades en el siglo XVIII, y de las cuales se tuvo infinidad de quejas por la extensión de sus terrenos. De 1743 a 1794 existieron en la jurisdicción de la Villa entre nueve y once haciendas. Se encontraban esparcidas entre los pueblos y misiones de los indios; fueron propiedades numerosas, extensas y económicamente diversas.³⁷ Sus dueños eran los miembros de la elite española y casi siempre las administraban en forma directa. El contexto regional definió dos tipos de hacendados: por un lado, el de los ganaderos, cuyos representantes estaban ausentes de sus haciendas la mayor parte del tiempo y concentraron sus esfuerzos en la monopolización de la tierra. Por el otro, el de los hacendados, que combinaron la cría de ganado con el cultivo de caña de azúcar, café, tabaco y granos básicos. Éstos no sólo permanecieron en sus haciendas la mayor parte del tiempo sino también se interesaron más en mejorar y diversificar su producción.³⁸ Sus ganancias procedían de la producción y venta de alimentos y de otros productos

³⁴ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, 1998, pp. 124-128.

³⁵ Véase Nereo Rodríguez Barragán, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, 1976, p. 21.

³⁶ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...", en *op. cit.*, p. 130.

³⁷ No se sabe el número de hectáreas con las que contaban estas haciendas; no obstante, se tienen algunos ejemplos: San Ignacio del Buey tenía una extensión de 600 000 ha., San Juan Evangelista, de 450 000 ha, Santa Mónica, 31 600 ha, las haciendas de Felipe Barragán sumaban 645 000 ha. Véase Nereo Rodríguez Barragán, *op. cit.*, p. 21; Enrique Márquez (comp.), *San Luis Potosí*, 1986, pp. 353-356; AGN, Tierras, vol. 1325, fs. 5-6, "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras mencionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe Barragán (1837)".

³⁸ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...", en *op. cit.*, p. 129.

agrícolas. La producción de la hacienda estaba destinada al consumo en la Ciudad de México y en el norte de la Nueva España. Por ejemplo, allí se producía el piloncillo para abastecer de azúcar a las minas de Guadalcázar y Zacatecas.³⁹

La necesidad de pocos trabajadores permanentes y muchos temporales se satisfacía en las haciendas mediante tres categorías de trabajadores subordinados al capataz. La primera estaba conformada por un grupo superior, denominados sirvientes o sirvientes meseros, constituidos sobre todo por españoles o mestizos; trabajaban de manera regular, recibían salarios mensuales, ocupaban los puestos administrativos y tenían la mejor situación en las haciendas. La segunda, se formaba por indios residentes de manera permanente en las haciendas, a éstos se les denominaba gañanes; se les empleaba con menor regularidad que a los sirvientes y se les pagaba por día; ellos ejecutaban tareas más laboriosas. Por último, la tercera era la de los indios denominados peones, que vivían en las misiones y trabajaban en las haciendas por día, fueron los más irregulares. Los peones eran con mucho el grupo más nutrido de trabajadores de las haciendas, aportaban una fuente de mano de obra elástica, susceptible de emplearse cuando fuera necesaria e ignorarse durante el resto del año.⁴⁰

Evaluar el papel de los denominados mulatos libres en las haciendas cañeras y ganaderas es menos difícil. Sus tareas se catalogaban como de bajo prestigio, pero requerían habilidad y responsabilidad.⁴¹ En las haciendas había mulatos capataces y peones, así como muleteros trabajando para los españoles. La mayor parte estaban repartidos por las granjas y las estancias. Su distribución en las haciendas muestra que no fueron responsables de la agricultura, su función fue más bien la supervisión.⁴²

³⁹ Ricardo Fagoaga Hernández, "Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812", 2004, pp. 15-16.

⁴⁰ Véase John Tutino, "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas; sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Miño Grijalva (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, 1991, p. 179.

⁴¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio etnohistórico*, 1981.

⁴² Así, Tamitad se componía de una familia de españoles dueños de la hacienda de caña San Antonio Tanchachín, en la cual trabajaban seis negros y mulatos como sirvientes. En la hacienda de San Nicolás Tampot, en la misión de Tamlacum, trabajaban 53 mulatos y negros como sirvientes y mayordomos. En el rancho El Carrizal, en El Sauz, vivían nueve familias de mulatos. En La Palma había un mulato. Véase Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, del 12 de octubre de 1753. Biblioteca Nacional,

La vida cotidiana de los negros y mulatos se desarrollaba dentro de los límites de la hacienda; había diferentes tareas, según las condiciones físicas y fuerza de los trabajadores. Unos eran curtidores; otros preneros, cortadores, tacheros, lejieros, caldereros, purgadores y maestros de azúcar. Los cortadores se encargaban de salir al campo a cortar la caña, apilándola sobre el suelo para transportarla a la hacienda en carretas tiradas por mulas o bueyes. Los preneros eran los que hacían la molienda de la caña, retiraban el bagazo y lavaban, siendo éstas las principales tareas a desempeñar. Los caldereros se encargaban de hervir el jugo de la caña con el fin de que se evaporara el agua y de esta forma obtener el azúcar no refinada. El tachero también trabajaba junto con el caldero y era el encargado del enfriado de la melaza del azúcar no refinada en un tacho, que era el nombre de la caldera. El lejiero añadía la lejía para purificar el caldo o jugo de caña. La labor de los purgadores consistía, precisamente, en purgar las mieles del azúcar, es decir, en verter la melaza en recipientes especiales, después de haber sido probada y aprobada por el maestro del azúcar; después se trasladaban estos recipientes a la casa de purgar, que debía estar muy bien ventilada. Allí terminaba el proceso de la purga.⁴³

Además de los esclavos negros y mulatos, en la hacienda laboraban, como ya se mencionó, los trabajadores libres o gañanes, indios quienes desempeñaban otro tipo de tareas, tales como pastorear el ganado, ayudar al cultivo de la caña y realizaban trabajos manuales dentro de la hacienda. Los arrieros que trabajaban para las haciendas eran considerados como trabajadores independientes; los arrendatarios les pagaban con pedazos de tierra para sembrar caña “y del fruto de ella satisfacer a su majestad” con los tributos. Por ejemplo, Tampasquid se encontraba cerca de la hacienda Amoladeras. Los terrenos de los dos pueblos, San Miguel Tamotelxa y Santa María Tampalatín, y la misión estaban “cercados de las tierras de la hacienda [...] infiriéndose de aquí notable perjuicio a los hijos de estos

Fondo Franciscano, “Informes que por mandato de sus prelados superiores hicieron los misioneros de la Custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos”, fs. 20v-21v.

⁴³ AGN, Provincias Internas, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410, “Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles”; AGN, *Indiferente*, 108, tomo 10, fs. 109-120; Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 1988, p. 366.

pueblos, por los ganados de dicha hacienda y de sus arrendatarios".⁴⁴ Ese problema persistió por lo menos hasta 1770.

Por otro lado, los negros y mulatos, por su fortaleza física y conocimiento del pastoreo de ganado, pronto se colocaron como mayordomos o vaqueros. En la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles la población de origen africano fue la principal fuerza de trabajo en las haciendas ganaderas. Los negros y mulatos gozaron de una amplia movilidad debido al surgimiento y agotamiento de vetas de mineral.⁴⁵ Una vez que una mina se agotaba, los trabajadores de color emigraban a otros lugares para ofrecerse como cargadores, mineros, curadores o separadores de azogue y, en caso de no hallar trabajo, algunos de ellos se reportan en los informes como vagabundos, asaltantes de caminos, ladrones de ganado y hasta como intermediarios espirituales.⁴⁶

Los misioneros pensaban que no era bueno dejar que los indios convivieran con los negros y mulatos, querían aislar a los conversos de toda contaminación y del mal ejemplo de otros grupos como requisito para establecer una nueva y más perfecta cristiandad. La política de separación residencial prosperó en gran medida porque tuvo una pronta —e incluso, entusiasta— acogida entre los indios, quienes hostigaban a los vecinos no indios, los denunciaban ante las autoridades y muchas veces tuvieron éxito en conseguir mandamientos de expulsión contra ellos o buscaron nuevas formas para mantenerlos al margen de su vida.

No obstante, indios y mulatos, negros y mestizos compartieron ciertos conocimientos y sustancias, por lo cual no dejaban de presentarse como grupos inquietantes, ya que tanto peninsulares como criollos les atribuían poderes sobrenaturales o mágicos, considerándose en cierta manera grupos marginados, como sospechosos en sus

⁴⁴ "Resumen de los informes de los ministros al custodio fray Ignacio Saldaña que a su vez reportaba a su provincial, 2 de febrero de 1762", en Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato...", f. 15v.

⁴⁵ Alan Peter Stern, "Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain", 1984, pp. 105 y 108.

⁴⁶ Ejemplo de ello es una denuncia sin firma y sin fecha presentada ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición que data, probablemente de 1629, donde un curandero negro experimenta en su propio organismo la bajada de un dios. Ése es el caso de Lucas Olola, quien, al parecer, fue un esclavo negro de procedencia africana; él fungió como curandero para los huastecos, quienes adoraban y le hacían ritual a un cantarillo hecho con plumas de colores registrado como el dios Paya. AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 39, fs. 255v-256 (1629 o 1624). "Descripción de los bailes de los indios huastecos".

costumbres y prácticas. Ejemplo de ello fue que durante el siglo XVIII hubo algunas acusaciones por brujería a mulatas y mulatos que habitaron las haciendas de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.⁴⁷

Las misiones

Una misión consistía en una cabecera o convento y dos o tres pueblos de visita, entre los que mediaba una cierta distancia. El misionero responsable tenía que visitar regularmente desde la cabecera los otros pueblos. Cuando se nombraba a un franciscano custodio de toda una provincia, estaba obligado a emprender recorridos más largos, los que le podían llevar meses de viaje por territorios muy amplios.⁴⁸ La vida comunitaria de cada misión estaba normada por el principio de la división del trabajo, que se realizaba en dos áreas: la del régimen espiritual y la del gobierno temporal. La primera se ocupaba de la evangelización de la comunidad, se enseñaba la doctrina cristiana: “empezando con el toque de campana al salir el sol para los adultos y, al ponerse, para los niños mayores de cinco años. Las misas dominicales y las fiestas principales del año, como Navidad, Semana Santa y las de la Virgen eran oportunidad para renovar la catequesis con recursos pedagógicos populares como pastorelas y representaciones de la pasión, cantos y danzas”.⁴⁹ La

⁴⁷ AGN, Inquisición, vol. 1241, exp. 1, fs. 1-51 (1786), “El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio, contra Juana Gertrudis y Juana Gertrudis González, que huyó. Por maléficas. Villa de los Valles”; AGN, Inquisición, vol. 1240, exp. 11, fs. 331-334 (1789), “El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio. Contra María de la Encarnación, residente en Alaquines. Por maléfica”; véase Patricia Gallardo Arias, “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, enero-junio de 2011, pp. 77-111.

⁴⁸ María Luisa Herrera Casasús, *op. cit.*, 1999.

⁴⁹ Héctor Samperio Gutiérrez, “Las misiones fernandinas...”, en *op. cit.*, pp. 98-99. Existen dos documentos coloniales sobre la lengua pame, uno de ellos realizado por Juan Guadalupe Soriano, franciscano que escribió una gramática, vocabulario, confesional y un prólogo histórico de las lenguas pame, otomí, mexicano y jonaz de las poblaciones de Jiliapan, Pacula, Los Montes, Jalpan y Landa de 1763; el otro documento es de fray Francisco Valle, quien hizo un arte gramatical de la lengua pame, que al parecer también fue de la misma región. Es importante mencionar que ambos documentos, según Leonardo Manrique, tienen un 95.5% de coincidencias entre sí en lo concerniente al vocabulario; además, Manrique realizó un análisis comparativo con las variantes modernas de Pacula, Jiliapan y La Palma. Lo interesante de su estudio es que al comparar las diferentes lenguas pames llegó a la conclusión de que Soriano y Valle registran el pame meridional (lengua ya extinta), que se trata de un

segunda preparaba a los indios en las actividades productivas de las misiones, que prácticamente eran dos: la agricultura y la artesanía. La vida en las misiones no era nada fácil, pues no se contaba con los recursos necesarios para la sobrevivencia, algunos pames fabricaban artesanías de tule y soyate,⁵⁰ las mujeres hacían cántaros y ollas de barro que llamaban mules y *huiules*, y los vendían en las haciendas cercanas. Algunos de ellos vivían en caseríos apartados de la misión, y asistían con frecuencia a los oficios religiosos, sometidos en todo al misionero guardián. Los documentos indican que aquellos que se encontraban dispersos en los cerros se mantenían de la siembra de maíz y sabían aprovechar los productos silvestres del territorio. No obstante, regresaban a la misión y pagaban sus obvenciones, el custodio menciona que vivían “en tanta miseria en estos cerros, que su vestuario es una mantilla que se envuelven en la cintura, con un algodón, y sin sombrero”.⁵¹

En general, se puede decir que la vida en las misiones no era fácil ni para los misioneros ni para los indios. Ellos formaban parte de la compleja sociedad colonial a la cual pertenecían, integrada por los ganaderos, comerciantes, funcionarios reales, oficiales, soldados presidiales y curas párrocos, así como un creciente número de mulatos y negros. Muchos religiosos aguantaron el rigor de los trabajos durante décadas sin llamar la atención.

El proyecto de los franciscanos tendía a lograr una transformación profunda de toda la vida social y cultural de los grupos indios. Por ejemplo, se intentaba convencerlos o, si era necesario, obligarlos a adoptar ciertas maneras de conducta, desde vestirse

grupo lingüístico distinto al del pame del norte. Leonardo Manrique Castañeda, “Dos gramáticas pames del siglo XVIII”, en Margarita Velasco Mireles (comp.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, 1996, vol. I, pp. 109-114; del mismo autor, “Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)”, en *ibidem*, pp. 115-146. Juan Guadalupe Soriano, *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee, cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, s. a.; fray Francisco Valle, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame (1731-1767)*, 1989.

⁵⁰ El tule es una planta de tallos largos, crece a la orilla de ríos y lagos. Los pames tejían con ella petates que se utilizaban para dormir y canastos para guardar los granos. El soyate, palma dulce o palma de abanico se usó como materia prima para la elaboración de cestería, techos y petates. Este tipo de palma se encontraba principalmente en zonas semidesérticas de México, podía alcanzar hasta los ocho metros de altura.

⁵¹ Informe que realizó fray Jacobo de Castro sobre los pames huidos del Sauz. En Biblioteca Nacional, Fondo Franciscanos, “Informes que por mandato...”, f. 20v.

“decentemente” hasta respetar el matrimonio monogámico.⁵² Vivir vagando libremente por los montes, como lo practicaban los pames, parecía a los misioneros un modo de vida animal y en contra de la naturaleza humana. Así, los franciscanos se esmeraron en reunir a la gente dispersa en poblaciones fijas, para lo cual se hacía necesario organizar al mismo tiempo una producción agrícola suficiente que garantizara el sustento de los congregados en las nuevas misiones. Los misioneros reservaban para sí la autoridad suprema e intentaban crear bajo su gobierno una sociedad cristiana ideal cuyas bases debían ser la piedad, la modestia, la obediencia, la disciplina y el trabajo de sus habitantes. Estas ideas gozaban de la completa aprobación de la Corona, ya que se proponían crear en las regiones septentrionales estructuras socioeconómicas similares a las del centro de la Nueva España: una población dedicada en su mayoría a la agricultura, que vivía en pueblos fijos. Ése parecía el modo de vida y el orden socioeconómico normales, que permitían la instrucción sistemática, además de que posibilitaban la explotación económica organizada de la gente.⁵³

Resulta particularmente significativo observar cómo la población de origen africano se mezcló con la autóctona, por ello hay que mencionar la importante existencia de mulatos en las misiones y pueblos. Es sabido que el mulato fue el producto de la mezcla del blanco con el negro; no obstante, en los documentos analizados encontramos que se llamaba también mulato al hijo de india con negro o con mulato. Tal es el caso de Juan de Santiago, “mulato” oriundo de Guayabos, labrador, minero, vaquero y gobernador de los indios del partido de San Joseph de Alaquines, quien respondió ante el inquisidor que su padre fue “un mulato llamado Martín, que no sabe su apellido, y que su madre fue una india pame llamada Cathalina”.⁵⁴ Otro ejemplo se encuentra en el proceso de María Dolores de Nava, mulata del Valle del Maíz, quien dijo ante el comisario Joseph Miguel

⁵² Carta de fray Francisco de Barrera al custodio fray Francisco Ignacio Ostolaza en la que le dice que es imposible suprimir la costumbre de recibir una limosna por los Santos Sacramentos porque los indios no quedan conformes si no se les recibe, La Palma, 1 junio de 1745, en Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, 42/974.6, fs. 6-6v.

⁵³ José Manuel A. Chávez Gómez, *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, 2001, pp. 102-106.

⁵⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 936.

Pereli, “que por estar reputada por india del pueblo dijo ser ladina, pero que por no faltar a la verdad declara ser mulata”.⁵⁵

El otro problema que molestaba a los misioneros era la presencia de los vagos y viandantes, españoles y mestizos, que huían del altiplano central y se introducían en las misiones, ranchos y pueblos, trayendo lo que ellos denominaban como “malas costumbres, que sin tener nada, llegan y se instalan en los ranchos: no tienen casa ni siembra, sólo esperan que alguien les ayude; ordeñan algunas vacas para que les den de comer y se mantienen de la recolección de frutos”. Pero, no cabe duda, lo que le preocupaba al custodio era que esa “gente” no pagaba ninguna de las obvenciones y podían ser un mal ejemplo para los indios ya convertidos. Las autoridades españolas adoptaban una actitud particular frente al problema de la población no indígena de los pueblos. A pesar de que las normas eran muy claras, para conseguir una orden de expulsión no bastaba que los naturales y los misioneros denunciaran que en su pueblo había “foráneos” que estaban “contra bando” en violación de las cédulas y ordenanzas. La aplicación estricta de la disposición legal se hizo cada vez más difícil en la medida que el avecindamiento de mulatos, negros, mestizos y españoles en las comunidades se fue tornando más común y extendido. Los virreyes, pues, optaban por “disimular” las irregularidades mientras les era posible.⁵⁶

Para que los indios consiguieran un mandamiento de expulsión tenían que demostrar que los mulatos y negros eran indeseables; esto es, que se apoderaban de casas y predios, instigaban rencillas y bandos, forzaban a los indios a darles servicio personal o los maltrataban de obra y palabra. Si eran propietarios, se les acusaba de apoderarse de tierras comunales o de que sus animales destruían las milpas. Además, era frecuente que se les acusara de faltas de carácter moral, de dar “mal ejemplo”, de perseguir a mujeres casadas y solteras, o de vivir amancebados con alguna de las viudas disponibles en el pueblo. En los casos extremos, se decía que eran tantas las

⁵⁵ AGN, Inquisición, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), “Santiago de los Valles. El señor inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero”; AGN, Indiferente, tomo 10, fs. 109-120, Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles; Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla (conde de Revillagigedo), *Informe sobre las misiones 1793 e instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794*, 1966, p. 94.

⁵⁶ Magnus Mórner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, 1999, pp. 174-178.

malas obras que padecían que los naturales huían del pueblo, con lo cual la Iglesia perdía feligreses, la Corona sus tributos y los hacendados el servicio personal.⁵⁷

El virrey y la Audiencia procedían ante estas denuncias siguiendo una rutina más o menos fija: ordenaban una discreta “información” judicial, comisionaban al magistrado español más cercano, pedían “de ruego y encargo” certificaciones al párroco, y que esos autos se remitieran en breve plazo a la Ciudad de México. Si en estos informes resultaba que el acusado era “perjudicial”, entonces casi invariablemente se decretaba su expulsión. No obstante, los indios no siempre pudieron demostrar los maltratos de los mulatos y negros hacia ellos.

A principios de la Colonia, los negros, al igual que los indios, estaban recién cristianizados. No obstante, fueron sometidos a los tribunales inquisitoriales, pero a diferencia de los indios, no quedaron comprendidos en las medidas que los eximía de su jurisdicción. Los negros y mulatos eran obligados a adoptar la cultura cristiana sin salvedades ni contemplaciones; “es tal el número de expedientes que ventilan acusaciones contra esclavos negros y mulatos, por reniego y otras desviaciones de la creencia católica, acumulados en el archivo del Santo Tribunal, que tal parece como si éste hubiese sido creado con el fin específico de reprimir las expresiones culturales negras”.⁵⁸ ¿Por qué los negros, como neófitos, debían recibir un trato más severo que los naturales en cuanto a delitos religiosos? No hay un planteamiento o justificación dentro de las leyes eclesiásticas que pueda responder a esta pregunta, Solange Alberro sugiere que fue muy probable que consideraciones de tipo político contribuyeran a mostrar menos rigor con los indios y a retirarlos de la jurisdicción inquisitorial puesto que representaban la mayoría de la población del virreinato y, en caso de someterlos a presiones excesivas, era probable que se presentaran revueltas que hicieran peligrar a toda la Colonia. No ocurría lo mismo con los esclavos negros,

⁵⁷ Al respecto, Felipe Castro comenta que “en los cedularios y recopilaciones legales de los siglos tempranos coloniales puede verse buen número de disposiciones destinadas a evitar que en los pueblos de indios hubiera españoles, mestizos o mulatos. Así, se prohibía que tuvieran casas o tierras en los pueblos, que los encomenderos y aun los corregidores residieran en ellos y que los viajeros o mercachifles permanecieran en ellos más de tres días”; Felipe Castro Gutiérrez, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, julio-diciembre de 2001, p. 59.

⁵⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1994.

población mucho más reducida, desarraigada y distribuida por todo el territorio. Por otra parte, los africanos no tardaron en constituir núcleos importantes en la capital, las ciudades y algunas regiones del Virreinato en las que pronto asimilaron las pautas de los españoles con el fin de utilizarlas después en provecho suyo, amenazando el orden establecido. De ahí que la intervención inquisitorial pareciera benéfica para todos.⁵⁹

Entonces, ¿cómo hicieron los indios para protestar? y ¿cómo se resolvieron los conflictos generados en los pueblos? En el siguiente apartado se tratará una de las posibles respuestas ante dichos conflictos por medio del análisis de la acusación a un mulato de brujería y hechicería ante el Santo Oficio de la Inquisición.

Una mirada a la vida pueblerina. El caso de Juan de Santiago

El proceso que aquí se examina acaeció en San Joseph de Alaquines, pueblo que se encontraba en el noroeste de esta jurisdicción en la custodia de Río Verde, habitado por españoles, mestizos, pames y mulatos.⁶⁰

Juan de Santiago fue un mulato libre, trabajó como curandero, labrador, fundidor en la mina de Río Blanco, vaquero y gobernador de los indios del partido de Alaquines. Nacido y criado por los misioneros franciscanos en la misión de Guayabos.⁶¹ Contaba con

⁵⁹ Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas...", en *op. cit.*, 1987, pp. 76-77.

⁶⁰ El documento al cual se hace referencia proviene del AGN de México, ramo de Inquisición, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".

⁶¹ Para llegar a la misión de Guayabos, de norte a sur, era necesario pasar por lo menos seis leguas de tierras ásperas y una cañada breñosa. El límite con la jurisdicción de San Luis Potosí estaba en ese punto. Al norte se encontraba la sierra llamada Santa Catarina, a la misión la rodeaba la Sierra Gorda. Las tierras eran buenas para las siembras. No obstante, sólo vivían en ella 40 familias pames dispersas porque no tuvieron tierras para sembrar ya que estuvieron en manos de los dueños de la hacienda de Tampot, por lo que se mantuvieron de la caza y recolección. Aunque había una iglesia, el religioso que la atendía para celebrar matrimonios y fiestas anuales era el mismo que para las otras misiones mencionadas: fray Francisco de Barrera. Es importante insistir en que los pames de esa misión aún se mantenían de la caza y la recolección y es aquí donde podemos advertir sus estrategias de sobrevivencia. Mientras que en La Palma pasaron de ser nómadas a sedentarios, de cazadores a agricultores y sirvientes con jornal, en Guayabos mantuvieron su patrón de subsistencia. Informe del custodio fray

53 años cuando se le acusó de brujo. Su madre fue una india pame llamada Cathalina y su padre, un mulato de nombre Martín, ambos originarios de Guayabos; hacía muchos años que habían muerto, por lo que este mulato salió de esa misión desde los 12 años para Tula en el Nuevo Santander (hoy Tamaulipas). Después de unos años, Juan se trasladó a Lagunillas en la custodia de Río Verde, y radicó durante cuatro años en el pueblo de Piniguán, en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, como lo testifica:

Había ido a un pueblo nombrado el Piniguán, y que en este dicho pueblo se había acomodado y servía a un mulato llamado Pedro Cano ya difunto; que dicho Cano era casado con una india pame también ya difunta llamada Jerónima, cuyo apellido no se acuerda y que esta dicha Jerónima mujer de dicho Pedro Cano habiéndole servido dicho reo a un tiempo, en una ocasión le dijo Juan “si en algún tiempo alguna persona requiere hacer algún mal que no pudieras vengar consigue un poco de cera y en unos trapos harás un muñeco y lo enterraras en el camino por donde suele pasar la persona de quien te quieres vengar. Y enterrado ahí rezaras tres veces al Diablo y con eso quedarás vengado”.⁶²

Después de un tiempo, Juan decidió irse a Valle del Maíz, en la custodia de Río Verde;⁶³ allí conoció a Diego de León de la Bárcena,

Ignacio Saldaña que reportaba a su provincial. Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, “Informes que por mandato...”, f. 22; Peter Mandeville, *op. cit.*, p. 91.

⁶² AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 59.

⁶³ Al fundarse Valle del Maíz, los misioneros formaron dos parcialidades: los pames de la misión de San José cuya lengua era el pame, y los chichimecas jonaces del pueblo Xigüe. Al respecto, Cisneros comenta que, “por orden del Exmo. Sr. Virrey a influjos del Conde de Sierra Gorda D. José de Escadón”, se determinó fundar, en 1765, una misión propia y exclusiva para los pames, en su mismo barrio. Su primer ministro fue fray Miguel de Santiesteban. Esta misión fue San José del Valle del Maíz o de los pames, organizada como pueblo de indios tenía su república o ayuntamiento propio, elegido por voto popular e integrado exclusivamente por pames. Contaban con un “tenanche” o mandón, libros de actas y cuentas, cárcel, dos escuelas y su cementerio. Para 1775, Valle del Maíz funcionaba como un “establecimiento militar”, con el objeto de rechazar a los indios chichimecas; también este pueblo funcionó como espacio de producción que abastecía a las villas y centros mineros, así como a las haciendas. Esa porción se caracterizó por su desarrollo agrícola y ganadero. Véase Rafael Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, pp. 9 y 86. Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, p. 363. “Se congregaron en aquel punto varios individuos que, con espíritu bizarro, lo eligieron, y armados de su cuenta persiguieron a los indios, y de simples congregantes, formaron un pueblo brillante en su comercio que contribuye a la Real Hacienda con \$16 a 17000.00 por tabacos, y de \$9 a 10000.00 de alcabalas. El supremo gobierno a la vista de estos servicios, distinguió a

español que se lo llevó a trabajar en las minas de Río Blanco, jurisdicción del Nuevo Reino de León, como minero y fundidor durante seis años, allí se casó con una india jonaz llamada María de los Remedios. Ambos se trasladaron a Charcas Viejas (San Luis Potosí), donde este mulato trabaja durante tres años como vaquero en la hacienda La Baquería de Francisco Bernal (de calidad lobo). Durante su estancia en La Baquería, Juan conoció a Juan Sánchez, un mulato caporal que arreaba el ganado. Fue él quién le dijo a Juan:

“Si quieres ser buen vaquero y no peligrar de ningún toro, por cerrero que sea, llama a el Diablo y al punto lo veras y te ayudara”. Y declara este reo que es verdad que así que le dio a su caporal estas razones, que dijo este reo, “Diablo, ayúdame” y que así que dijo estas razones este reo se quedó como cortado o como que se le estremecían las carnes y que alzando la vista vio pasar por junto de sí un mancebo a caballo en un caballo prieto pero que no le había apercibido la cara ni fisonomía de ella y que aquella persona que había visto entonces no la había visto en otra ocasión ni después acá y que luego infirió que era el Demonio y que entonces dijo entre sí “Será así lo que este hombre me dijo”.⁶⁴

Por último, Juan de Santiago se quedó a vivir en el pueblo de Alaquines, donde primero sirvió como mayordomo en la hacienda de La Ciénaga y después como gobernador de los indios pames de la misión de Alaquines. El informe de fray Manuel Núñez habla sobre los indios que habitaban en estos pueblos:

En el Valle del Maíz el pueblo está formado de otomíes, originarios de otras partes como los de la cabecera, fuera del pueblo hay unas 100 familias pames. Pinihuan es poblado de pames montaraces e inclinados a los cerros es gente muy pobre y desdichada. En Lagunillas hay cuarenta familias pames congregadas a son de campana. En Gamontes

aquellos guerreros voluntarios, concediéndoles el título de compañías Milicianas de corazas, y por decreto del 18 de enero de 1775, se les adjudicaron algunas porciones de tierra para sembrar y para el mantenimiento de sus caballos, providencia que no sólo lisonjeó y premió sus fatigas, sino que ha producido el aumento en que se halla este pueblo, con una misión de indios pames a sus goteras, que cuando termine su calidad de neófitos y se propaguen los vecinos que se agregaron, engrosará los ramos de la Real Hacienda” (Nereo Rodríguez Barragán, *op. cit.*, p. 21); Enrique Márquez, *op. cit.*, p. 354.

⁶⁴ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 38.

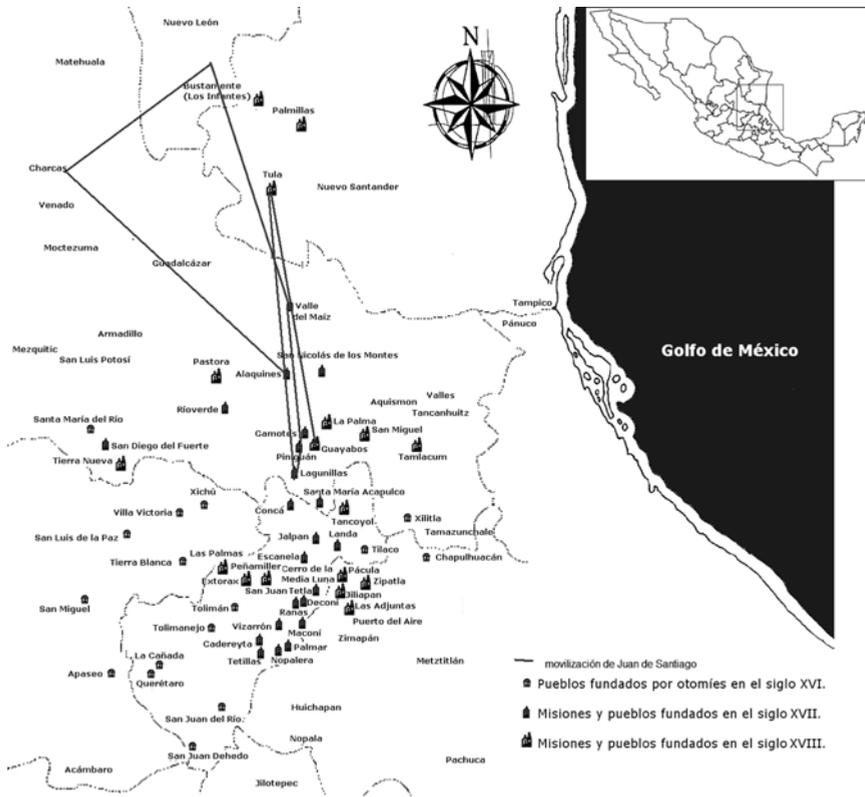


Figura 2. Mapa que expone la movilización de Juan de Santiago. Fuente: Elaboración propia con base en AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5.

entre asperísimas serranías hay 120 familias pames. Se ha poblado una nueva misión de pames alzados en San José con 125 familias. Alaquines tiene 50 familias pames entre serranías ásperas y se van bajando al pueblo algunos de los que habitan en los cerros. Tula de indios chichimecas, distinta nación de la pasada, muy bandoleros e inquietos y cercanos a los infieles, tiene 50 familias reducidas a la doctrina. Esta misión como otra cercana, se ha despoblado por las invasiones de los infieles. Jaumave y Monte Alverne son de otra nación más bárbara que la antecedente.⁶⁵

⁶⁵ Enrique Márquez, *op. cit.*, p. 383.

Debido a su ascendencia indígena y su experiencia como curandero, los indios bajo su mando decían de él que era un nahual.⁶⁶ Muchos años después, cuando Juan de Santiago ya permanecía en Alaquines, decía poder curar y enfermar a cualquier persona a placer. En el curso de su vida presumió de esta habilidad para infundir temor a sus enemigos. A muchos amenazó con enfermarlos, obligándolos después a solicitarle su curación. Además de usar las hierbas, practicaba la “extracción de cuerpos extraños”,⁶⁷ como lo atestigua Francisco de Izaguirre, quien tras varias sesiones de estafiate⁶⁸ y sahumero de copal se fue curando. En la última sesión de curación, el mulato:

[...] comenzó a irle tentando por el lado izquierdo con las manos y comenzó a aproximar y decir tentando el cuerpo por dicho lado “¡Ah, perro! ¡Ah perro! ¡Aquí va! ¡Aquí va!” Así que llegó con las manos junto de la nalga izquierda, hizo alguna fuerza cargando con las manos en las carnes del paciente y le sacó un gusano pequeño, lánguido, blanco, con la cabeza pardita y le dijo a este declarante: “Tío, esto era lo que te mataba”.⁶⁹

Este mulato se creía capaz hasta de matar a sus enemigos con sus hechizos. Podía interrumpir el sueño, provocar dolor y alucina-

⁶⁶ Entre los nahuas antiguos se tenía la creencia de que algunos curanderos tenían el poder de convertirse en animales, rayos, cuevas, vientos y rocas. Gonzalo Aguirre observó que “las virtudes portentosas del *nahual* son de naturaleza divina ya adquiridas ingénitamente. Aquellos que nacen en el signo *ce quiahuitl*, lluvia, serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales [...] El poder de metamorfosis caracteriza a los dioses nativos. Las mitologías mesoamericanas están llenas de episodios fabulosos en que las deidades toman la forma de disfraz de diversos animales. La voz *naua*, en realidad, no solamente significa sabiduría sino también engaño, disimulo, prestigio” (Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1980, p. 101). Entre los mayas actuales, los curanderos poseen, además de su animal compañero, otro de una categoría especial formada por animales domésticos, como borregos, loros, cerdos, pollitos, guajolotes o pájaros e insectos, que tienen la cualidad de pasar inadvertidos cuando se aproximan a las casas de quienes quieren atacar. Véase Andrés Medina, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, pp. 104-105.

⁶⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1980, p. 240.

⁶⁸ *Artemisia ludoviciana* Nutt. ssp. “Planta herbácea de hojas amargas con fuerte olor aromático y flores en racimo de color amarillento; se le atribuyen propiedades antihelmínticas. Deriva del náhuatl *iztáuhyatl*, ajeno o Asensio”; Francisco Emilio de los Ríos, *Nahuatlismos en el habla de la Laguna*, 1999, p. 76.

⁶⁹ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 60.

ciones. La forma más común de producir estos males fue utilizando muñecos de cera y enterrándolos.⁷⁰ Mucha gente del pueblo de Alaquines vivía temerosa de él, por lo que decidieron acusarlo de brujo con el cura del pueblo. Así, en enero de 1718, pames y españoles que habitaban Alaquines hicieron llegar a don Agustín de Ortega, cura de San Pedro de Guadalcázar y del partido y custodia de Río Verde, una denuncia en contra de Juan de Santiago, acusándolo de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería. Afirmaban que había dado muerte a mucha gente, valiéndose para ello de unos muñecos de cera que tenía enterrados en los caminos. El cura manifestó su preocupación por dichos acontecimientos y no dudó en dar noticia al Santo Oficio. Decía que indios y españoles se hallaban temerosos de una venganza de Juan de Santiago y algunos de ellos, los que habían sido hechizados por el mulato, afirmaban que la única forma en que esta situación se arreglaría era agarrarlo para hacerlo confesar.

El 25 de febrero de 1718, Francisco de Carballido, notario nombrado del señor juez del Santo Oficio de la Inquisición, Agustín de Ortega, cura de San Pedro de Guadalcázar y Nicolás de Borunda, cura y ministro del pueblo de Alaquines, luego de unas pesquisas efectuadas en la Ciudad de México, resolvieron procesar a Juan de Santiago por el delito de brujería, trato y pacto con el demonio y haber enfermado a varias personas. Borunda ordenó tomar testimonio de vecinos del pueblo de Alaquines, entre los que se encontraban pames, españoles y mestizos. El notario precisó las preguntas que debían hacerse a los testigos, ¿cómo había sabido que Juan de Santiago era hechicero? ¿Qué hechizos y daños le atribuían? ¿De qué manera procedía el mulato para obrar sus maleficios?

En Guadalcázar, el cura Agustín de Ortega y Nicolás de Borunda se hicieron cargo de los interrogatorios. El primero de los testigos en ser llamado a declarar fue Joseph Rodríguez, mulato y caudillo de Alaquines, de 60 años, originario de la jurisdicción de Santiago de

⁷⁰ *Ibidem*, f. 81v. Cabe mencionar que la hechura de muñecos con la efigie de quien se quiere dañar, y enterrar tales objetos en los caminos y encrucijadas es una práctica de origen yoruba, rito en el cual se busca la ayuda de Exú o el equivalente al demonio católico, actualmente sincretizado con el Santo Niño de Atocha, quien por su carácter infantil es capaz de hacer bromas o mucho daño si no se le venera en la forma debida. Véase Natalia Boliva Arórtégui, *Los orishas en Cuba*, 1994, p. 33. Gonzalo Aguirre Beltrán opina que, aunque probablemente de origen africano, la factura de muñecos podría, también, ser una práctica indígena, pues ambas magias, india y negra, coinciden a tal punto que en ocasiones es muy difícil designar el origen de determinados ritos y conceptos. Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1994, p. 142.

Querétaro.⁷¹ Como mayordomo de la hacienda de La Ciénaga se había enterado que Juan de Santiago había enfermado a una mujer llamada Jerónima, india pame,

[...] que era su sirvienta y le había visto enferma que se hallaba muy mal y que se moría y preguntándole que era lo que le dolía le dijo la dicha india, “Señor estoy enechisada, que me enechizo Juan de Santiago, hasta que me cure, que él me puede curar” y habiéndole dicho al dicho denunciante a dicha india una y muchas veces que no podía ser eso por la razón de que Juan de Santiago le parecía un buen hombre y le pidió la dicha enferma que le mandase que la curase ... y con esta instancia dicho denunciante declara que le preguntó por tercera vez a dicha india enferma “Pues que razón tienes para que te haya hecho mal alguno Juan de Santiago” y dijo que “La razón es que Juan de Santiago me enamoró y yo no lo quiero y me amenazó diciéndome que te acordarás de mí, y desde entonces estoy mala”.⁷²

Joseph, no obstante, dudaba de lo escuchado, no creía que Juan fuera capaz de realizar hechizos, pero decidió llamarlo para que curara a Jerónima. Cuando encontró al mulato le dijo: “Juan mira que la india Jerónima está muy mala y me dijo que tú la habías enechizado anda cúrala’ [...] Este respondió: ‘Yo señor, ¿por qué la habría de enechizar?’ [...] ‘Ya yo te disculpé con ella bastantes veces pero ella se aferra que tú has hecho este mal y así procura curarla’”. Juan de Santiago accedió a curarla, Joseph le dijo al cura que él nunca vio cuando la curaba, pero que pasaron algunos días y Jerónima mejoró.

De esa declaración salió a la luz que Juan, el acusado, había hechizado también a Francisco Izaguirre, porque discutió con él por unos costales, y desde entonces:

[...] se hallaba padeciendo y que lo veía entrar en su casa con un gato prieto a su lado junto a sus pies y que cuando lo veía arriba en su cama le crecían los dolores y que dicho Izaguirre le rogó a este denunciante viera al dicho Juan de Santiago y le mandase que lo curase que le parecía que si lo curaba se hallaría bueno y declara que de noche salió de

⁷¹ Joseph era guía o caudillo de los soldados que estaban al cuidado de la frontera. AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 60.

⁷² *Ibidem*, f. 10.

casa del enfermo en busca de dicho acusado y lo encontró en su casa y le dijo “Juan de Santiago, mira que me has de ir a curar a Francisco Izaguirre que está muy malo”.⁷³

Juan de Santiago comenzó a curar a Izaguirre, lo sobó por todo el cuerpo, sin embargo, éste no mejoró, “visto la mujer de dicho enfermo que su marido no volvió a mejorar se volvió a dicho Juan de Santiago diciéndole que era un perro echizero que tenía echizado a su marido y que en vez de curarlo lo hacia padecer más”. Ofendido Juan de Santiago se marchó y no volvió a curarlo hasta que Joseph pasó por la casa del enfermo y habló con la mujer de éste, ella le dijo que Juan de Santiago no había vuelto porque riñó con él, que le pidiera que fuera a curar a su esposo porque se hallaba muy mal, “por cuya razón este denunciante, dice, salió en busca de dicho acusado y lo encontró junto del pueblo y le dijo ‘Juan no lo has curado este hombre que te mandé’ y declara que quiso volver allá el dicho acusado porque su mujer de este enfermo era una mala mujer, y que lo habría echado, que por eso no había querido volver a curarlo”.⁷⁴ Joseph ya no vio cuándo ni cómo lo curó, pero se dio cuenta que estaba mejor y sano.

En la declaración de Joseph aparecieron otros nombres, como el de Bizarro, mulato que vivió en Valle del Maíz. Joseph dijo al cura que éste había peleado con Juan de Santiago y enseguida le habían empezado unos dolores:

[...] en dicho Valle padeció más su enfermedad de la cual murió que con aquellos dolores que padecía pronunciaba dicho enfermo “Señor Juan Santiago quítate de encima que me mata” y luego pedía a varias personas de aquel Valle que lo iban a ver “Quítenme a Juan de Santiago de encima de mi que me mata ya que no puedo quitármelo yo” y al cabo de días de enfermo murió el dicho enfermo repitiendo estas mismas razones.⁷⁵

El siguiente en declarar fue Pedro de Castro, español de 53 años, vecino y originario de Alaquines, labrador y arriero. Declaró que escuchó varias veces que los indios pames serranos decían que Juan de

⁷³ *Ibidem*, f. 11.

⁷⁴ *Ibidem*, f. 11v.

⁷⁵ *Ibidem*, f. 12.

Santiago era nahual. Que él había sido testigo de la enfermedad de Francisco de Izaguirre. Cuando le fue a ver, lo encontró muy enfermo y que éste le había dicho que Juan de Santiago lo tenía hechizado, “que de noche le veía entrar dicho enfermo en su casa en figura de gato”.⁷⁶ Pedro Carrasco dijo que hacía dos años habían acusado a Juan de Santiago de hechicero, lo llevaron al Río Verde ante fray Juan Carranza, cura de Santa Catharina del Río Verde, pero que sabía que a los pocos días regresó libre a Alaquines, porque no le pudieron comprobar nada.

Nicolás de Borunda hizo llamar a Francisco Izaguirre, español vecino del Valle del Maíz, arriero. Le señaló al padre que hacía como cinco años pusieron preso a un indio pame llamado Inolido, que era en aquel tiempo gobernador; cuando Juan de Santiago llegó a la cárcel, este indio ya se encontraba allí. Francisco Izaguirre fue a visitar a Juan y se encontró al mulato y al pame peleando a golpes: “Vio que dicho reo estaba asido de los cabellos del dicho indio y de otro llamado Francisco que le quería morder, ambos pames de este dicho pueblo”.⁷⁷ Izaguirre le recordó a Juan de Santiago que esos indios querían justicia porque los había tratado mal, por lo cual Juan se molestó y comentó: “Tú estás en mi contra. Te arrepentirás”. Él trató de explicarle que estaba de su parte:

[...] que pasadas estas razones muy enojado dicho Juan de Santiago le dijo a este declarante “Vaya que se acordará de mí” a que le respondió dicho declarante “Juan de Santiago me amenazas” y el dicho volvió a decirlo y amenazarle por segunda vez “Vaya que se acordará de mí” y aunque a estas razones no le dio cuidado alguno a este declarante por entonces, pero que a cosa de diez o doce días poco más o menos declara que acaeció [cayó] enfermo de unos dolores fuertísimos en todo el cuerpo y que a cosa de diez u once meses de haber estado padeciendo en una cama y habiendo hecho diligencias de que le pudieran curar por no haber estos parajes, que no se acuerda quién fue que le dijera que Juan de Santiago sabía curar y con esta noticia este declarante dice lo mandó llamar a que lo curase por varias veces.⁷⁸

⁷⁶ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 13; Roberto Martínez González, *El nahualismo*, 2011, pp. 245-290.

⁷⁷ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 14v.

⁷⁸ *Ibidem*, f. 15.

Juan de Santiago, al salir de la cárcel, fue a curar a Izaguirre, quien le prometió pagarle su trabajo con unas cabras; Juan lo curó. Pocos días después le pidió al enfermo le prestara maíz y unos costales, Izaguirre no se los prestó “luego al breve rato le acometió un dolor vehementísimo en la rabadilla que le hizo dar de gritos. A esto lo cargaron, que ya no podía ni pudo ir por su pie a entrarse en su casa o jacal y prosiguió su enfermedad cosa de nueve o diez meses”.⁷⁹

La siguiente declaración fue la de una india pame llamada Petra de la Cruz, de 34 años, sirvienta de la hacienda de las Amoladeras, que sirvió dos años en La hacienda de La Ciénaga como sirvienta. Estando allí, un día le empezaron unos dolores muy fuertes en las piernas y desde entonces ya no pudo caminar bien. En La Ciénaga había escuchado decir que Juan de Santiago era hechicero, ella no lo creyó; después, Juan le había pedido “amistad”, ella se había negado siempre, por lo que el mulato le dijo: “Pues no me quieres, en saliendo de esa barriga (que al presente estaba preñada y próxima a parir), ya te acordarás de mí”. Y declara que es verdad [...] y por la amenaza que dicho Juan de Santiago le había hecho y había caído tan mala de unos dolores en todo el cuerpo había presumido que dicho Juan de Santiago la había enechizado”.⁸⁰ Debido a que su enfermedad continuaba, Petra llamó a su mayordomo Joseph Rodríguez y le rogó trajera al acusado para curarla porque sólo él podría hacerlo. Al otro día Juan fue y la curó con unas hierbas.

Borunda llamó a María Martínez, española casada con Pedro de Castro, quien declaró no saber nada; que lo único que había escuchado decir a varias personas era que Juan de Santiago había curado a Francisco de Izaguirre y, agregó: que era hechicero pero que ella nunca “lo tuvo por tal y que le parecía que era falso testimonio el que le levantaban y que le tenía mucha lástima, así por que nunca dio crédito a lo que de él se hablaba, como por que nunca le vido hacer cosa que le pareciese ser acerca de lo que se hablaba y que en muchas ocasiones ésta que declara le ha socorrido a dicho Juan de Santiago sus necesidades en caridad y por Dios, y esto declaró”.⁸¹

Tras ocho meses de investigaciones y de escuchar las declaraciones de los agraviados y testigos, se interrogó a Juan de Santiago, no sin antes llevarlo a desenterrar los muñecos de cera con los que

⁷⁹ *Ibidem*, f. 16v.

⁸⁰ *Ibidem*, f. 18.

⁸¹ *Ibidem*, f. 20v.

había hecho su brujería. Lo acompañaron el padre Borunda y el notario Francisco Carballido, “a lo que dicho Juan de Santiago dijo que yendo sólo con él padre lo sacaría [Borunda lo llevó] amarrado y afianzado de las manos. [comenta Carballido] ‘Y a tiempo de dos horas poco más o menos vino dicho reverendo padre con dicho reo que entregó un muñeco como de pedazos de tela de trapos ya desbaratado, mojado y lleno de cieno a todo el cual recogí’”.⁸²

Después, Borunda exigió a Juan de Santiago le entregase el cuerpo de María Martínez, muerta, supuestamente, por sus manos.

Y yendo conmigo el dicho reo aprisionado a donde habíamos ido ayer y a distancia de vara y media a donde nos había llevado un día antes para sacar el cuerpo, le sacó a mi vista habiendo precedido las circunstancias que referiré. Es de saber que bajando el río, sitio a donde estaba [el cuerpo de la mujer] me dijo el reo que me parase y lo dejara ir solo, a lo que le pregunté “Di por qué razón me he de parar, me quieres huir con ventura”, y me respondió diciendo “Padre no puedo encontrar el cuerpo porque el Demonio me lo tiene escondido y no lo hallé a donde lo enterré”. Y yo desconfiado no se me huyese le regresé a las prisiones y revisé todo su cuerpo por ver si tenía algún muñeco hecho [después volvió a llevarlo a buscar el cuerpo. Santiago le dijo a Borunda] que no viniese tan pegado a él que me daría el cuerpo de la dicha María a lo cual le dije “Hijo, el Demonio que ve aquí pegado a mí es San Francisco” [pero él dijo] que no puede entregarme el cuerpo de la dicha señora [así que me] senté, cosa de una vara, y dejándolo llegar a el reo, en el mismo sitio ya referido en la orilla de un camino se sentó en cuclillas me fui acercando a él cosa de una vara y le vide que entre sus piernas sacaba el cuerpo de la dicha [señora] lleno de lodo hecho una agua fresco del lodo. Y podrida la señora de mucho tiempo enterrada, y habiéndomelo entregado le pregunté a el reo diciéndole “Hijo ¿cómo sacaste el cuerpo?” respondió, “El Demonio me lo entregó en mis manos que me lo había escondido y se ha enojado conmigo”. Pregúntele, diciendo “Hijo ¿de qué palabras te vales para que el Demonio te lo entregase?”, me respondió “Padre” y verdad que dijo “El Demonio me llevó a donde estaba el cuerpo y luego vido a el Demonio” y lo llevó a el sitio referido de donde dice que se lo entregó. Y lo firmé en 30 de septiembre de dicho año. Fray Nicolás Borunda.⁸³

⁸² *Ibidem*, f. 24.

⁸³ *Ibidem*, f. 34.

Por último, se llamó al acusado a rendir declaración. Se le preguntó si sabía por qué lo habían puesto en prisión “dijo, que él se hallaba preso desde el pueblo de Alaquines que allí lo habían aprehendido el notario que estaba presente. Que preguntado el porqué lo había preso, dijo que la verdad que el Diablo lo había engañado”. El comisario le preguntó si entendía lo que era el recto ejercicio de la Santa Inquisición, a lo que contestó “que no sabe más que el cómo se llama, que pide misericordia a Dios nuestro señor, que le perdone sus culpas y pecados”.⁸⁴

Carballido y Borunda estaban muy interesados en saber si Juan de Santiago había hecho pacto implícito o explícito con el demonio, por lo que las preguntas que siguieron trataron sobre este tema.

Y preguntado el reo según lo que tiene declarado si cuando echo la tierra y el gusano a Francisco de Izaguirre lo había ayudado el Demonio declara que no que esta verdad que cuando lo quiso maleficar llamó a el Demonio y que le tiró el gusano y la tierra con intención de que estuviese malo. Y preguntándole con qué palabras o razones había nombrado a el Demonio declara que no más que decir Demonio y no respondió. Y preguntándole a dicho reo del pacto que había hecho con el Demonio si explícito o implícito habiendo visto explicado con razones muy claras lo que es explícito o implícito declara que no tiene hecho pacto alguno más que él como se ha dicho y declarado. Y preguntándole a dicho reo si en alguna ocasión o ocasiones a hecho o tiene recibido su cuerpo o su alma del Demonio o si ha ofrecido a cambio o le tiene dado palabra de su alma o de ser suyo siempre o le ha hecho alguna cédula, declara que no.⁸⁵

Borunda le preguntó a Juan de Santiago la razón para maleficar a Bizarro. Respondió que lo encontró “en ilícita amistad [...] con su mujer, llamada María Josepha, y que no pudo vengar su agravio de otra suerte y que ésta era la razón y no otra”.⁸⁶

Por último, Borunda preguntó a Juan de Santiago si sabía qué era la Doctrina Cristiana, Juan respondió que sí sabía porque en Alaquines se la enseñaban [los padres] a los indios pames. Preguntándole sí cada

⁸⁴ *Ibidem*, f. 37v.

⁸⁵ *Ibidem*, f. 39.

⁸⁶ *Ibidem*, f. 39.

año cumplía con el precepto de nuestra santa madre Iglesia, declara que sí y que es verdad que en una ocasión había comulgado después de almorzar y preguntándole si de ello había acusado declaró que no. Y preguntándole si las veces que se había confesado si se había acusado de haber hecho estos maleficios que tiene declarado, y declara que nunca se había acusado de nada de esto.⁸⁷

En marzo de 1719 fue acusado por el Santo Oficio de la Inquisición de haber matado a varias personas, maleficiado, hechizado y enfermado a otras y de tener pacto con el demonio.⁸⁸ No tuvo que cumplir la sentencia porque había muerto en la cárcel cuatro meses antes.

Comentarios finales

El acusado, como se mencionó, era originario de la misión de Guayabos, una de las misiones de la Pamería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Salió de allí a los 12 años y a partir de ese momento estuvo en diferentes lugares: en el pueblo del Piniguán, en la misión del Valle del Maíz, en las minas del Río Blanco, jurisdicción del Nuevo Reino de León, en Charcas Viejas, de la jurisdicción de San Juan del Río, y en pueblo de Alaquines.

Esta trayectoria y el tiempo en que se desarrolló llevan a referirse a dos aspectos importantes de su persona, relacionados entre sí: su movilidad y su personalidad conflictiva. En efecto, tuvo diferentes experiencias laborales, lo que le permitió adquirir trabajo y colocarse en cualquier pueblo, misión, hacienda y mina. No obstante, siempre tuvo problemas con las personas con las que convivió.

El nombramiento de gobernador del pueblo de indios de San Joseph Alaquines, con el que tal vez se perseguía un mejor control sobre el conjunto de la población, le dio a Juan de Santiago un poder extraordinario, que lo facultaba para intervenir en los asuntos internos del pueblo, incluso al margen de los españoles. Así, es de suponer que en el ejercicio de dicho cargo entró en fricciones con los vecinos. Además, como curandero fue solicitado ampliamente. Parece ser que en sus intentos de hacerse obedecer, llegó a extralimi-

⁸⁷ *Ibidem*, f. 40v.

⁸⁸ Entonces el pacto es el consentimiento mutuo del demonio y del solicitante para obtener aquello que se le niega o dificulta.

mitarse y amenazar a varias personas, haciendo alarde de sus capacidades para enfermar a la gente.

Se ha sostenido que en las sociedades novohispanas, “la denuncia por brujería cumplía una función normativa, esto es, que tendía a afirmar los valores generalmente aceptados y compartidos, al condenar a quienes se apartaban de estos valores y se convertían, por lo mismo, en un peligro para los demás”.⁸⁹

Los afectados por Juan de Santiago dijeron sentir síntomas que se reflejaban durante el sueño en forma de amenazas. La persona soñaba con un individuo que le perseguía o trataba de hacerle daño. Después del sueño venía la enfermedad física, que se materializaba en ataques o alucinaciones. El embrujado no se podía curar fácilmente; para sanar tenía que llamar al curandero que le había realizado el mal.

La adopción de comportamientos indios entre los mulatos se reflejaba en la práctica del curanderismo como las de extraer enfermedades por succión y escupir huesos, piedras, tierra y gusanos. Al respecto, Roger Bastide señaló: “Sin duda esta práctica curativa existe en ciertas etnias africanas, pero es un fenómeno relativamente raro en la terapia africana, mientras que es uno de los rasgos más característicos del chamanismo indio”.⁹⁰ La población afro-mestiza utilizó la farmacopea indígena con fines curativos, religiosos o mágicos, para hacerse necesaria a sus vecinos enfermos, comunicarse con el demonio o escaparse del amo. Con el tiempo, los individuos de origen africano adoptaron la magia europea, pues si ésta le permitía a los blancos seguir siendo amos, entonces su magia debía ser más poderosa.⁹¹ Así, los que realizaron un pacto con el demonio deseaban superar su marginalidad de alguna forma. Por medio del pacto con el demonio, los hombres libres, en general, no buscaban dinero ni riquezas, sino sobresalir en los empleos que —como apunta Stern— eran bien remunerados, pues trabajaban por no menos de doscientos reales al año. De esa manera, piden habilidades especia-

⁸⁹ José Luis Mirafuentes Galván, “Los maleficios de don Marcos Humita. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 25, 2001, p. 151; véase también Solange Alberro, *op. cit.*, 1993; Lucy Mair, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, 1969, p. 203; G. R. Qualife, *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, 1989, p. 219-240; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, 1991, pp. 258-260.

⁹⁰ Roger Bastide, *Las Américas negras*, 1969, p. 75.

⁹¹ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1980.

les en su oficio, como ser buenos domadores, toreadores, capaces de aventajar a los demás vaqueros. Hay quienes confiaban poder vengarse de los que les hicieron daño con poderes sobrenaturales, y para obtener bienes a los que comúnmente no tuvieron acceso. Las mujeres, por su parte, anhelaban la movilidad y libertad de la que gozaban los hombres.⁹²

Algunas de las investigaciones sobre el tema de la brujería, específicamente sobre las acusaciones realizadas en la Nueva España, conducen a una concepción predominante: la brujería ha sido caracterizada como un mecanismo de control social; es decir, se le ha interpretado como la sanción que se le impone a un individuo por haber violado o transgredido una norma social. En algunos casos, la norma transgredida generó tensiones y conflictos sociales en la vida diaria de los pueblos.

Retomando las causas de la brujería que fueron señaladas por los pobladores de la región estudiada, son muchas y muy variadas las circunstancias particulares que podían provocar la brujería: robos de animales o de otros bienes, envidias por la acumulación de riqueza, incumplimiento de compromisos adquiridos, regaños y ofensas, chismes, afectación de recursos propios y ajenos, perjuicios en las milpas, competencia entre los curanderos, líos de amor y desamor, entre las más recurrentes. De esta forma, las situaciones de brujería afectaron fundamentalmente a personas que, como Juan de Santiago, habían roto las normas en los pueblos y misiones, mostrándose como un transgresor del orden social. Los pobladores intentaron incidir en el desenlace recurriendo a otros mecanismos de competencia, como las acusaciones. Así, a la acusación por brujería se le puede caracterizar como un instrumento para incidir en la competencia cotidiana: cuando un individuo atribuía su malestar físico a la relación de tensión que guardaba con alguna persona, también estaba haciendo una acusación velada, y buscaba ganar apoyo para su postura. De esa manera, señalar a un causante de la brujería constituyó una forma de competencia, que puso en la mira a quien supuestamente la provocó. Como menciona Alberro: “Vistos superficialmente, estos incidentes giraban en torno a la defensa de los recursos y la vida comunitaria contra la presencia de individuos ajenos a ella, que

⁹² Véase Alan Peter Stern, *op. cit.*

eran además agresivos, depredadores y nocivos para la paz y el buen gobierno".⁹³

El análisis del documento mencionado muestra el desarrollo de una actitud hostil entre los pobladores, pero también nos muestra una sociedad que cree en el poder de la brujería. Esta situación pudo generarse por la lucha de poder sobre la tierra, el trabajo y la competencia entre curanderos. Por su parte, no sólo los inquisidores temían la unión entre mulatos e indios, sobre todo en actividades de hechicería; en general, los españoles temían cualquier tipo de contacto entre éstos, ya fuera en colaboración dentro de una revuelta o en cohabitación. Por su parte, a los inquisidores, cuando realizaban un proceso, lo que les interesaba era asegurarse de que el acusado había hecho un pacto implícito o explícito con el diablo, delito por el cual eran condenados.

Si consideramos que las relaciones mulatos-indios eran tensas debido a la desconfianza y prejuicios mutuos, los casos de acusaciones por brujería tuvieron un buen contexto en donde desarrollarse. Finalmente, para el siglo XVIII la población de origen africano se integró a la vida tanto de los indios como de los españoles, para los siguientes siglos los negros y mulatos desaparecieron como etnia y se integraron a los pueblos de mestizos e indígenas de la Huasteca.⁹⁴

⁹³ Felipe Castro Gutiérrez, "Indeseables e indispensables...", en *op. cit.*, p. 61.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 62. Los estudios que en mayor medida se han dedicado al análisis del contacto entre diferentes culturas han sido realizados por antropólogos y han tenido la finalidad de analizar el impacto que la cultura occidental había producido en el mundo indígena. Estas investigaciones condujeron a los antropólogos a plantearse problemas que emanaban de la convivencia en un mismo espacio de grupos e individuos que hacían uso de sistemas culturales distintos para lograr su ajuste al medio físico y social. A la par, esos investigadores formularon algunos términos que explicaran esta convivencia; entre los conceptos más importantes elaborados en tales estudios se encuentra el de aculturación, que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos con culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, lo que ocasiona cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos. Véase Edward H. Spicer, "Aculturación", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 1974, vol. 1, pp. 33-34; Melville Herskovits, "El enfoque anhistórico en los estudios afroamericanos", en *Crítica. La Palabra y el Hombre*, 1960, vol. XIV, pp. 5-17; George Foster, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, 1960, pp. 27-28; Nathan Wachtel, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coords.), *Hacer la historia*, 1985, vol. I, p. 136; Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, 1984, pp. 18-19.

Bibliografía

- Aguilar Robledo, Miguel, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS / CIHSLP / CEMCA / IPN / UACH / INI, 1998, pp. 123-152.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI / SEP, 1980.
- _____, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, UV / INI / CIESAS / FCE / Gobierno del Estado de Veracruz, 1981.
- _____, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo en la Nueva España. La formación cultural, la medicina popular y otros ensayos*, México, UV / INI / CIESAS / FCE / Gobierno del Estado de Veracruz, 1994.
- Alberro, Solange, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (comp.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, Colmex, 1987.
- _____, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1993.
- Archivo General de la Nación (AGN), Provincias Internas, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410, "Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles".
- _____, Inquisición, vol. 303, exp. 39, fs. 255v-256 (1629 o 1624). "Descripción de los bailes de los indios huastecos".
- _____, Inquisición, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".
- _____, Indiferente, 108, tomo 10, fs. 109-120, "Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles".
- _____, Inquisición, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), "Santiago de los Valles. El señor inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero".
- _____, Inquisición, vol. 1241, exp. 1, fs. 1-51 (1786), "El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio, contra Juana Gertrudis y Juana Gertrudis González, que huyó. Por maléficas. Villa de los Valles".
- _____, Inquisición, vol. 1240, exp. 11, fs. 331-334 (1789), "El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio. Contra María de la Encarnación, residente en Alaquines. Por maléfica".
- _____, Tierras, vol. 1325, fs. 5-6. "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras men-

- cionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe Barragán (1837)".
- Bastide, Roger, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza, 1969.
- Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato de sus prelados superiores hicieron los misioneros de la custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos", 43/987.1, fs. 1-28v.
- Boliva Arórtégui, Natalia, *Los orishas en Cuba*, La Habana, Fundación Pablo Milanés, 1994.
- Casas, Gonzalo de las, "Depredaciones de los indios de zacatecas, guachichiles y guamares, 1550", en María Teresa Huerta y Patricia Palacios (recops.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, INAH / SEP, 1976, pp. 243-238.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, México, UNAM-IIIH, julio-diciembre de 2001, pp. 59-80.
- Chávez Gómez, José Manuel A., *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, Conaculta (Regiones), 2001.
- Chemin, Dominique, "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", en Cuadrante, nueva época, Revista cuatrimestral de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, núms. 11-12, enero-agosto de 1993, pp. 94-115.
- , "Los pames y la Guerra chichimeca", en *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo, 1991*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes / Secretaría de Educación-Gobierno del Estado de Querétaro, 1994, pp. 57-70.
- Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984.
- Deeds, Susan M., "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, núm. 10, otoño-invierno de 2002, pp. 30-47.
- Fagoaga Hernández, Ricardo, "Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812", México, tesis de maestría, Colsan, 2004.
- Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, México, Alianza, 1992.
- Foster, George, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Xalapa, UV, 1960.
- Gallardo Arias, Patricia, "La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, UNAM-IIIH, enero-junio de 2011, pp. 77-111.

- _____, *Los pames coloniales: un grupo de fronteras*, México, CIESAS / Colsan / UASLP / SCESLP, 2011.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, IIH-UNAM / IG-UNAM, 1986.
- Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas (Ortega Falkowska, 2), 1976.
- González Obregón, Luis, "Guerra de los chichimecas, por Gil González D'Avila", *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, 1904, vol. I, pp. 160-171.
- González Salas, Carlos, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano (1530-1831)*, México, IIH-UAT, 1998.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- Güemes Pacheco y Padilla, Juan Vicente de (conde de Revillagigedo), *Informe sobre las misiones 1793 e instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794*, José Bravo Ugarte (introd. y n.), México, JUS, 1966.
- Herrera Casasús, María Luisa, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, IIH-UAT, 1989.
- _____, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto de Cultura de San Luis Potosí / Conaculta, 1999.
- Herskovits, Melville, "El enfoque anhistórico en los estudios afroamericanos", en *Crítica. La Palabra y el Hombre*, México, 1960, vol. XIV, pp. 5-17.
- Lara Cisneros, Gerardo, "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Noemí Quezada, Martha Rodríguez y Marcela Suárez (coords.), *Inquisición novohispana*, 2 vols., México, IIA-UNAM / UAM, 2000, vol. I, pp. 337-347.
- _____, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, AGN / INAH, 2002.
- Mair, Lucy, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Mandeville, Peter, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, México, Biblioteca de Historia Potosina (serie Documentos, 3), 1976.
- Manrique Castañeda, Leonardo, "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en Margarita Velasco Mireles (comp.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, 2 vols., México, INAH, 1996, vol. I, pp. 109-114.
- _____, "Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)", Margarita Velasco Mireles (comp.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, 2 vols., México, INAH, 1996, vol. I, pp. 115-146.
- Márquez, Enrique (comp.), *San Luis Potosí*, México, Instituto Mora, 1986.

- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, IIH-UNAM (serie Antropológica 19), 2011.
- Meade, Joaquín, *La Huasteca. Época antigua*, México, Editorial Cossío (Publicaciones históricas), 1942.
- Medina, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta / FCE, 2001, pp. 67-158.
- Mirafuentes Galván, José Luis, "Los maleficios de don Marcos Humita. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 25, México, UNAM-IIH, 2001, pp. 117-154.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael, *El Valle del Maíz*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989.
- Mórner, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.
- Nieto Ramírez, Jaime, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, CEA-UAQ (Temas de Investigación), 1988.
- Ordóñez Cabezas, Giomar, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI / PNUD, 2004.
- Powell, Philip Wayne, *La Guerra chichimeca (1550-1600)*, México, SEP / FCE (Lecturas Mexicanas, 52), 1984.
- Qualife, G. R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, UNAM (Serie Historia Novohispana, 32), 1984.
- Ríos, Francisco Emilio de los, *Nahuatlismos en el habla de la Laguna*, México, Programa Cultural Enlace Lagunero (Tierra que fue mar), 1999.
- Rodríguez Barragán, Nereo, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos / Editorial Universitaria Potosina, 1976.
- Santa María, Guillermo de, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, Alberto Carrillo Cázares (ed. crítica, est. introd., paleo. y n.), México, Colmich / Universidad de Guanajuato, 1999.
- Samperio Gutiérrez, Héctor, "Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770", en Alejandro Álvarez Obregón (coord.), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, México, Fondo Editorial de Querétaro, 1991, pp. 83-109.
- Soriano, Juan Guadalupe, *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee, cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, Austin, Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin [s. a.].

- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, CEMCA / FCE, 1993.
- Spicer, Edward H., "Aculturación", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vols., Vicente Cervera Tomás (dir. de la ed. esp.), Madrid, Aguilar, 1974, vol. 1, pp. 33-38.
- Stern, Alan Peter, "Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain", tesis doctoral, Berkeley, University of California, 1984.
- Tutino, John, "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas; sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Miño Grijalva (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, Conaculta, 1991, pp. 160-185.
- Valle, fray Francisco, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame (1731-1767)*, Alfonso Martínez Rosales (pres. y transcrip.), México, Colmex / Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí / Casa de la Cultura de San Luis Potosí (Centro de Estudios Históricos-Cuadernos de trabajo), 1989.
- Velázquez, Primo Feliciano, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, IV tt., San Luis Potosí, Imprenta del Editor, 1898-1946.
- Viramontes Anzures, Carlos, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, INAH (Científica, 416), 2000.
- Wachtel, Nathan, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coords.), *Hacer la historia*, Jem Cabanes (vers. cast.), 3 vols., Barcelona, Laia, 1985, vol. I, pp. 131-156.
- Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP / UNAM, 1988.
- Wright, David, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, UVM / FCE, 1998.