

El tumulto de 1784 en Guayacocotla.
Cambios y definiciones en la geografía política
de una comunidad indígena en la Nueva España



The 1784 tumult in Guayacocotla.
Changes and definitions in the political geography
of an indigenous community in the New Spain

B R E C H A S

El presente artículo intenta analizar, a través del caso de Guayacocotla, las relaciones y los conflictos que solían suscitarse en las comunidades indígenas en la Nueva España cuando los curas párrocos incrementaban su control sobre el orden interno de las comunidades y acentuaban su esfera de influencia. De la misma forma, mediante el estudio del tumulto de 1784 en Guayacocotla es posible apreciar la inusual actividad que podían desplegar los inconformes ante esta presión y, a pesar de los límites que les imponía el sistema colonial en su conjunto, agudizar su capacidad de interpelar a sus autoridades inmediatas mediante diversas instancias legales.

En el caso específico de Guayacocotla hemos advertido que el estudio de dichas pugnas constituye un canal privilegiado para adentrarse en los procesos políticos del gobierno indígena en su trato cotidiano con sus autoridades; esta perspectiva, en último lugar, permite analizar de forma concreta las líneas de tensión que recorrían las estructuras comunitarias y el paulatino apuntalamiento de diversas redes sociales de disidencia entre los indígenas.

This article tries to analyze, through the case study of Guayacocotla, Mexico, the relationships and conflicts in indigenous communities in the New Spain. The study focuses its attention in power conflicts provoked by priests that tried to increase their control and influence sphere over the internal order of indigenous communities. Using the study of 1784's tumult in Guayacocotla, it is possible to appreciate the legal instances used by disagreeing indigenous to confront this kind of external pressure to their communities, in spite of the limits imposed by legal colonial system.

Specifically, in the case of Guayacocotla, we have noticed that the study of these struggles constitutes a privileged channel to understand the political processes of the indigenous government in its daily deal with its colonial authorities. Also, this perspective allows us to analyze the way that dissidence networks raised as a consequence of this kind of conflicts.

El tumulto de 1784 en Guayacocotla. Cambios y definiciones en la geografía política de una comunidad indígena en la Nueva España

En 1731, los indígenas de Guayacocotla, jurisdicción novohispana del mismo nombre, encabezados por el gobernador de su república, externaron en los más duros términos la constante coacción a que se encontraban sujetos por parte de su cura interino, Pedro de Lugo, en una carta dirigida a la Audiencia de México:

Don Agustín de Mérida, gobernador actual del pueblo de San Pedro Guayacocotla (y) don Tomás de Mérida, gobernador que ha sido [...] decimos: que habiendo fallecido nuestro cura propietario, don Pablo López de San Antonio, se nombró por interino al Bachiller don Pedro de Lugo, quien con su vigorosa condición y notoria crueldad ha oprimido y horrorizado de tal modo a los naturales de la jurisdicción que les ha precisado a huirse, dejando desiertos los pueblos.¹

Tan vehemente y enérgico testimonio constituye un extracto significativo de la denuncia elevada a las autoridades por parte de los indígenas de Guayacocotla en contra de su cura interino. Es cierto que en ella se observan las consabidas expresiones y acusaciones en contra de funcionarios españoles —abandono de los pueblos,

* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: cruiz@colsan.edu.mx

¹ Archivo General de la Nación, México (A.G.N.), Bienes Nacionales, vol. 210, exp. 1, “El común y naturales del pueblo de Guayacocotla contra el Br. Don Pedro de Lugo, cura interino de dicho pueblo. Sobre el capítulo de la acusación”, México, 1731, Carta de Agustín de Mérida a la Audiencia de México, San Pedro Guayacocotla, 21 de abril de 1731, fol. 1, frente.

crueledad inédita en contra de la comunidad—, que buscaban atemperar e inclinar a las altas instancias españolas a favor de los indígenas, pero no es menos cierto que esta denuncia, por sí misma, expresa bastante bien una capacidad política y legal con la cual los indígenas buscaron un contrapeso en su pugna con Pedro de Lugo. Este tipo de denuncias son un buen indicativo para ponderar los sentimientos de las comunidades indias ante la intromisión de los curas y autoridades en general en su orden interno y sus costumbres.

William Taylor refiere que estas demandas constituyeron uno de los aspectos más significativos de la participación indígena en la vida política en el periodo colonial.² Por medio de un discurso adaptado a la casuística legislación colonial española los indios dejaron vehementes testimonios de la inconformidad que solía provocar el accionar de las autoridades, y a través ellos participaron activamente en la construcción de sus propios espacios políticos de negociación con las más altas instancia del gobierno colonial.

Por norma, como se puede apreciar, la mayoría de estas iniciativas legales descansaban en el cabildo indígena. Este nicho institucional que poseían los pueblos indios constituyó un elemento fundamental en la estructura social comunitaria, ya que garantizaba a los indígenas un lugar dentro del sistema corporativo novohispano. A partir de este núcleo articulador de la vida política era más factible para los indígenas defender con mayor solidez sus intereses.³ El gobernador, cabeza visible de la república, con independencia de cuán impopular llegara a ser para los indígenas, constituía un cargo de gran influencia por el que pugnaban activamente los caciques más influyentes. De hecho, su potestad para cobrar tributos, administrar los bienes comunales y dirimir conflictos locales le permitía aglutinar diversas redes clientelares dentro de la comunidad que solían otorgarle cierto grado de prestigio.⁴

² Véase William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México/ Secretaría de Gobernación, 1999 (2 vols.), vol. 2, p. 532.

³ Es necesario enfatizar que el cabildo indio, más que una suerte de administración autónoma del sistema colonial, constituía un eje primordial para incorporar a las formas de autogobierno dentro de patrones paralelos y subordinados a la administración colonial.

⁴ Como señala Arij Oweneel, los pueblos “are not to be seen as corporation of social equal peasants, but as *cientelas* of caciques; the pueblos must therefore not be analyzed in terms of the theories of corporations, not even in terms of municipalities, perhaps, but in terms of manorial traditions” (Arij Oweneel, *Shadows over Anahuac*, Albuquerque, University of New México, 1996, p. 251).

Es cierto que los puestos de oficiales de república se encontraban, la mayoría de las veces, sujetos a la aprobación de los alcaldes mayores y de los curas párrocos, quienes podían removerlos a voluntad; sin embargo, la propia institucionalidad del cabildo indígena sobrepasaba a las personas específicas, lo que permitía a las comunidades una capacidad de maniobra legal en momentos conflictivos y cierto grado de gestión política y económica. En el caso que aquí se analiza, los pleitos ventilados en los tribunales que se sucedieron en el siglo XVIII en la comunidad de Guayacocotla son una prueba fehaciente de esta capacidad política y complejo conocimiento de las instancias legales mediante las cuales los indígenas podían revertir situaciones de conflicto y de turbulencia social. Sin embargo, como se verá más adelante, a medida que transcurría la centuria, estas formas de autogobierno fueron cada vez más constreñidas y limitadas en sus facultades. Hacía finales del siglo XVIII —por lo menos en el caso de Guayacocotla— esta tendencia se hizo más clara, cuando el cabildo indio actuó de manera paralela a los intereses españoles en la región.⁵

El presente testimonio también sirve para identificar con claridad a otros personajes clave en la vida social de las comunidades: los curas párrocos. A pesar de las fricciones con sus representantes religiosos y animadversión que los indios podían sentir hacia ellos, como la expresada en 1731, el cura párroco era una figura importante en los pueblos; su potestad de colectar las obvenciones religiosas, organizar las festividades y administrar los fondos de las cofradías le permitía situarse en “intersecciones estratégicas entre los súbditos indios y las autoridades superiores”.⁶

Este papel rector de la vida pública en las comunidades que desempeñaban los curas párrocos era consustancial a su actividad pastoral y, en parte, estaba sustentado en nociones legales, contrapuestas y contradictorias respecto a la naturaleza de los indios. La legislación novohispana, los corpus y manuales de doctrina normalmente hacían énfasis en la “miserable” condición de los indios, su ignorancia y “rusticidad”; su deriva y orfandad, que los hacía proclives al exceso y amoral conducta, sólo podía

⁵ No es causal, en este sentido, que los indios de Guayacocotla se sublevaran en 1784, cuando el gobernador no impugnó con la debida energía una sentencia en contra de los naturales que los obligaba a ceder unas tierras al conde de Regla. Testimonio certero de la declinación del cabildo (véase A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Guayacocotla, 1784).

⁶ William Taylor, *Mimistros de lo sagrado*, op. cit., vol. 1. p. 28.

ser sujeta mediante una rigurosa vigilancia.⁷ Este aspecto, por sí mismo, brindaba a los curas un papel político preeminente en los pueblos indios. Pero el carácter contradictorio de los indígenas también hizo florecer una dualidad, ya advertida por Taylor, que influyó en el aumento de la presión social sobre diversas comunidades y en la justificación de ésta: el carácter “malicioso”, “ladino” de los indios, “proclives para todo lo malo”.⁸ De hecho, el cura Lugo, en su respuesta a la carta de los indígenas de Guayacocotla, pretendió desligarse de las acusaciones, haciendo mudar sus intenciones a una “maliciosa” maniobra para deponerlo.⁹ El hecho de que una expresión tan ambigua y poco sustentada sirviera para defensa del cura sólo nos hace pensar lo extendida que se encontraba esta idea en el común de los funcionarios coloniales.

Los curas, entonces, tomando como base estas nociones generales y legales que les otorgaban las leyes y concilios, se desempeñaban como verdaderos jueces y actores sociales de primer orden, capaces de intervenir en innumerables aspectos cotidianos de la vida de sus feligreses. A la larga, tales prerrogativas y la paulatina disminución de la influencia del cabildo indígena tuvieron como consecuencia una serie de problemas en las comunidades y una mayor asimetría en las relaciones de poder entre la representación institucional de los indígenas y los curas, en especial durante el siglo XVIII.¹⁰

Como afirma William Taylor, durante este periodo, las facultades y prerrogativas de que gozaban los curas fueron un instrumento eficaz para acentuar su intervención en los asuntos indígenas e incrementar su influencia en los propios órganos de gobierno comunitarios.¹¹ De hecho, tan aguda presión social no era nueva; desde el siglo XVI muchas comunidades acudieron a las instancias legales a fin de paliar la

⁷ Cayetano Castro, comisario del Santo Oficio, refiriéndose a los indígenas de Guayacocotla, señaló que era necesario “remediar (las) necesidades de [...] aquellos pobres, infelices e ignorantes indios que están casi olvidados de todo socorro” (A.G.N., Bienes Nacionales, volumen 345, exp. 8, “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Carta de Cayetano de Castro, comisario del Santo Oficio, al arzobispo de México, México, julio 23 de 1784, fol. 32, frente).

⁸ Pedro de Lugo, por ejemplo, describió a los indígenas de su jurisdicción como “maliciosos” y de “poca razón” (A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 210, exp. 1, “El común y naturales del pueblo de Guayacocotla contra el Br. Don Pedro de Lugo, cura interino de dicho pueblo. Sobre el capítulo de la acusación”, México, 1731, Carta de Agustín López del Castillo en nombre de Pedro de Lugo a la Audiencia de México, México, julio 7 de 1731, fol. 16, frente).

⁹ *Ibidem*, fol. 16, frente.

¹⁰ Véase William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, *op. cit.*, vol. 2, p. 521.

¹¹ William Taylor señala que antes de 1780 los “sacerdotes ejercieron considerable influencia en la política local” (*ibidem*, p. 522).

voraz actitud de sus curas, pero en este periodo tuvo un repunte significativo, cuando éstos comenzaron a traspasar con mayor vehemencia límites y funciones que antaño controlaba el cabildo indígena y los gobernadores.¹²

Un aspecto clave de esta preeminencia y los conflictos subsecuentes estriba en que los curas solían intervenir de un modo directo en la elección del cabildo indio. Al encontrarse íntimamente involucrado en los asuntos concernientes a la comunidad sujeta a su jurisdicción eclesiástica, esta intervención —contraria a las Leyes de Indias— tendía a generar fracturas dentro de los pueblos y a mermar la capacidad de negociación política de los grupos indígenas. A larga, esta modificación tangencial del cabildo permitió que el control social de los indios fuese ejercido por medio del propio cabildo y a instancias de los curas y de las autoridades españolas.¹³

A esto debemos sumar que los curas no eran parcos en convertir a sus feligreses en eficaces proveedores. Este aspecto no fue de menor magnitud. En diversos momentos y modalidades, la resistencia indígena fue activada por la ambición de muchos curas que los llevaba a exigir cantidades arbitrarias a la feligresía.¹⁴ La necesidad de los curas de extraer recursos económicos de los feligreses de sus jurisdicciones se debía, en gran medida, a que muchos de ellos carecían de un ingreso mostrenco y dependían de los obispos y cabildos catedrales para su manutención.¹⁵ Esta situación estimuló una gran variedad de prácticas extralegales que paliaban los magros recursos provenientes de los obispados. Fue por demás natural que los curas acudieran

¹² Serge Gruzinski ha dicho que los indígenas tendían a presionar legalmente para expulsar a sus párrocos cuando sentían que el accionar de éstos sobrepasaba los derechos sancionados por la costumbre o cuando intervenían demasiado en “aquello que los indios consideraban cosa suya” (Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 100).

¹³ Véase Margarita Menegus, “Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, México, Instituto Mora/ El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México/ Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1998, pp. 110-130.

¹⁴ Este es fue un aspecto recurrente en diversos tumultos sucedidos en el siglo XVIII en la sierra de Tututepeque, jurisdicción de Tulancingo (véase Carlos Rubén Ruíz Medrano, “Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769”, *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 11, número 3, verano 2002, pp. 338 y ss.).

¹⁵ Si bien esto no era la norma, algunos curas de Guayacocotla tuvieron propiedades importantes. Por ejemplo, Pablo López de San Antonio, cura de Guayacocotla en 1717, era dueño de “dos sitios de ganado menor, dos caballerías de tierra y otras tres suertes que posee en la provincia de Jilotepec” (A.G.N., Capellanías, vol. 100, exp. 1145, “Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías: escritura de reconocimiento e imposición. Imposición de Pablo López de San Antonio, cura de Guayacocotla”, México, 1717, fol. 2, frente y reverso).

a sus feligreses a fin de garantizar mayores utilidades utilizando su posición. Estos ingresos misceláneos variaron de forma sensible de lugar en lugar y de acuerdo con las costumbres locales. Junto con el pago por servicios religiosos de cualquier índole (bendición de imágenes religiosas, pagos por bodas, etcétera) los curas también solían realizar colectas directas entre la feligresía. En el caso presente, los pagos por enterramientos, contrarios a la costumbre, fueron una parte sensible del memorial enviado por los indígenas de Guayacocotla a las autoridades en 1731.¹⁶

Es notorio que los mayores ingresos que podían reunir los curas estuvieron relacionados de un modo directo con su papel de juez eclesiástico de la jurisdicción. Dado que el cura párroco también estaba facultado por las leyes para intervenir y castigar delitos o prácticas contrarias a la moral pública (adulterios, embriaguez, amancebamientos e idolatrías), y que directamente atañían su jurisdicción eclesiástica, las penas corporales y los cobros y multas arbitrarias eran la norma.¹⁷ El ambiguo margen legal en que se realizaban estas prácticas dio como consecuencia un mayor poder discrecional de los sacerdotes sobre los indígenas y mayor tensión en las comunidades.¹⁸ En muchos casos eran frecuentes los abusos, o que las comunidades repudiaran a un párroco en particular enérgico, no sólo por los cobros que realizaba y los castigos que imponía, sino asimismo por atentar contra arraigadas costumbres, como la embriaguez ritual y la poligamia.¹⁹

¹⁶ Los indios de Guayacocotla señalaron que, “siendo costumbre que no paguen entierros los indios que pagan obven- ciones, habiendo muerto una criatura menor de seis meses, hijas de un indio principal que paga obven- ciones [...] pidió [el cura] 12 reales por el entierro, y no pudiendo pagarlo, lo puso preso hasta que dio fiador para salir de la prisión” (A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 210, exp. 1. “El común y naturales del pueblo de Guayacocotla contra el Br. Don Pedro de Lugo, cura interino de dicho pueblo. Sobre el capítulo de la acusación”, México, 1731, Carta de Agustín de Mérida a la Audiencia de México, San Pedro Guayacocotla, 21 de abril de 1731, fol. 2, frente y reverso).

¹⁷ Los indígenas de Guayacocotla no dudaron en acusar al cura Lugo de crueldad extremada, ya que hacía azotar a todos los feligreses por las más mínimas faltas, sin distinción de “mujeres casadas, hombre noble o plebeyo” (*ibidem*, fol. 1, reverso).

¹⁸ En Tututepeque, región montañosa al nororiente del actual estado de Hidalgo (México), los indígenas se sublevaron de forma insistente en contra de los curas por la vigilancia y castigos masivos que realizaron a fin de desterrar la idolatría en esta región apartada y remota (véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, México, El Colegio de San Luis [Cuadernos del Centro], 2004).

¹⁹ Como afirma Susan M. Deeds, estas prácticas en muchas regiones indígenas “formaban parte intrínseca de las actividades de subsistencia y de los sistemas de reciprocidad entre familiares” (Susan M. Deeds, “Las rebeliones de los tepehu- anes y tarahumaras durante durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en Ysla Campbell (coord.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992. p. 13).

El presente trabajo intenta analizar, a través del caso de Guayacocotla, este tipo de relaciones y los conflictos que se suscitaron cuando los curas incrementaron su control sobre el orden interno de las comunidades y ampliaron su esfera de influencia. De la misma forma, y a través de distintos litigios, es posible apreciar la inusual actividad que podían desplegar los inconformes ante esta presión y, a pesar de los límites que les imponía el sistema colonial en su conjunto, acrecentar su capacidad de interpelar a sus autoridades inmediatas mediante diversas instancias legales.

Asimismo, en el caso de Guayacocotla, hemos advertido que dichas pugnas son un canal privilegiado para adentrarse en los procesos políticos del gobierno indígena en su trato cotidiano con sus autoridades; esta perspectiva, en último lugar, permite analizar de forma concreta las líneas de tensión en las estructuras comunitarias y el paulatino apuntalamiento de diversas redes sociales de disidencia entre los indígenas. Una ventaja adicional —mucho más pragmática— para estudiar con estos parámetros dicha comunidad es que las propias fuentes documentales tienen una importante continuidad que permite observar de cerca las variaciones de la resistencia indígena a lo largo del siglo xviii. Este arco temporal es un soporte fundamental para calibrar la manera en que las diversas demandas enarboladas por los actores indios se fueron adaptando a un nuevo entorno de cambios acelerados como los que corresponden a la segunda mitad del siglo xviii. A través de las acciones legales y de las pugnas enconadas, los pleitos ventilados en los tribunales y llevados a cabo por la comunidad de Guayacocotla indican una arraigada cultura política²⁰ que le permitió mantener un contrapeso legal y jurídico a las ambiciones de las autoridades españolas en general. Hacia finales del siglo xviii, cuando el cabildo indio comenzó a actuar con mayor parcialidad y en contra de los intereses comunitarios, se gestó una fractura importante que estimuló a los indígenas a expresar su rechazo a los clérigos seculares, no sólo mediante diversas instancias legales, sino también mediante acciones más violentas y concretas.

²⁰ Entendemos por cultura política, como la definió Keith Michael Baker, un conjunto de prácticas con las cuales los grupos efectúan sus demandas, negocian e implementan dichos reclamos. La cultura política se refiere, entonces, al conjunto de discursos o prácticas simbólicas en que se hacen dichos reclamos. Esta definición se basa en la postura subjetiva y relativa a partir de la cual los individuos o los grupos hacen sus requerimientos a la autoridad y define la constitución de los poderes a través de los cuales se negocia. Este concepto, eminentemente operativo, tiene la ventaja de establecer que la política es siempre una actividad históricamente condicionada (véase Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays of French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 5).

■ El escenario

Guayacocotla se localiza en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, con una densa vegetación y lluvia constante; fue asimilada a la Corona española hacia 1526.²¹ Durante gran parte del periodo colonial tuvo una población en mayoría otomí y en minoría nahua. Durante el siglo xvi formó parte de la jurisdicción de Molango y Mestitlán, y a finales de ese siglo pasó al sistema de corregimiento.²² Hacia 1787 fue convertida en subdelegación dentro de la intendencia de Puebla. Esta región, a pesar de que estaba poco comunicada con la capital del virreinato, tenía una importancia estratégica, no sólo por el alto número de tributarios, sino también “por ser garganta de la Huasteca, y el lugar en donde por superior orden está mandado se haga comercio de la (¿purga?); renglón de mucha consideración en este reino y de mucha utilidad a los indios y comerciantes de ambos reinos”.²³

La población en esta zona no era escasa; en 1743 se calculó que habitaban la jurisdicción no menos de 3 558 familias.²⁴ Cabe destacar que la presencia hispana y mestiza era pequeña en comparación con el número de indígenas asentados. En 1791, alrededor de 239 españoles y 576 mestizos vivían dentro de la jurisdicción.²⁵

Un aspecto que se debe señalar es que esta jurisdicción, como otras regiones indígenas aledañas, no tuvo mayor conflicto por el uso de la tierra durante buena parte del siglo xvii, situación que cambió de manera exagerada durante inicios del siglo xviii. Una explicación plausible es el extremado descenso de la población indígena en el siglo xvii y su posterior recuperación durante inicios del siglo xviii.²⁶ Con

²¹ El alcalde mayor de Tulancingo, Joseph de Leos, señalaba que las dos provincias de Pánuco y Mestitlán fueron “reducidas” por el “esclarecido conquistador de este Nuevo Mundo, Hernando Cortés, marqués del Valle” (véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo xviii*, op. cit. p. 54).

²² Datos tomados de Peter Gerhardt, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986, p. 136.

²³ A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Carta de Cayetano de Castro, comisario del Santo Oficio, al arzobispo de México, México, julio 23 de 1784, fol. 33, reverso.

²⁴ *Ibidem*, p. 137.

²⁵ *Idem*.

²⁶ De acuerdo con Claude Morín, de 1700 a 1726 hubo un aumento de la población en el obispado de Michoacán de casi 73 por ciento, y “de golpe se perfila así con claridad el dinamismo demográfico del siglo xviii anterior a las reformas borbónicas: en 60 años casi triplicó el número efectivo de su población” (Claude Morín, *Michoacán en la Nueva España del siglo xviii. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 47-48).

la recuperación demográfica se gestaron distintos conflictos legales por el usufructo de las tierras disponibles; prueba de ello es que incluso las antes minusvaloradas tierras baldías fueron pronto objeto de varios litigios. Utilizando distintos mecanismos legales, las comunidades emprendieron enérgicas acciones a fin de obtener mayores propiedades o, por el contrario, revertir situaciones de despojo. Estas iniciativas dejan entrever un corpus de resistencia que permitió a las comunidades indias de la jurisdicción afirmar sus pretensiones legales y retener buena parte de sus tierras. Este entrenamiento legal por parte de los indígenas es interesante porque se movió en dos frentes paralelos: defensa de las tierras ante la presión de grandes haciendas —como la de San Pedro, propiedad del conde de Regla— y resistencia legal ante el acoso de los curas y autoridades de la jurisdicción en general.²⁷ De esta forma, durante buena parte del siglo XVIII, Guayacocotla realizó una serie de bien organizadas iniciativas en contra de sus representantes religiosos y de defensa legal para conservar sus tierras. Estas estrategias implicaron, entre otras cosas, colectas directas entre los miembros de la comunidad a fin de contratar abogados para justificar en los mejores términos sus reclamos. Sin embargo, a finales de la centuria, estas destrezas jurídicas y políticas se verían sometidas a mayores pruebas.

■ El inicio de los conflictos

Como hemos visto, en 1731 las cosas no se desarrollaban de acuerdo con lo esperado por el cura interino de San Pedro de Guayacocotla, Pedro de Lugo. Los indígenas estaban molestos por la ambición del párroco, que pretendía imponer mayores aranceles en sus cargas eclesiásticas. El 21 de abril de 1731, el cabildo indígena de Guayacocotla decidió pasar a la ofensiva; envió a la audiencia de México diversos capítulos contra su cura interino, el bachiller Pedro de Lugo, en que se pormenorizaban los maltratos que éstos sufrían. La petición del cabildo indígena era perentoria, y demandaba “la remoción y actual, providencia de que

²⁷ Por ejemplo, en 1752 los indios de Guayacocotla denunciaron al alcalde mayor de la jurisdicción por cobros arbitrarios y obligarlos a realizar servicios personales (véase A.G.N., Indios, vol. 56, exp. 134, “Para que el alcalde mayor de Guayacocotla a petición de los naturales, no les cobre pensiones sobre el uso de la bebida del pulque ni los obligue a servicios personales”, México, 1752, fols. 213-214, reverso y frente).

vuestra Señoría ilustrísima se sirva nombrar cura interino en el ínterin que provee propietario”.²⁸

Asesorado por un abogado y capitaneado por un enérgico gobernador, Agustín de Mérida, el cabildo planteó en su escrito una serie de acusaciones bien fundamentadas en contra del cura. Estas acusaciones estaban calculadas para mostrar el rigor del sacerdote para con la comunidad y, sobre todo, su actuación contraria a las leyes.²⁹ De esta forma los indígenas se quejaron de los repetidos abusos cometidos en su contra por Pedro de Lugo. Por ejemplo, en varias ocasiones durante la misa golpeó y echó agua helada a varios indios de Atitaque, argumentando que se trataba de delincuentes comunes.³⁰ Tan humillantes eran estos castigos públicos que, de acuerdo con los querellantes, “se hallaban determinados los indios del pueblo de Atitaque a irse con toda su gente”.³¹ Ciertamente este tipo de demandas eran comunes cuando los indígenas se volvían contra sus curas, pero reflejan que los límites de acción de éstos sobrepasaban con mucho lo que prescribía la costumbre. Esta situación fue patente en el caso de Guayacocotla. El cabildo explicaba que Pedro de Lugo no respetaba la costumbre de exentar del pago por entierro de sus deudos a los indios que pagaban de manera regular sus obvenções. De hecho, hay constancia de que el cura Lugo cobraba dos pesos por entierro, además de que solía encarcelar a quienes no tenían para pagarle.³² Otro de los capítulos interpuestos por los indígenas de Guayacocotla revela que la ambición del cura lo llevó a intentar la venta de la campana de la iglesia de San Francisco Puaytetela al pueblo de Zacualpa, sujeto a la cabecera de Guayacocotla. Por fortuna para los de Guayacocotla, los indígenas de Zacualpa, para evitar problemas y probablemente entendiendo el valor simbólico de la campana, se rehusaron a comprarla.³³ La respuesta de Lugo

²⁸ A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 210, exp. 1, “El común y naturales del pueblo de Guayacocotla contra el Br. Don Pedro de Lugo, cura interino de dicho pueblo. Sobre el capítulo de la acusación”, México, 1731, Carta de Agustín de Mérida a la Audiencia de México. San Pedro Guayacocotla, 21 de abril de 1731, fol. 1, frente y reverso.

²⁹ Los indios de Guayacocotla expresaron la negativa constante del sacerdote de confesar a los indígenas en agonía. *Verbi gratia*, “habiéndole rogado María Leonor del pueblo de Tenango que la confesase, le dijo volvería de la visita, y que a los tres días de venida murió la india sin confesión” (*ibidem*, Carta de Agustín de Mérida a la Audiencia de México. San Pedro Guayacocotla, 21 de abril de 1731, fol. 2, frente).

³⁰ *Ibidem*, fol. 1, reverso.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, fol. 2, frente y reverso.

³³ *Ibidem*, fol. 1, frente.

revela la incomprensión del alcance de la significación de los objetos rituales para los indios; éste explicó que la pretensión de venderla era meramente un intento de castigo para los de San Francisco por no pagar sus obvenciones.³⁴ En términos generales, los indígenas expresaron en diversos capítulos los maltratos cotidianos a los que Pedro de Lugo los sometía y los diversos castigos con que los humillaba durante la misa. Tal maltrato, argüían ellos, había ocasionado que varios pueblos de la jurisdicción se quedaran sin habitantes.³⁵ Argumento exagerado y de antigua tradición (los indios solían usar de manera legal este tipo de discursos, en ocasiones con sobrada razón, desde el siglo xvi), aunque en extremo efectivo, ya que se insinuaba no sólo la falta de doctrina, sino además, más grave, la pérdida de los reales tributos en detrimento de la Real Hacienda, “siguiéndose de este daño la pérdida que en lo espiritual se manifiesta y en lo temporal se reconoce por la pérdida de la Real Hacienda”.³⁶

Finalmente, los indígenas de Guayacocotla mediante su gobernador y su cabildo explicaron que la mitad del curato hablaba lengua otomí y la otra mitad hablaba mexicano, y el bachiller Lugo sólo hablaba otomí, lo que afectaba a buena parte de la comunidad: “perjudicando a los mexicanos que no tienen quien les administre y entienda”.³⁷ La respuesta de Pedro de Lugo a las acusaciones de los indígenas fue que únicamente les había solicitado que acudieran limpios a la iglesia y que todo era “una maniobra indecente y maliciosa de los indios” para retirarlo de su parroquia.³⁸ En cualquier caso, la sentencia en apariencia quedó pendiente, y no sabemos a ciencia cierta el desarrollo inmediato de los acontecimientos. Sin embargo, en el siguiente conflicto con el cura los naturales de la jurisdicción de Guayacocotla tuvieron mejor suerte.

³⁴ Como señaló el representante legal de Pedro de Lugo, Agustín López Castillo, la pretendida venta de la campana se debió a que “le debían a mi representante algunas obvenciones atrasadas y la resistencia que habían de ir a confesarse, a lo que mi representante les instaba en cumplimiento de su obligación” (*ibidem*, Carta de Agustín López del Castillo, representante del bachiller Pedro de Lugo, México, 7 de julio de 1731, fol. 16, reverso).

³⁵ *Ibidem*, Carta de Agustín de Mérida a la Audiencia de México, San Pedro Guayacocotla, 21 de abril de 1731, fol. 2, frente, fol. 1, frente y reverso.

³⁶ *Ibidem*, Carta de Agustín de Mérida a la Audiencia de México, San Pedro Guayacocotla, 21 de abril de 1731, fol. 2, frente, fol. 1, frente.

³⁷ *Ibidem*, fol. 2, reverso.

³⁸ *Ibidem*, Carta de Agustín López del Castillo, representante del bachiller Pedro de Lugo, México, 7 de julio de 1731, fol. 16, frente.

Hacia 1749, una parte de la población de Guayacocotla fue congregada por orden virreinal en un poblado. Debido al patrón de asentamientos dispersos y a que familias enteras vivían desperdigadas por inaccesibles barrancas, las autoridades consideraron que sería la mejor forma de controlar los padrones tributarios.³⁹ De lo que hemos podido observar en el expediente, en esta maniobra de traslado de la población se encontraba íntimamente asociado el cura de Guayacocotla.⁴⁰ Esto es plausible, pues uno de los argumentos esgrimidos por la Corona para reubicar de manera compulsiva a diversos poblados durante este periodo era justamente la necesidad de adoctrinar a los naturales y evitar su dispersión.⁴¹ Sin embargo, en este caso, los indígenas se rehusaron con firmeza a salir de sus hogares y procuraron impedir una medida que consideraban arbitraria y que dinamizaba las tendencias centrífugas de la población. Encabezadas por el gobernador Simón Sánchez, del barrio de San Miguel, cabecera de Tlachichilco, sujeto a la jurisdicción de Guayacocotla, varias de las comunidades afectadas por los intentos de reubicación, entre ellas Tlachichilco y Chicontepec, se movilizaron con presteza para volver a sus anteriores asentamientos. La primera medida que tomaron en tan apremiantes circunstancias fue traer un abogado de la ciudad de México, Juan Joseph de Varga, para que elaborara una demanda eficaz en contra de la medida de reubicación.⁴² Es significativo que los inconformes azuzaran al abogado recién traído en contra del cura de Guayacocotla, Tadeo de Acosta, a quien acusaron de permitir el traslado de las barrancas, sitio donde por costumbre habían residido. El cura, a su vez, señaló que el gobernador de Tlachichilco había mandado llamar al abogado de la ciudad de México a su república, donde fue recibido con grandes honores; incluso le levantaron un arco de bienvenida, como se solía hacer a figu-

³⁹ A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 1072, exp. 40, "Diligencias ejecutadas por don Manuel de Cabrera Cansino, teniente general de esta jurisdicción de Guayacocotla y Chicontepec sobre lo que asimismo se expresa, contra don Juan Vázquez por excesos", Guayacocotla, 1749, fol. 6, frente.

⁴⁰ De hecho, el gobernador de Tlachichilco advirtió la íntima relación entre el cura y los intentos de congregación compulsivos. A su juicio, era indispensable "quitar al cura y con ello se irían a vivir los hijos a sus barrancas o donde quisiesen" (*ibidem*, fol. 6, frente).

⁴¹ El propio cura de Guayacocotla, Tadeo Acosta, señaló que "tenía despacho del excelentísimo señor virrey, don Juan Francisco de Güemes y Horcasitas para que se restituyeran a esta reducción [los indios] y viviesen como cristianos" (*ibidem*, fol 3, frente; fol. 2, reverso).

⁴² De acuerdo con Francisco Javier, indio principal de la comunidad, los indígenas les señalaron "que había de venir de México su abogado a quitar al cura" (*ibidem*, fol. 5, frente).

ras importantes.⁴³ El abogado, por su parte, explicó a la numerosa concurrencia de indígenas que él “personalmente” les ayudaría a remover al cura y hacer las diligencias correspondientes para que volvieran a sus barrancas. De hecho, al día siguiente de su llegada a la comunidad, el litigante habló con el cura y en nombre de sus clientes le explicó que llevaba consigo el mandato del virrey de que dejara su curato. El indignado cura solicitó ver el documento, cosa que no permitió el diligente abogado de la parte indígena.⁴⁴

Durante varios días la comunidad mantuvo atemorizado al cura, quien solicitó información a la ciudad de México sobre su presunta salida del curato.⁴⁵ En dicha misiva, el cura explicaba que no sólo los indígenas habían reunido dinero suficiente para contratar un avezado abogado y trasladarlo a Guayacocotla, sino que éste lo vigilaba disfrazado en su propia iglesia: “Fue a mi misa dicho abogado vestido de color, y acabada la misa pasó el declarante a visitarlo a la casa del gobernador, en la que platicaron sobre distintas cosas, el día lunes también oyó misa en la misma forma”.⁴⁶ Al parecer, la amenaza del abogado y la actitud hostil de los naturales tuvieron éxito, y al poco tiempo el cura abandonó la población.⁴⁷

En este caso, resulta interesante observar cómo los indígenas maniobrando hábilmente lograron expulsar al sacerdote del lugar y a través de su abogado evitaron un conflicto directo con el cura. Mediante diversas argucias, en las cuales se vieron envueltos el abogado de los indígenas y el cura párroco, los indígenas recurrieron a una orden ficticia para retirarlo del curato. Esta maniobra de engaño realizada por el abogado a instancias de sus clientes pretendía desestimar cualquier medida del cura en contra de los naturales. Asimismo resulta significativo que los indígenas de

⁴³ De hecho, el cura observó que el abogado fue recibido con muestras de alegría multitudinaria: “para cuya entrada pusieron varios arcos y salieron a recibirlo con flores como asimismo las indias y todo el pueblo” (*ibidem*, fol. 2, reverso).

⁴⁴ De acuerdo con Tadeo Acosta, el abogado traído por los indígenas “pasó el martes dicho abogado a casa del declarante [el cura] en donde recelando siempre de que éste enseñara el papel [de su remoción], porque se lo escondía siempre [...] a lo que dijo el declarante se lo enseñase porque lo quería ver, y dicho abogado le respondió que no podía porque había punto secreto, a lo que le replicó el declarante pidiéndole solo le mostrase la dicha firma, porque quería saber quién mandaba a quién, cómo y porqué, lo que no quiso jamás dicho abogado hacer” (*ibidem*, fol. 3, frente y reverso).

⁴⁵ *Ibidem*, fol. 4, reverso.

⁴⁶ *Ibidem*, fol. 3, frente.

⁴⁷ A pesar de que el abogado Juan Joseph Vargas fue cesado en su comisión y detenido por orden del teniente general de Tlachichilco y a instancias del cura, éste decidió dejar la cabecera, probablemente harto de la tenaz resistencia de los indígenas (*ibidem*, fol. 144, reverso).

Guayacocotla recibieran a su letrado con grandes honores y lo alojaran en casa del gobernador. De hecho, estos honores extraordinarios por norma estaban reservados como actos de bienvenida a los obispos. Lo que se puede interpretar de este testimonio es que fue una manera de equiparar y legitimar la llegada de refuerzos legales pagados por la comunidad frente a sus autoridades, en especial al cura. A pesar de que el sacerdote señalaba que el abogado de los indígenas manipulaba a sus representantes a fin de extraer diversas cantidades de dinero, la lectura del testimonio permite inferir que, más bien, los indígenas lograron maniobrar a través de éste para conseguir su reubicación y expulsar al cura, lo que sucedió en 1753.

Durante algunos años no encontramos ningún testimonio ni registro de pleitos en la comunidad de Guayacocotla. Sin embargo, en 1784 un nuevo conflicto de mucho mayor alcance demostró hasta qué punto los sacerdotes de la jurisdicción eran piezas clave en el control político y económico de las comunidades.

■ Los tumultos de 1784 en Guayacocotla

Hacia 1784 los indígenas de Guayacocotla llevaban a cabo por las vías legales un litigio por tierras ubicadas en los límites de la comunidad contra la Hacienda de San Pedro, propiedad del poderoso conde de Regla. En esta ocasión, de un modo sospechoso, el gobernador indígena electo de Guayacocotla, Antonio de Mérida, no participó de manera alguna en el conflicto. Por lo que hemos observado, en su elección desempeñó un papel relevante el cura del lugar. En 1783, durante las elecciones de gobernador, resultó electo otro candidato mucho menos parcial y más enérgico: Miguel de Mérida. Sin embargo, el cura del lugar, Joseph María Ortiz, impugnó con resolución el resultado y favoreció la elección de Antonio de Mérida.⁴⁸ La imposición de un indígena en extremo parcial al cura tuvo efectos inmediatos en la comunidad. Inmersa en un acuciante conflicto por mantener bajo su control las tierras en litigio, la llegada de un gobernador tibio y parcial resultaba una desventaja

⁴⁸ De acuerdo con el alcalde mayor de Guayacocotla, Francisco Joseph Urrutia, Miguel de Mérida fue “electo gobernador por la república y común de este pueblo contra lo que el cura propio de aquí certificó a pedimento de la república” (A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8. “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Declaración de Francisco Joseph de Urrutia, San Pedro Guayacocotla, 19 de junio 1784, fol. 22, frente).

evidente en momentos críticos para los indígenas de Guayacocotla. En este caso, la intervención del cura en las elecciones también tenía un trasfondo turbio y amañado. Como reconoció el mismo Joseph María Ortiz, éste tenía fuertes vínculos amistosos con el rival de los indígenas, el conde de Regla.⁴⁹

La situación no hubiera generado mayores consecuencias. Desde el siglo XVI las elecciones de los cabildos indígenas eran intervenidas por los funcionarios españoles y los curas, práctica que, si bien era ilegal, permitía colocar a indígenas mucho más parciales para con los españoles en comunidades particularmente conflictivas. Sin embargo, para los indios de Guayacocotla, el hecho de que el cura interviniera en la elección y colocara a un tibio y parcial gobernador cuando se estaba desarrollando un importante litigio de tierras con el conde de Regla dislocaba la capacidad de defensa legal de la comunidad y disminuía su margen de maniobra política. En especial si esa intervención del cura en los asuntos internos del pueblo ponía en entredicho su conflicto legal. Esto era factible porque Ortiz y el gobernador impuesto, Antonio de Mérida, estaban a favor del conde de Regla.⁵⁰

El derrotado Miguel de Mérida, originario de Guayacocotla, había residido desde 1777 en casa del bachiller Miguel Ruiz de Molina, vicario de la parroquia de Santa Cruz de México. Años antes, Molina había sido cura de Guayacocotla, y hablaba con fluidez el otomí. Parece que profesaba especial afecto a Miguel de Mérida, ya que cuando fue impugnado en la elección de gobernador, envió una carta particularmente favorable explicando que Miguel era un hombre de bien, y que ello le constaba porque había vivido con anterioridad seis años en su casa. Al contrario, el cura Joseph María Ortiz opinaba que Miguel de Mérida era un criminal que había huido del pueblo hacia la ciudad de México en busca de refugio en la casa del vicario y antiguo cura de Guayacocotla, Ruiz de Molina.⁵¹

A pesar de que en estos momentos se estaba gestando un conflicto de mayor envergadura, Ortiz solicitó, en mayo de 1784, un permiso al arzobispo de México,

⁴⁹ De hecho, cuando fue expulsado de la comunidad, tanto el sacerdote como el alcalde mayor se refugiaron en la hacienda de San Pedro la Baqueira, propiedad del conde de Regla (*ibidem*, fol. 30, frente).

⁵⁰ *Ibidem*, fol. 4, reverso. Asimismo, un testigo señaló que los indígenas acusaban al cura Ortiz de componendas con el conde de Regla, ya que “no le reconociesen por párroco porque había tenido parte en la venta de las tierras” (*ibidem*, Declaración del cura de Tempual, Francisco Rodríguez Barquero, San Pedro Guayacocotla, 18 de junio de 1784, fol. 16, frente).

⁵¹ Así, tanto el alcalde mayor como el cura Ortiz señalaron que Miguel de Mérida no sólo fue el cabecilla de los rebeldes, sino además que “ya los había conmovido [a los indios] antes” (*ibidem*, fol. 23, frente).

Núñez de Haro y Peralta, para ausentarse de su curato por pocos días. Para ello también solicitaba que nombrara un ministro interno para el pueblo durante su ausencia. En su misiva, Ortiz señalaba que este cura debería hablar la lengua otomí, ya que él no la hablaba, lo cual le había ocasionado diferentes contratiempos en su labor pastoral. De hecho, en relación con esto, poco antes los indios de Guayacocotla habían explicado al cura que muchos de ellos morían sin confesión por su desconocimiento de la lengua. En su solicitud, manifestó que el ministro confesaría cinco comunidades de su curato y que, mientras tanto, él aprovecharía para salir a México a curarse de una enfermedad.⁵² El arzobispo accedió y decidió nombrar a Ruiz de Molina para el encargo. Probablemente lo que decidió al arzobispo Núñez Peralta fue que Ruiz hablaba con fluidez el otomí y, sobre todo, había sido con anterioridad cura de Guayacocotla y conocía a la feligresía.⁵³

Al parecer, este cambio de sacerdotes llenó de regocijo a la comunidad, que se dispuso con prontitud a que este cambio fuese permanente. Por otro lado, durante ese mes de mayo, cinco comunidades de Guayacocotla se habían inconformado por la resolución final de la Audiencia de México en el litigio por linderos y tierras que sostenían contra el conde Regla. Miguel de Mérida, el gobernador impugnado durante las elecciones, había encabezado poco antes a los indios de Guayacocotla en la recolección del dinero destinado a pagar al abogado que llevaba ante la Audiencia el litigio. Una vez conocido el fallo de la Audiencia de México, Miguel de Mérida utilizó su influencia para tejer diversas redes disidentes entre los inconformes. De acuerdo con el cura de Tempual, Francisco Rodríguez Barquero, Miguel de Mérida y algunos de sus compañeros se dedicaron durante esos meses a “colectar dinero en el pueblo para dicho pleito y como quiera que estos colectores han prometido principalmente [...] que el pleito lo tenían ganado [...] para cubrir sus mentiras los indios colectores en vista de tener perdido el pleito sembraron la cisma entre los indios diciendo que aunque el pleito lo tenían ganado y sin embargo se tomaba posesión de las tierras”.⁵⁴

⁵² *Ibidem*, Carta del cura Ortiz al arzobispo de México, Hacienda de San Pedro de la Baqueira, 7 de junio de 1784, fol. 3, frente y reverso.

⁵³ *Ibidem*, fol. 3, frente.

⁵⁴ *Ibidem*, Declaración de Francisco Rodríguez Barquero, cura y juez eclesiástico del partido de Tempual, San Pedro Guayacocotla, 18 de junio de 1784, fol. 15, reverso.

Aprovechando la inacción del cura Ortiz, y la propia llegada del vicario Ruiz de Molina a Guayacocotla el 3 de junio de 1784, los indígenas que seguían a Miguel de Mérida decidieron radicalizar sus posiciones en contra del cura Ortiz y de la propia resolución de la Audiencia. De manera por demás significativa, los indios salieron a recibir al vicario Molina y movilizaron a los pueblos sujetos a la cabecera de Guayacocotla para hacer más concurrida la bienvenida. Gritando que el arzobispo había nombrado a Ruiz de Molina como su cura permanente y que venía como visitador, salieron a recibirlo a la entrada del pueblo con tambores, repiques de campana, banderas y chirimías “y cuanta solemnidad puede hacerse”.⁵⁵ De esta forma, los indígenas inconformes sancionaban y legitimaban la llegada del sacerdote, como un garante de sus derechos ante la arbitrariedad del cura Ortiz.

Probablemente, sorprendido de la alegre y multitudinaria bienvenida y sin entender lo que estaba sucediendo, como después quedaría claro, el vicario Ruiz de Molina entró a la cabecera de San Pedro Guayacocotla acompañado de más de 200 indios y sus cabecillas, todos armados con cuchillos y garrotes.⁵⁶

Al día siguiente, los indios solicitaron al vicario que acudiera con ellos hasta el paraje donde se encontraban repartiendo oficialmente al conde las tierras en litigio. En dicho sitio se encontraban el alcalde mayor de la provincia, el gobernador indígena y el representante legal del conde de Regla. Sin embargo, durante la vario-pinta marcha de los indios rebeldes, que literalmente espoleaban a Ruiz de Molina, por accidente coincidieron Ortiz y el vicario en las afueras de la cabecera. A pesar de los saludos de rigor, ambos sostuvieron una tensa discusión que exacerbó los ánimos de los indígenas. Según un testigo, el cura Ortiz solicitó a Ruiz de Molina que informara a la feligresía que sólo iba a Guayacocotla como vicario, y evitara que le faltase al respeto,

[...] entonces el cura [Ortiz] dijo al padre, “hace vuestra merced de decir a estos que no viene vuestra merced de cura, sino de señor vicario.” A lo que respondió el padre [Molina], “yo no vengo ni de vicario ni de cura”, y el señor cura dijo,

⁵⁵ *Ibidem*, Carta del cura Ortiz al arzobispo de México, Hacienda de San Pedro de la Baqueira, 7 de junio de 1784, fol. 3, frente y reverso.

⁵⁶ *Ibidem*, Carta del alcalde mayor de Guayacocotla al arzobispo de México, Hacienda de San Pedro la Baqueira, 7 de junio de 1784, fol. 2, frente.

“lo hago porque no me falten al respeto”, y el padre respondió “pues yo vengo despachado de su señoría ilustrísima por darles gusto a los indios.⁵⁷

Ante el sesgo que tomaba la situación y la amenaza de Ruiz de Molina de no entrar a la cabecera del pueblo y regresar a México, los indígenas que rodeaban a ambos sacerdotes intervinieron en la discusión y se opusieron con firmeza al regreso del vicario: “no, no, no se queda nuestro padre, nos lo llevamos al curato ahora”.⁵⁸ A medida que la discusión subía de tono entre ambos sacerdotes, varios caciques corrieron a avisar al alcalde mayor que “ahí estaba el vicario y el padre cura y estaban alterados”.⁵⁹ Alarmado, el alcalde mayor acudió con la intención de serenar los ánimos de ambos, y advirtiendo la animosidad de los indígenas pretendió persuadir a Ruiz de Molina de que convenciera a los indios de que debían aceptar la resolución de la Audiencia sin mayores contratiempos.

De esta forma, una vez que el bachiller Ruiz de Molina se encontró con el alcalde mayor, se iniciaron tensas negociaciones ante más de quinientos indios. De acuerdo con varios testigos, el alcalde mayor solicitaba a Ruiz que calmara los ánimos de la feligresía, pero éste se negaba siquiera a responder los requerimientos del alcalde mayor:

“Padre, que aquietara a los indios porque conocía en ellos que estaban alterados por la posesión de las tierras. Porque estaba observando el decreto en dicha posesión y que después tendrían lugar de hablar [...]” y el padre no se paró, sino que se vino derecho a la iglesia y seguido del alcalde mayor que le dijo, “padre, óigame vuestra merced, mire que me deja el pueblo alborotado, no sea usted impolítico”, y el padre no le hizo caso y se vino.⁶⁰

Al momento de retirarse el vicario Ruiz de Molina, toda la tensión y expectación refrenada en estas breves entrevistas se liberó con fuerza incontenible. Al grito de “estos también tienen la culpa de que estemos así”, aproximadamente 500 indíge-

⁵⁷ *Ibidem*, Declaración de Antonio de Mérida, San Pedro Guayacocotla, 18 de junio de 1784, fol. 22, frente.

⁵⁸ *Ibidem*, fol. 22, frente.

⁵⁹ *Ibidem*, fol. 22, frente.

⁶⁰ *Ibidem*, fol. 23, reverso.

nas cargaron, con piedras e insultos, sobre el alcalde mayor, algunos vaqueros de la hacienda de San Pedro y el propio gobernador y su república. Poco digno de su cargo, el primero en huir fue el alcalde mayor, seguido de Antonio de Mérida: “echó a correr el declarante con todos demás atrás de su amo [el alcalde mayor]”.⁶¹ Acto seguido, los indios tiraron las mojoneras “y con grande algaraza cometieron otros excesos”. Por último, expulsaron al alcalde mayor de la jurisdicción y encarcelaron al cabildo indígena impuesto por el cura Ortiz.⁶² Ante estos sucesos, el alcalde mayor manifestó que la tibia y parcial actitud del bachiller Molina sirvió para que los indígenas inconformes se exaltaran:

[...] solicité librar este leal cuerpo de indios [el cabildo indígena] de aquella aprehensión, se declararon amotinados hasta quinientos indios que había presentes con hondas, piedras, macanas y cuchillos que ocultaban, sin que dicho bachiller fuera ni para ponerse a mi lado a defenderme la vida, que tuve que conservarla a expensas de la fuga [...] Tanta es la osadía que ha dado contra todo género de jueces a estos súbditos la presencia del Br. Molina, su único oráculo y su Cristo como lo llaman.⁶³

Una vez que el alcalde mayor escapó, con gran riesgo de su vida, fue a refugiarse en una hacienda cercana a Guayacocotla, la Baqueira, donde esperaba instrucciones del virrey y los refuerzos solicitados. En su carta al virrey, el alcalde mayor exageró la magnitud de la revuelta, y enfatizó que los indios estaban consiguiendo armas, “bastimentos” y levantando a más gente. Además, señalaba alarmado que la mayoría de los indígenas se encontraba dispuesta a resistir, siempre aglutinada en torno al vicario Ruiz de Molina. En opinión del alcalde mayor, el causante de todos estos alborotos no fue otro que el vicario, que guiaba el amotinamiento y desacato contra las instancias civiles y religiosas de Guayacocotla.⁶⁴

Por otro lado, el cura oficial de Guayacocotla, Ortiz, explicó al arzobispo que apenas llegado a Guayacocotla, proveniente de la ciudad de México, tuvo la oportu-

⁶¹ *Ibidem*, fol. 23, reverso.

⁶² *Ibidem*, fol. 23, frente.

⁶³ *Ibidem*, Informe del alcalde mayor de Guayacocotla al arzobispo de México, Hacienda de San Pedro la Baqueira, 7 de junio de 1784, fol. 2, frente.

⁶⁴ *Ibidem*, fol. 2, frente y reverso.

tunidad de encontrarse con el amotinamiento en marcha. Siempre de acuerdo con Ortiz, cuando los indígenas se percataron de la llegada del cura, decidieron rodearlo en amenazadora formación. Al igual que el alcalde mayor, Molina sólo fue un espectador impotente cuando los indígenas expulsaron al cura de la comunidad: “que no me reconocía [Molina] para nada, en ese mismo acto permitió que a su vista la multitud de indios que lo acompañaban diesen palmadas al caballo en que iba y me despidieron, diciendo todos que yo no era su cura y que solo conocían por tal al Br. Miguel de Molina”.⁶⁵

Acto seguido, “sonrojado y sorprendido”, el cura Ortiz huyó en busca del apoyo del alcalde mayor a la hacienda de la Baqueira. Aunque al día siguiente el despechado cura volvió a Guayacocotla con el propósito de dar misa, ninguno de sus feligreses asistió a la liturgia porque el pueblo completo junto con sus seis cabeceras se encontraban en la misa que oficiaba el vicario Molina, “con órgano, chirimías, repique y toda solemnidad.” Probablemente, tan altiva e indiferente actitud de su feligresía fue un insulto bastante bien calculado para demostrar su repudio a Ortiz.⁶⁶ Poco después, los indígenas lograron encerrar al cura Ortiz en las casas curales, desde donde el amedrentado y confuso ministro oía que los sublevados gritaban que le quitarían su “título para darlo a Molina.” Al final, Ortiz fue también expulsado de Guayacocotla.⁶⁷

Es necesario destacar que una vez desterrados de la comunidad Ortiz y el alcalde mayor, la rebelión prácticamente cesó y bastó una breve expedición militar en la zona para sofocar cualquier intento de rebelión. Al parecer, el fuerte cisma gestado en la comunidad entre Miguel de Mérida contra el gobernador y el cabildo indígena tuvo efectos disolventes de la rebelión en el momento que las autoridades tomaron el control de la zona.⁶⁸ Una vez sofocado el levantamiento, las autorida-

⁶⁵ *Ibidem*, Carta del cura de Guayacocotla, Joseph Ortiz, al arzobispo de México. Hacienda de San Pedro la Baqueira, 7 de junio de 1784, fol. 3, reverso.

⁶⁶ Ortiz se quejó de que “al día siguiente no hubo quien oyera mi misa” (*ibidem*, fol. 3, reverso).

⁶⁷ *Ibidem*, 4, frente.

⁶⁸ Si bien no tenemos datos precisos al respecto, es significativo que en 1797 el rey de España ordenara, entre otras cosas, “la gratificación de la tropa que acudió a la pacificación del *pequeño* alboroto que se registró en el año de 84 en el pueblo de Guayacocotla” (las cursivas son mías) (A.G.N., Reales Cédulas Originales, volumen 166, exp. 175, “Se hace presente haber encargado la comisión dada a José Loreto, alférez del regimiento de Dragones de España, la comisión de escoltar indios apaches desde Guadalajara a esa capital”, 18 de abril de 1797, fol. 1, frente).

des comenzaron el largo proceso para establecer las averiguaciones sobre las causas de la revuelta.

Si bien tanto el cura Ortiz como el alcalde mayor manifestaron que toda la sedición en el pueblo se debía en mayor grado al bachiller Molina, podemos percibir un entorno mucho más complejo que una simple manipulación; fuerzas sociales más vastas y la demanda agraria enarbolada por los indígenas de Guayacocotla incrementaron el descontento y, como hemos visto, lograron obtener a través de Ruiz de Molina un impulso coyuntural en su pugna contra el cura Ortiz. De hecho, en una carta dirigida a la Audiencia de México, los propios indígenas señalaron que su desacato a Ortiz se debía más que nada al “odio” que le tenían por imponerles al impopular gobernador Antonio de Mérida.⁶⁹ Para los indígenas rebeldes, como se puede apreciar, la remoción de Ortiz constituía sólo un escalón para recobrar su gobierno tradicional.

Debido a que las acusaciones de Ortiz y del alcalde mayor Urrutia se enfocaban mayormente en el vicario Ruiz de Molina, el arzobispo de México tomó el asunto en sus manos y decidió nombrar a Cayetano de Castro y Carmona, comisario del Santo Oficio, para averiguar la participación del vicario Molina en la revuelta ocurrida en Guayacocotla.⁷⁰ A pesar de estas acusaciones, Carmona concluyó que el verdadero culpable de acaudillar a los indígenas había sido el gobernador impugnado por Ortiz, Miguel de Mérida. De hecho, aunque estaba fuera de su comisión, Carmona también acusó a Miguel de haber inducido a los indígenas a seguir peleando las tierras en su conflicto con el conde de Regla.⁷¹

Resulta interesante que el comisario señalara con énfasis que Ruiz de Molina no había incurrido en ningún delito y que los indios rebeldes tomaran su respetada figura para sublevar a gran parte de la comunidad. En opinión de Carmona, Ruiz de Molina no actuó con la energía que ameritaba el caso y decidió mantenerse al margen

⁶⁹ A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Carta de Cayetano de Castro, San Pedro Guayacocotla, 21 de junio 1784, fol. 26, frente.

⁷⁰ De hecho, Cayetano de Castro señaló que encontró a Ruiz de Molina en el pueblo de Guayacocotla, “tan sereno que con la sencillez de su corazón, daba a conocer que si algo le llegaba o percibía con vista, nada le sorprendía ni le asustaba” (*ibidem*, Carta de Cayetano de Castro al arzobispo de México, San Pedro Guayacocotla, 28 de junio de 1784, fol. 30, reverso).

⁷¹ *Ibidem*, Carta de Cayetano de Castro, San Pedro Guayacocotla, 21 de junio 1784, fol. 26, frente.

del conflicto: “era [Molina] para los indios un bulto o estatua, que ni les impedía para corregirlos, ni les hablaba para contenerlos. De esta inacción de ignorante sandez les producía a los indios el pensamiento tan errado de su modo de obrar.”⁷²

Como se puede apreciar, los indios de Guayacocotla explotaron rápidamente las circunstancias favorables que acompañaban la breve estadía de Ruiz de Molina en su comunidad para dos cosas importantes: obtener a través de esta respetada autoridad religiosa un contrapeso en su litigio con el conde de Regla y, sobre todo, culminar su pugna con Ortiz sustituyéndolo por el vicario. El papel preponderante que tuvo el primero en la elección de gobernador y su proceder a favor de las pretensiones del conde de Regla no hicieron sino exacerbar los ánimos de los actores indios en contra de su cura. Estos sucesos los empujaron naturalmente a favor de Ruiz de Molina, en quien encontraron a un protector natural.

Es por demás significativo que tanto Ortiz como el alcalde mayor estuvieran convencidos de la culpabilidad del vicario Ruiz de Molina. Probablemente, lo que a juicio de los agraviados parecía simpatía hacia las pretensiones de los rebeldes reflejaba más bien la incapacidad e impotencia del vicario para actuar en medio de una manifestación en marcha. Aquí se puede apreciar el talento de los indígenas para manipular al vicario, a tal grado que el comisario Carmona se refirió a éste como un “bulto” que era usado de acuerdo con los intereses de los rebeldes. Los actores indios, conociendo la importancia estratégica de contar con el respaldo de un sacerdote, utilizaron la figura de Ruiz de Molina para legitimar su acto masivo de desacato. De esta forma, cuando estalló el tumulto y se retiraron las mojoneras, Ruiz sólo pudo ser un espectador pasivo que intentó promover la unión de los indios aun en medio de la violencia colectiva. De hecho, tan pasiva e inerte actitud le habría acarreado graves consecuencias de no mediar el informe del comisario Carmona, exculpándolo de los hechos en que sin querer y probablemente sin conocer se vio envuelto.

Para terminar, podemos decir que, a pesar de sus esfuerzos, los indios de Guayacocotla perdieron las tierras, pero —dato relevante— siguieron luchando de manera legal con el fin de que Ortiz abandonara la cabecera y el vicario Ruiz de Molina quedara como nuevo cura de Guayacocotla. En este pleito consiguieron, no obstante, que Ortiz renunciara, quizá cansado del rencor de los indígenas, aunque no consiguieron que el indulgente vicario quedara de forma permanente en la comunidad.

⁷² *Ibidem*, Carta de Cayetano de Castro, San Pedro Guayacocotla, 21 de junio 1784, fol. 31, reverso.

■ Conclusiones

Como hemos visto, la comunidad de Guayacocotla había desarrollado durante buena parte del siglo XVIII una fuerte susceptibilidad a cualquier tipo de intrusión externa sobre su propio orden interno y sus costumbres. Por ello, no es casual que hayan concentrado sus esfuerzos en los representantes religiosos. Los curas de la jurisdicción habían tenido roles relevantes no sólo como decididos partidarios de los intentos de reubicación compulsiva de los pobladores de la región, sino también como figuras clave en la elección de las autoridades comunitarias. Es claro que para los distintos sacerdotes que chocaron en diversos momentos con la comunidad contar con un cabildo dócil y afecto a los españoles constituía un factor estratégico importante para plegar a los indígenas a mayores exacciones y lograr su control social. Pero esto no pudo lograrse sin generar distorsiones y fracturas en el tejido social y escisiones importantes que a la larga afectaron la legitimidad de las autoridades tradicionales. Así, como reconoció el propio Cayetano Castro, la actuación de Miguel de Mérida y otros inconformes había generado “una cisma” en Guayacocotla.

De esta forma, al observar el desarrollo de los conflictos, hemos podido constatar que fue durante la segunda mitad del siglo XVIII cuando el cabildo indígena actuó de manera más flexible a las necesidades de los españoles y fue en particular vulnerable a cualquier tipo de presión política y económica. Conforme avanzó la centuria, los elementos de defensa legal, que descansaban en su mayoría en el cabildo indio, fueron cada vez menos factibles para proteger intereses comunitarios vitales. De hecho, si observamos con cuidado la serie de pleitos legales llevados a cabo por los indios de Guayacocotla, encontraremos que la mayoría reflejan los esfuerzos de los cabildos para abrirse paso frente a una mayor presión social y fiscal. El agotamiento de esta capacidad política y la merma de sus márgenes de maniobra a la larga transformaron dicha instancia en un instrumento eficaz para secundar las ambiciones personales de los funcionarios españoles en la zona. Resulta interesante, en este sentido, apreciar la manera en que los indígenas de Guayacocotla, afectos a maniobrar de manera política legal, se transformaron en potenciales trasgresores cuando este tipo de soportes legales se mostraron con claridad insuficientes para la supervivencia de la vida social comunitaria.

Ciertamente, la culminación de este proceso de gravitación del cabildo indio hacia los intereses españoles y la transformación del malestar en protesta ocurrió

en 1784. La pérdida de sus tierras en el litigio que sostenían con el conde de Regla era, de hecho, una pérdida en extremo onerosa para los indígenas de Guayacocotla: llevaba aparejada un proceso de fragmentación y desterritorialización que minaba sus propios sistemas de subsistencia, con el consiguiente aumento de la tensión social. Pero también constituía una verdadera amenaza dirigida al corazón de su república; agredía de un modo directo el sustento institucional que poseía la comunidad como pueblo de indios, e implicaba una ruptura en el espacio simbólico que garantizaba su identidad colectiva. Mantener el control legal de las tierras en disputa era fundamental para los indígenas porque representaba un componente inherente a su organización jurídica y social.

Como hemos comentado, en estos momentos de fuerte descontento, los elementos legales tradicionales, que habían caracterizado el accionar político de la comunidad de Guayacocotla en sus diversas pugnas, perdieron su viabilidad como instrumentos efectivos de defensa de los intereses comunitarios. Este factor, de hecho, es clave para explicar la manera en que el descontento mutó frente a estas condiciones en violencia colectiva. Obviamente, vinculado a esta coyuntura, el propio proceso de descomposición del cabildo indígena fue un importante revulsivo que aceleró la pérdida de legitimidad de las autoridades tradicionales y al mismo tiempo facilitó el desarrollo de la violencia colectiva.

Si bien no hemos encontrado lo que hemos denominado una “tradicón de insubordinación”⁷³ en la comunidad de Guayacocotla en sus diversos conflictos y pleitos legales, los indígenas de la jurisdicción no fueron parcos en la utilización de la violencia multitudinaria como una táctica racional para presionar a las autoridades y sustituir a su gobernador y al cura. De la misma forma, a pesar de que la violencia no se hizo visible sino hasta 1784, los diversos pleitos legales sostenidos por dicha comunidad desde 1731 aluden a una serie de destrezas políticas y de prácticas de resistencia social, que se prolongaban directamente a sus representaciones tradicio-

⁷³ Entendemos por “tradicón de insubordinación” las diversas prácticas disidentes y de acción directa que eran utilizadas por diversos grupos para presionar a las autoridades. A nuestro juicio dichas prácticas habían enraizado y formaban parte del espectro cultural y político de diversos grupos subalternos y parece que en el accionar cotidiano constituían una parte significativa de su memoria colectiva y parte de sus tradiciones de justicia. Ello explicaría los constantes señalamientos por parte de los funcionarios coloniales de comunidades “rebeldes y contumaces”, términos achacados a ciertos pueblos de indios o grupos trabajadores (véase Carlos Rubén Ruiz Medrano, *La máquina de muertes en Guanajuato y San Luis Potosí. Los levantamientos de 1766 y 1767*, en prensa).

nales de justicia y orden. Durante el tumulto de 1784, dichas prácticas culturales de resistencia, impregnadas de una fuerte carga antagónica, pudieron desplegarse de forma directa y cohesionar al máximo la unidad de los disidentes. Así, lo que en apariencia era un motín sin sentido, a los ojos de la comunidad era una protesta en regla.

La propia morfología del alzamiento muestra que esta violencia no era acéfala e irracional; constituyó la condensación de un malestar que no encontró salida por los cauces tradicionales y un movimiento consciente y articulado para evitar la entrega de sus tierras ante la consunción de otras instancias tradicionales. Durante esta coyuntura, la debilidad (o parcialidad) del cabildo indígena y el papel discordante del cura Ortiz fueron percibidos con claridad por los tumultuarios y por la mayoría de la comunidad. No fue, entonces, fortuito que los inconformes tomaran como blanco directo de sus ataques al gobernador, al cura y al propio alcalde mayor de la jurisdicción.

Es interesante constatar que los indígenas de Guayacocotla iniciaron su revuelta a partir de que Miguel de Mérida les aseguró que ellos habían ganado en realidad el litigio por las tierras, o con más claridad, que el pleito habría sido ganado con facilidad de no haberlos traicionado su gobernador.⁷⁴ Es posible que la rivalidad entre Miguel y Agustín de Mérida fuese en muchos sentidos personal, pero, con independencia de ello, esta acusación fue, de hecho, un factor clave para sancionar la revuelta y mostrar públicamente a toda la comunidad el derecho que le asistía. Con este gesto en extremo carismático y expresado en público, Miguel logró un consenso usurpado en la elección y actuar como gobernador indio de facto. Miguel de Mérida, por tanto, no fue investido por los canales tradicionales, sino por una suerte de sanción colectiva fuera de las normas tradicionales. Este hecho, por sí, refiere la capacidad creativa de los indios de Guayacocotla, que buscaron un nuevo gobernador respetando la representatividad del cargo, pero negando sus formas estereotipadas y artificiales. Pero este suceso tiene otro sesgo interesante: es probable que la actitud parcial del gobernador, Agustín de Mérida, haya estimulado el afianzamiento de diversas redes

⁷⁴ Como refirió Cayetano de Castro, “la causa de esta asonada ha nacido [de] los tres cabecillas de la revuelta, Miguel de Mérida, Manuel Rojo y Juan de Mérida, por haber engañado algunos hijos con decirles *que estaba su pleito en estado de no perderse*” (A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Carta de Cayetano de Castro, San Pedro Guayacocotla, 21 de junio 1784, fol. 26, frente).

disidentes en la comunidad de Guayacocotla y que éstas posibilitaran la remoción del gobernador en medio de la violencia. Miguel de Mérida era, en este sentido, la cabeza visible de un fuerte descontento en la comunidad.

De hecho, no debemos olvidar que Miguel pudo encabezar la revuelta enfatizando la condición tradicional de un gobernador combativo e interesado en proteger a su república, como prescribía la costumbre. En la mayoría de las acciones, Miguel aparece como un enérgico defensor de su comunidad, en contraposición al débil y tibio Agustín de Mérida, todo lo cual, en último lugar, reforzó su condición de gobernador legítimo.⁷⁵

Al desacralizar los vértices primigenios del poder político de Guayacocotla (cura, alcalde mayor y gobernador indio), los actores indios ciertamente no buscaron un nuevo orden, sino la reconfiguración de sus espacios políticos en los términos acostumbrados y más adecuados a sus intereses. La coyuntura abierta por Agustín de Mérida, el cura Ortiz y el alcalde mayor hizo aflorar un conjunto de representaciones en exceso antagónicas en contra de las autoridades inmediatas y abrió una brecha importante en el control político de Guayacocotla. Esta situación brindó las condiciones idóneas para que el malestar fluyese con más libertad y los rebeldes pudieran recomponer el escenario político de manera paralela.

La cultura política de los indígenas de Guayacocotla seguía reconociendo la eficacia de contar con elementos legales y coherentes con el sistema legal colonial como parte de su sistema de defensa social. Miguel de Mérida, letrado y con experiencia previa de gobernador, fue uno de ellos. El papel del vicario Ruiz de Molina también fue importante en estos eventos al brindar un manto de legalidad y una suerte de sanción, más implícita que explícita, a los actos de la violencia y desacato. Al igual que Agustín de Mérida, cuando el cura Ortiz dejó de operar como una figura reconocida por la comunidad, los alzados naturalmente decidieron sustituirlo, aduciendo que Ruiz era su “cura verdadero”. Estos datos nos permiten afirmar que durante el tumulto de 1784 se desarrolló un proceso de reformulación del poder político en Guayacocotla, de forma simultánea al propio acto de desacato colectivo.

⁷⁵ No debemos olvidar que Miguel también actuó como gobernador al recaudar fondos de los indígenas con el fin de pagar un abogado de la ciudad de México (véase A.G.N., Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, “Expediente sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla y causa contra el bachiller Molina sobre el mismo asunto”, Declaración de Francisco Rodríguez Barquero, cura de Tempual, San Pedro Guayacocotla, 18 de junio 1784, fol. 16, frente).

Esta reconfiguración, como hemos visto, operó en dos vertientes: sancionaron a través del alzamiento a un nuevo gobernador en la persona de Miguel de Mérida y en un acto significativo de inversión del orden político ungieron un nuevo cura, mucho más cercano y afecto a la feligresía, el bachiller Ruiz de Molina. En este sentido, es significativo que el español Joseph María Morcillo no dejara de señalar que “el ánimo de los indios era como querer desposar nuevo señor cura”.⁷⁶ Como se puede apreciar, la fugaz ilegalidad que se gestó durante el tumulto permitió a los alzados tergiversar el papel rector de los curas párrocos de la jurisdicción y arrogarse el derecho de decidir quién debía ser su nuevo representante religioso.⁷⁷ De hecho, cuando este mismo testigo intentó convencer a los indígenas de que “Ruiz de Molina no podía ser cura, sino vicario, pues no traía papeles para ello”, los indios se obstinaron en ello, y afirmaron que “sí era su cura y que traía los títulos.”⁷⁸

Ruiz de Molina, como señaló el vicario del Santo Oficio, no tuvo mayor relevancia en los alzamientos, a pesar de las denuncias del cura Ortiz y del alcalde mayor, pero también es cierto que una figura conocida y respetada sirvió para aglutinar a la comunidad y reforzar la unión de los disidentes. Sin saberlo, Ruiz de Molina se constituyó en un símbolo de unidad y legitimidad de un alzamiento popular. El hecho de que un sacerdote en apariencia sancionara el acto de desafío, o por lo menos no intentara detener el tumulto,⁷⁹ fue un factor estratégico que permitió a los alzados tomar el control de la población por pocos días y en una acción inteligente remover a las autoridades que a juicio de la comunidad eran ilegítimas e inoperantes, remplazándolas de facto. Este acto de prestidigitación no puede ser minusvalorado; representó una maniobra política significativa y coherente a través de la cual los actores indios intentaron participar en la construcción del buen gobierno y, mediante el alzamiento, buscaron obtener una serie de reivindicaciones negadas por las autoridades españolas de la jurisdicción.

⁷⁶ *Ibidem*, Declaración de Joseph María Morcillo, comisionado del Real Fisco, Guayacocotla, 21 de junio de 1784, fol. 24, frente y reverso.

⁷⁷ Este mismo testigo oyó a los indios rebeldes señalar que Ortiz “ya no lo era [su cura] sino el padre Molina” (*ibidem*, fol. 24, reverso).

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ La mayoría de las declaraciones de los testigos, por ejemplo, enfatizan que el carácter “cándido y sencillo” de Molina lo hacía proclive a “dejarse gobernar” por los indios (*idem*). Un testigo señaló que Molina “actuaba sin malicia”.

■ Bibliografía

- BERSTEIN, Serge, “La cultura política”, en Jean-Pierre Rioux y Jean Francois Sirinelli (coords.), *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999.
- DEEDS, Susan M, “Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en Ysla Campbell (coord.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.
- FERRER MUÑOZ, Manuel, y María Bono López, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, UNAM, 1998.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GUHA, Ranajit, *Elementary aspects of peasant insurgency*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- , “La prosa de la insurgencia”, en Saraubh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 159-208.
- MENEGUS, Margarita, “Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, México, Instituto Mora/ El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México/ Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1998, pp. 34-87.
- MOORE, Barrington, *La injusticia: las bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1989.
- OSBORN SMITH, Wayne, “A community study of Meztlán, New Spain”, Tesis, University of Iowa, 1970.
- POLANCO, Héctor (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, Oaxaca, Centro Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.
- RUIZ MEDRANO, Carlos Rubén, “Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769”, *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 11, número 3, verano 2002, pp. 338-357.
- , *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, México, El Colegio de San Luis (Cuadernos del Centro), 2004.

- , *“La máquina de muertes” en Guanajuato y San Luis Potosí. Los levantamientos populares de 1766 y 1767* (inédito).
- SCOTT, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era, 2000.
- SILVA PRADA, Natalia, “Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: Aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. LIII, número 209, julio-septiembre de 2003, pp. 5-64.
- TAYLOR, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en la poblaciones coloniales españolas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- THOMPSON, Edward P., *Customs in Common*, Nueva York, New Press, 1991.
- VAN YOUNG, Eric, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, México, Alianza, 1992.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio de, *Teatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, Prólogo de María del Carmen Velásquez. México, Trillas, 1992.