

2016-01-01

Drama a flor de piel: Fiestas, capellanías y cofradías en San Joseph del Parral, Chihuahua, siglos XVII Y XVIII

Juana Moriel

University of Texas at El Paso, juanamoriel@yahoo.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.utep.edu/open_etd



Part of the [Latin American History Commons](#)

Recommended Citation

Moriel, Juana, "Drama a flor de piel: Fiestas, capellanías y cofradías en San Joseph del Parral, Chihuahua, siglos XVII Y XVIII" (2016). *Open Access Theses & Dissertations*. 906.
https://digitalcommons.utep.edu/open_etd/906

This is brought to you for free and open access by DigitalCommons@UTEP. It has been accepted for inclusion in Open Access Theses & Dissertations by an authorized administrator of DigitalCommons@UTEP. For more information, please contact lweber@utep.edu.

DRAMA A FLOR DE PIEL: FIESTAS, CAPELLANÍAS Y COFRADÍAS EN SAN JOSEPH
DEL PARRAL, CHIHUAHUA, SIGLOS XVII Y XVIII

JUANA MORIEL-PAYNE

Doctoral Program in Borderlands History

APPROVED:

Samuel Brunk, PhD., Chair

Yolanda Chávez-Leyva, PhD.

Ignacio Martínez, PhD.

José de Piérola, PhD.

Charles Ambler, Ph.D.
Dean of the Graduate School

Copyright ©

by

Juana Moriel-Payne

2016

DRAMA A FLOR DE PIEL: FIESTAS, CAPELLANÍAS Y COFRADÍAS EN
SAN JOSEPH DEL PARRAL, CHIHUAHUA, SIGLOS XVII Y XVIII

by

JUANA MORIEL-PAYNE, B.A., M.A., M.F.A.

DISSERTATION

Presented to the Faculty of the Graduate School of

The University of Texas at El Paso

in Partial Fulfillment

of the Requirements

for the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of History

THE UNIVERSITY OF TEXAS AT EL PASO

May 2016

Agradecimientos

En este espacio quiero expresar mi gratitud a todas las personas que me acompañaron en el camino de la historia, la más noble disciplina de las Humanidades. Resalto la solidez académica e intelectual del director de esta disertación, Dr. Samuel Brunk, a quien agradezco su entrega y compromiso con la enseñanza. Gracias también a Dr. Yolanda Chávez Leyva por su buen corazón y su buen intelecto. A Dr. Ignacio Martínez agradezco su entusiasta y detallada lectura, y sus comentarios puntuales sobre el manuscrito. Y a Dr. José de Piérola, muchas gracias por volver a acompañarme, ahora como lector, en esta otra manera de escribir la historia. Mi especial agradecimiento a Dr. Cheryl E. Martin, por haber sido mi mentora y una fuente abundante de conocimiento para el estudio de la historia del norte de la Nueva España. A mis queridas cómplices, María Schrock y Mayra Ávila, que como buenas compañeras, estuvieron presentes en las buenas, en las malas y en las peores, mil gracias.

También doy un reconocimiento a mi familia, a mis padres, y a mis hermanos por su apoyo incondicional y su cariño. A mi mami y a mi tía Leti, les doy gracias por la buena mesa, y por la sabrosa sobremesa. Agradezco a mis hijos Natalia y Daniel por la luz de su presencia.

A mi esposo, Johnny Payne, gracias por hacerme recordar que la vida fuera de los libros también es buena.

Abstracto

Esta investigación utiliza el ritual religioso-universal del catolicismo para analizar la participación de grupos indígenas, mulatos, mestizos, y de las mujeres de la élite, en fiestas religiosas, cofradías y capellanías que tuvieron lugar en el pueblo minero de San Joseph del Parral a partir del primer tercio del siglo XVII y todo el siglo XVIII. Al utilizar el ritual como filtro, es posible observar que el pensamiento y el sentimiento barroco español permitió la participación de los grupos mencionados. Con ésta ellos transformaron el ritual católico universal al hacerse una identidad y una memoria histórica que desde entonces sigue en continua redefinición.

Este análisis hace una aportación a la historiografía colonial de Latinoamérica, de México y del Norte de México al mostrar la variedad étnica y complejidad cultural de un pueblo minero del norte de la Nueva España. Contribuye a la historia de la diáspora africana en Latinoamérica al analizar la participación religiosa de grupos constituidos por individuos de descendencia africana. Complica la historia de las cofradías de indígenas en México al examinar la participación de “indígenas de paz” que fueron trasladados al norte desde el centro de México. Hace una aportación a la historia de la mujer latinoamericana al estudiar su capacidad de expresión por medio de la institución de las capellanías. A nivel regional o local, la investigación reta la imagen de un norte lejano y bárbaro, habitado por grupos de indígenas salvajes, al ofrecer el retrato de un pueblo minero modesto en recursos naturales, pero muy rico en plata y en cultura.

Tabla de Contenido

Agradecimientos.....	iv
Abstracto.....	vi
Tabla de contenido.....	vii
Introducción a las venturas y desventuras del pueblo minero de San Joseph del Parral.....	1
Capítulo I: España católica: un logro del pueblo cristiano	22
Capítulo II: San Joseph del Parral: pueblo con diversos pasados a cuestras.....	57
Capítulo III: El carnaval cristiano en San Joseph del Parral: escena de un pueblo “patas arriba”..	94
Capítulo IV: La cofradía de los naturales y la cofradía de los pardos, siglo XVII.....	121
Capítulo V: San Joseph del Parral en la vuelta de tuerca al siglo XVIII.....	146
Capítulo VI: Las fiestas religiosas de los pardos: camino lento pero seguro para construir una memoria histórica.....	175
Capítulo VII: Las capellanías en San Joseph del Parral: el valor de las voluntades, expresiones y vidas espiritualizadas.....	204
Donde se concluye y da fin a este drama.....	244
Bibliografía.....	254
Vita.....	263

Introducción a las venturas y desventuras del pueblo minero de San Joseph del Parral

Imaginemos:

Un día de enero de 1748, la sociedad colonial de San Joseph del Parral fue apareciendo de a poco en escena. Los fieles cristianos, hombres y mujeres de diversas clases y calidades, pasaron de largo la plaza y se congregaron en la Parroquia de San José para celebrar la misa rezada que aquel día estaba dedicada a una notable difunta del pueblo, Doña Catalina de Orrianta. La lámpara que ella misma donó a la iglesia como parte de una obra pía, ya había sido encendida por su compadre, el patrón de la capellanía que ella designó en la cláusula testamentaria, gracias a las ganancias que hiciera su difunto esposo en el negocio de la minería y la agricultura. Los sirios y la imagen de Nuestra Señora del Rayo habían sido colocados estratégicamente por los miembros de la cofradía del mismo nombre, quienes también recibían un donativo, fruto de las propiedades en renta que constituía la capellanía de Doña Catalina .

Después de celebrar la Eucaristía, y con rezos haber contribuido a que la difunta pasara más rápido y con menos penurias el Purgatorio, los fieles salieron de la iglesia para seguir festejando, de otra manera, la vida y la muerte. Los pardos, cofrades de la Cofradía de la Inmaculada Concepción, iniciaron la fiesta que aquel día obsequiaban a su advocación mariana en la Plaza Mayor. Corridas de Toros, teatro, comedia, sátira, juegos de cartas, fuegos artificiales, procesiones, puestos de comida y demás diversiones se disputaban la atención de la concurrencia. A los peninsulares y a los españoles-americanos se les veía por doquier. Vestían sus mejores prendas. Parecía que deseaban mostrar sus capas de pana negra, las que podían comprar por ser dueños de tierras, minas, negocios y casas pobladas. Más que nada, daban la impresión de querer resaltar el servicio que hacían a su Majestad tal y como Dios lo mandaba. Ellos eran los encargados de cuidar el orden y las buenas maneras que no tenía “la gente sin

razón”. Sobre todo vigilaban comportamiento de los miembros de la Cofradía dela Inmaculada Concepción de los Pardos, ya que esta hermandad, compuesta por hombres y mujeres indígenas, mulatos y mestizos, por naturaleza estaban inclinados al trago y al escándalo.

Mas aquel día los pardos dieron una agradable impresión al realizar una muy buena representación teatral de la batalla entre moros y cristianos. Con los pocos recursos que tenían a su alcance, intentaron emular el drama que de dicha cruzada se realizara en la España de la Reconquista, y que se seguía llevando a cabo en las grandes ciudades de la Nueva España. Con unos cuantos tablones, los hermanos pardos formaron fortalezas y espadas, y con algunos trapos se hicieron los trajes para representar al Gran Turco y a los capitanes. Entre la concurrencia, más de dos comentaron que los pardos habían actuado muy natural, en mucho debido al pardo color de su piel, pues se equiparaba a la tez del moro.

Pero la armonía y el orden se irrumpieron con unas cuantas peleas de barajas y apuestas que protagonizaron algunos cofrades pardos e individuos mestizos e indígenas, sin contar con la entrada que emprendió una tribu de indios enemigos que puso en jaque a todo el pueblo minero. Al siguiente día corrió la voz por el pueblo sobre la sentencia que habían acordado el cura y el alcalde mayor: no se otorgarían más permisos para fiestas a los pardos ya que, una vez más, habían provocado y protagonizado vergonzosos alborotos. Mas eso estaba por verse, pues como todo el pueblo opinaba, aquellos pardos eran muy perseverantes y no se daban por vencidos tan fácilmente; ellos seguirían poniendo “patas arriba” aquel mundo colonial antes, durante y después de las fiestas religiosas.

Esta narrativa histórica se construyó en base a la transcripción y lectura del conjunto de fuentes primarias obtenidas del Archivo Histórico Municipal de Hidalgo del Parral (AHMP) y

del Archivo Parroquial de San Joseph del Parral (APSJP), y que fueron consultadas para realizar esta investigación. Los legajos contienen datos sobre sucesos que ocurrieron aproximadamente entre 1630 y fines de 1800 en San Joseph del Parral, un pueblo minero colonial que hoy en día es la ciudad de Hidalgo de Parral, Chihuahua. Los registros consisten mayormente en autos, peticiones y demás diligencias civiles-judiciales que tratan sobre pleitos, milagros, libros de cuentas, o testamentos, por mencionar sólo algunos asuntos que envolvían a personas o grupos de la comunidad minera. Estas diligencias ocurrieron dentro de un ambiente permeado con el ritual católico. Públicamente, éste se expresaba en carnavales y fiestas religiosas, celebraciones que iban de la mano con las cofradías o hermandades. De manera más íntima, el ritual católico se manifestaba en la fundación de capellanías de misas rezadas. Así, puede decirse que el pueblo minero vivía y enfrentaba las situaciones profanas de la vida diaria dentro de un ambiente religioso-espiritual que se organizaba en base al ritual.

En conjunto, como lo sugiere la escena histórica narrada, los pliegos dejan ver la representación de una estampa barroca en la que lo profano y lo espiritual iban de la mano. Lo que es más, en esa pintura participaban, algunas veces en conjunto y otras por separado, todos los segmentos de la sociedad, desde la figura ausente del rey así como hombres y mujeres de la élite peninsular, hasta grupos de hombres y mujeres mestizos, indígenas, mulatos y demás castas o mezclas. La participación de estos últimos y el de las mujeres de la élite española en instituciones y rituales católicos-barrocos es el enfoque de esta investigación.

Descripción general y conceptos básicos

El barroco, movimiento artístico-intelectual que abarcó el siglo XVII y principios del XVIII, tomó un sentido religioso-renovador en España, mismo que la llevó a concretar su imagen

universal de “la portadora oficial del catolicismo”. En el arte, el pensamiento barroco encierra la idea de un carácter efímero de la vida, pues los objetos naturales van en contraste con la eternidad espiritual. Para que éstos puedan tener significado, tienen que ser iluminados por Dios. Esto se aprecia el manejo de la luz en la pintura barroca, pero así mismo en la escritura ya que ésta, por medio del lenguaje, hacía que los objetos y los personajes se hicieran visibles.¹ De 1550 a 1650 el barroco italiano llevó la cultura europea a los ámbitos más públicos o populares.² Así, eventualmente, en las fiestas y peregrinaciones se apreciaba la división entre la vida mundana-terrenal y la gracia de la vida eterna. Los objetos o símbolos religiosos protagonizaban dichos eventos de manera ostentosa, mientras que los fieles mortales ocupaban el sitio de adoración y veneración que les correspondía.³

En España, el barroco tiene un origen reformista que explica más claramente la fusión entre lo cívico, lo urbano, lo religioso, el individuo, y lo público. Alrededor de 1530, la Iglesia Católica sufrió un fuerte golpe con el surgimiento del protestantismo. Éste estableció que el ser humano era indigno, que Dios era simplemente incomprensible, y que la salvación de los mortales se encontraba en la fe que se tuviera hacia los méritos de Cristo. Esta ideología despojaba a la Iglesia Católica de su papel intermediario entre los fieles y Dios. Ante esta situación, esta institución religiosa creó una Contrarreforma, por medio de la cual se construyó una doctrina jurídica basada en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.⁴

Ese dogma le dio el poder espiritual para ejercer un dominio en el ámbito civil. Lo hizo al crear y esparcir la idea de que los seres humanos, incapaces de frenar sus bajas pasiones,

¹ Antonio Rivera García, “Espíritu y poder en el barroco español”, *Barroco*, Pedro Aullón de Haro, ed. (Madrid:

² Mateo Casini, “Some Thoughts on the Social and Political Culture of Baroque Venice”, *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600-1800*, Gabriel Piterberg, Teófilo F. Ruiz y Geoffry Symcox, eds. (Canada: University of Toronto Press, 2010), 179.

³ Rubial García, *El Paraíso de los elegidos*, 37.

⁴ Sánchez-Barba, *La época dorada de América*, 39-44

necesitaban una autoridad que les guiara en la vida y les asegurara un sitio en cielo después de la muerte. De ahí que las obras pías, cofradías, capellanías y en sí todo el ritual católico incitara a los fieles cristianos a la participación, ya que el rito (sobre todo el de la Santa Misa) estaba orientado mayormente a obtener indulgencias divinas que ayudarían a los fieles difuntos a pasar con menos penurias su tránsito por el Purgatorio. El poder que tuvo este discurso piadoso entre los fieles fue tal, que la Iglesia Católica consagró su imagen como la promotora universal de la civilización.⁵

Debido a que esta institución controlaba buena parte de la riqueza en España, emergió como principal patrocinadora del arte fuera de la corte. Fue así que ayudó a que aflorara mucho talento artístico en las provincias, y marcó la línea a seguir en cuanto a los motivos y temas religiosos preponderantes del barroco español en todas las ramas de la cultura.⁶ Todo esto le dio universalidad a la Iglesia Católica, y una posición sobresaliente a España.⁷

En San Joseph del Parral, los documentos de archivo muestran que la sociedad cristiana también se entregó de lleno al ritual religioso de ideología barroco-española. Esta participación fue posible gracias a varios factores locales y globales que se dieron cita en la remota y árida zona norteña. Si bien uno de los intereses del reino español fue expandir sus dominios y competir territorialmente con el resto de imperios europeos, el avance a las zonas norteñas de la Nueva España le significó un gran dolor de cabeza. La presencia de tribus indígenas semi-nómadas y rebeldes dificultó la entrada de españoles. Eventualmente lograron llegar al lejano, basto y desolado norte con un reino y una religión católica a cuestas. En su camino y presencia en

⁵ Mario Martínez Sánchez-Barba, *La época dorada de América: pensamiento, política, mentalidades* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 39-44.

⁶ Henry Kamen, *Brevísima historia de España* (México, D.F.: Grupo Planeta, 2014, Kindle edition), location 2620.

⁷ Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras 2010), 180, 192.

América, el barroco español sufrió distintas alteraciones y en San Joseph del Parral no hizo excepción, aunque puede decirse que a nivel oficial, el barroco católico que se manifestó en el pueblo mantuvo siempre su universalidad.

La ubicación geográfica y los recursos naturales determinaron el desarrollo de la zona minera, pero también marcaron una distancia física y quizás mental entre el norte y la Ciudad de México, el centro del poder colonial. Esa distancia se vio reflejada en el arribo tardío de mercancías, personas, noticias, pero también de instituciones religiosas y ordenanzas reales. La economía por otro lado, se definió desde muy temprano. Ésta se fundó principalmente en la minería y en la agricultura, situación que influyó en la forma de organización social y política del pueblo. Conformado alrededor de 1632, el real no contó con un cabildo que gobernara a la sociedad hasta entrado el siglo XIX. Durante la época colonial el gobierno del lugar recaía sólo en la figura del Alcalde Mayor. Así mismo, aunque fueron muchos los esfuerzos de los españoles por dominar e integrar en misiones y repartimientos a los grupos de indígenas de la zona que sobrevivieron a las epidemias traídas de Europa, éstos estaban dispersos en una compleja geografía que les permitió resguardarse y enfrentarse a los españoles en varios momentos.

La escasez de indígenas, por otro lado, determinó la forma en que se desarrolló la actividad minera y agricultora de la zona. Los primeros pobladores-mineros que llegaron al área, en su mayoría oriundos de España, ya habían pasado algún tiempo en las principales ciudades de la Nueva España: México y Guadalajara. El conocimiento y experiencia adquiridos en esos centros urbanos les fue útil cuando se vieron en la necesidad de traer, por voluntad o a la fuerza, a indígenas, africanos y mulatos de otros lugares de la Nueva España para asegurar la mano de obra en las minas y en los campos de cultivo. El desarrollo de la minería y de la agricultura permitió desde el inicio la creación de una oligarquía y una élite minera que, seguramente

consciente de la importancia económica que la Corona Española otorgaba a la producción de plata, se inmiscuyó en varios aspectos sociales y religiosos-culturales del pueblo, tratando de controlar, en lo social, económico y político, su propio éxito en el lugar.

Así mismo, el auge de las minas y de los campos de cultivo en toda la región atraía trabajadores y familias enteras, pero el agotamiento o deterioro de estos propiciaba la migración. Esta situación de inestabilidad poblacional en los sitios mineros, por bastante tiempo significó un dolor de cabeza al gobierno colonial. Obsesionada con la idea de poblar aquel inhóspito norte, la Corona Española y sus instituciones religiosas trataron de adaptar su gobierno y sus rituales a las particularidades geográficas, políticas, económicas y sociales del norte de la Nueva España. Esta situación desembocó en oportunidades de participación para los grupos menos afortunados, mismos que contribuyeron de manera activa en la transformación del ritual católico-universal dentro de su contexto provincial.

Historiografía

En general, la historiografía social sobre el norte de la Nueva España se ha enfocado en la actividad minera y su fuerza laboral. Esto ha llevado a resaltar ciertas diferencias políticas, económicas y sociales entre el norte y la zona centro y sur de México colonial, donde la élite española e indígena ejercía cierto poder y control en las repúblicas de españoles e indios, respectivamente. En el norte, los historiadores más bien han presentado la ausencia de una élite indígena de origen local, así como una ambigüedad económica y social en la que vivía la élite española-minera en la zona. Análisis más recientes han expandido la historia social, política y cultural del norte de la Nueva España al estudiar fenómenos poblacionales, la relación entre gobierno y sociedad, instituciones religiosas, así como la presencia de ciertos grupos étnicos.

Aún con todo, en esta historiografía sigue habiendo espacios por cubrir, sobre todo aquellos que puedan colocar como protagonistas a los grupos más desfavorecidos en el quehacer de la historia colonial del norte de México.

Las investigaciones históricas sobre el norte de la Nueva España han destacado la riqueza minera que, contraria al centro y sur de México, tenía casi toda la zona. Guanajuato, Zacatecas y San Luis Potosí iniciaron la producción minera aproximadamente a mediados de los 1500, y el éxito de la extracción de metales se vio reflejado en las consecuentes exploraciones de las zonas norteñas que fueron financiadas con las ganancias producidas por la minería. El resultado de esos avances fue el descubrimiento de más yacimientos mineros en el lejano norte, mismo que trajo consigo el establecimiento de zonas agrícolas. Así, el norte resultó bastante atractivo para todos aquellos aventureros provenientes de Europa y de la Nueva España que buscaban hacerse una fortuna, fuentes de empleo, o simplemente huir de alguna situación desfavorable en sus lugares de origen.

Todo indica que la minería propició el nacimiento de sociedades norteñas bastante particulares y variadas. D.A. Brading señala que en la zona minera de Guanajuato, aparte de un número escaso de esclavos, toda la población era libre, pero sujeta a una jerarquía social basada en raza y clase social que podía impedir la movilidad. La clase alta estaba compuesta por peninsulares dueños de minas y/o haciendas, o comerciantes, una situación privilegiada que no obstante podía terminar en cualquier momento, pues ésta dependía de la producción o agotamiento de los depósitos de plata. Así, de la noche a la mañana, estos españoles adinerados podían encontrarse entre la plebe de un momento a otro, aunque en algunos casos los comerciantes evitaban esa situación al comprar títulos de nobleza con los que se colaban entre la

nobleza colonial.⁸ De hecho Brading indica que en las zonas mineras del norte de la Nueva España podía haber una confusión de razas y ocupaciones. Existieron españoles de clase social baja, mulatos, indígenas y mestizos que competían por salario y tierra, mientras que la élite religiosa y comerciante (los nuevos nobles), por otro lado, se hacía más fuerte e influyente en la sociedad.⁹

De alguna manera esta situación también existía en las minas de Zacatecas. P. J. Bakewell explica que durante los primeros años de apogeo minero en la zona, la división social entre trabajadores mineros y españoles (por lo regular dueños de minas o de haciendas) era menos tangible que en otros lugares de la Nueva España cuya fuerza económica no era la minería. En Zacatecas era tal la bonanza que generaba el metal, que por lo regular los trabajadores mineros contaban con varias remuneraciones en especie, además de que se les permitía pepenar metal, venderlo y quedarse con las ganancias.¹⁰ No obstante, después de agotar las vetas y haber servido como punto de partida para exploraciones futuras más al norte, a partir de 1630 Zacatecas inició un declive que permitió el desarrollo de algunas zonas mineras ya establecidas como Santa Bárbara, y eventualmente abrió paso al descubrimiento de nuevas vetas en sitios como San Joseph del Parral y San Felipe el Real de Chihuahua.¹¹

Los estudios de Brading y Bakewell ofrecen la visión de un norte rico en minerales pero económica y socialmente inestable o ambiguo desde mediados del siglo XVI hasta la tercera década del siglo XVII. De alguna manera en este panorama se observa la existencia de dos mundos, uno oficial y otro clandestino, que en ciertas ocasiones permitía a ciertos individuos

⁸ D.A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971), 40.

⁹ Brading, *Mineros y comerciantes*, 45.

¹⁰ P.J. Bakewell, *Minería y sociedad en México colonial: Zacatecas 1546-1700* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976), 176.

¹¹ Bakewell, *Minería y sociedad en México*, 22-41.

cruzar barreras sociales y económicas para colocarse en una situación más favorable. Así mismo estos historiadores hacen ver que en realidad la fuerza económica y social de las zonas mineras se encontraba en manos de los nuevos nobles, comerciantes y religiosos. Estos análisis enfocados en la historia laboral de zonas mineras han contribuido a retar la idea de la supremacía del gobierno colonial y de la actividad minera en el norte de la Nueva España. Aún así, otros análisis que anteceden y continúan las investigaciones de Brading y Bakewell han considerado otros aspectos sociales que plantean una mayor complejidad sobre ese pensamiento.

Robert West, Susan Deeds, y Chantal Cramaussel expanden y enriquecen la historiografía del norte de la Nueva España al tomar en cuenta la geografía, los recursos naturales, y la población indígena y mulata del distrito minero de San Joseph del Parral y de la provincia de Santa Bárbara. En el pueblo minero, Robert West presenta una zona étnicamente diversa y por lo mismo laboralmente distinta al resto de las comunidades de la Nueva España. A partir de 1632 la minería y la agricultura utilizaron como fuerza laboral a los indígenas de repartimientos (principalmente tarahumaras, tepehuanes y conchos), individuos que trabajaban para los españoles dueños de minas y haciendas, y que lograron sobrevivir a las epidemias traídas de Europa. Así que en realidad no eran suficientes en número. Para solventar la escases de mano de obra se ocupaban trabajadores traídos del centro y sur de México, de Sonora y Sinaloa, entre los que se encontraban negros e indígenas esclavos que se obtenían por medio de importación o en guerras punitivas, respectivamente.¹²

De manera más específica, Deeds plantea que el norte de la Nueva España estaba compuesto no por indígenas bárbaros-chichimecas, como solían identificar los conquistadores españoles a los grupos indígenas nómadas y semi-nómadas del norte que no respondían

¹² Robert C. West, *La comunidad minera en el norte de la Nueva España: El distrito minero de Parral*. Traducción de Ricardo Cabrera Figueroa (Chihuahua: Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, 2003), 103-105.

favorablemente a sus los intentos de avance, ocupación y reducción. Deeds aclara que la zona estaba ocupada por una variada y compleja comunidad indígena. Aparte de sucumbir ante las epidemias que trajeron consigo los peninsulares, sus sobrevivientes tuvieron que luchar con las condiciones de su medio ambiente, y ajustarse a la nueva forma de labor y de vida en las misiones que instauraron los españoles. Deeds permite ver que los grupos de nativos, o bien se adaptaron y se mezclaron con la sociedad hispana, o se apartaron y refugiaron en zonas de difícil acceso geográficamente. En ambos casos, para Deeds la misión tuvo bastante importancia, pues fue la institución colonial mediadora entre los indígenas y los españoles, transformando o eliminando así la cultura del reducido número de indígenas que sobrevivió.¹³

A su vez, Cramaussel se concentra en la provincia de Santa Bárbara, de la cual resalta la importancia del trabajo indígena en la agricultura y el proceso de colonización durante 1563-1631. En este tiempo la provincia se componía de varios reales de minas (a la que más tarde se sumó San Joseph del Parral). Los alrededores del Río Conchos y del Río Florido estaban ocupados por indígenas agricultores, cazadores y recolectores. Ellos resultaron atractivos para las empresas de minería y agricultura, pero no fue posible utilizarlos por tiempo prolongado debido a que las epidemias redujeron su número de manera considerable.¹⁴ En la segunda década del siglo XVII, se trajeron y ubicaron grupos indígenas del centro, sur y noroeste. Fue entonces cuando la provincia de Santa Bárbara se pudo desarrollar en la agricultura y ganadería, pasando a ser, entonces sí, un lugar de poblamiento importante.¹⁵ De hecho Cramaussel señala que para

¹³ Susan M. Deeds, *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians Under Spanish Rule in Nueva Vizcaya* (Austin: University of Texas Press, 2003), 2-3.

¹⁴ Chantal Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara, 1563-1631* (Chihuahua: Secretaría de Educación y Cultura, 1990), 12-13.

¹⁵ Indígenas del centro y sur de México que colaboraban con los españoles en la pacificación de zonas nortenas.

1619 toda la zona era considerada como la provincia agricultora más productiva después de Saltillo.¹⁶

Los estudios de West, Deeds y Cramaussel complementan y complican los análisis de Brading y Backewell, pues incluyen más actores sociales, así como aspectos geográficos y naturales que en conjunto retan la imagen estática de un norte colonial exclusivamente minero/ español, ocupado por indígenas bárbaros, dóciles o improproductivos. Deeds y Cramaussel hacen ver que los indígenas agricultores jugaron un papel importante en el desarrollo de centros mineros por medio de la agricultura, mientras que West aborda la presencia de mulatos e indígenas libres y esclavos en el real minero de San Joseph del Parral. En general, estos historiadores permiten observar la diversidad étnica que tuvo el norte de la Nueva España desde sus inicios. A los variados grupos indígenas establecidos se sumaron otros por medio de constantes migraciones. Hombres y mujeres de distintas razas y culturas, solos o en familia, llegaban al norte de distintos lugares de México o España, contribuyendo así al mestizaje y, por ende, a la reducción en número de la población meramente indígena en las zonas mineras y agricultoras.

En este punto cabe agregar que a principios del siglo XVII los asentamientos mineros del norte fueron mostrando un mayor número de habitantes permanentes. Santa Bárbara, cabeza de la provincia con el mismo nombre, experimentó un crecimiento de la población de origen español que prefirió quedarse y no emigrar a la zona recién ocupada de Nuevo México. Así mismo, por este tiempo llegaron más peninsulares de España y del centro y sur de México con la esperanza de iniciar haciendas mineras y/o agrícolas. Con esto, la migración y el empeño constante por parte de los colonizadores por continuar expandiendo la frontera logró que

¹⁶ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 138-140.

eventualmente, para la tercera década del siglo XVII, el norte empezara a mostrar una estabilidad poblacional.¹⁷

Este fenómeno se observa de manera más clara en el análisis de Cheryl E. Martin sobre San Felipe el Real de Chihuahua durante 1703-1737, tiempo de auge minero en la villa. Martin explica que a este real llegaron peninsulares de España, de la Ciudad de México o de Guadalajara con miras de incursionar en la minería, en el comercio y/o en la política. Mas, para este tiempo, estos hombres españoles no eran los mismos que habían llegado a la zona el siglo anterior de manera un tanto aventurada y arriesgada. Por el contrario, éstos otros arribaron con un plan concreto: fundar oficialmente una villa con cabildo, arquitectura, economía, cultura, sociedad y política semejantes a las que existían en las ciudades de donde provenían.

Sin embargo, la realidad física y económica de la zona donde se fundó San Felipe el Real de Chihuahua pronto les hizo ver que no era tan fácil replicar su idea sobre lo que debía ser una ciudad. El conseguir trabajadores mineros seguía siendo un problema. Si bien el auge minero de atrajo a mestizos, indígenas, mulatos y demás gente de “color quebrado” de otras áreas aledañas o del resto de la Nueva España, éstos no representaban una fuerza laboral confiable. Era usual, por ejemplo, que los trabajadores no prestaran atención a las instrucciones de sus cabecillas, o simplemente abandonaran el trabajo de un día para otro para buscar suerte en otro sitio.

En el aspecto social, cultural y religioso también hubo tropiezos, sobre todo en las dos generaciones subsecuentes a la fundación del real. Los grupos étnicos establecidos no seguían adecuadamente el modelo de civilización que la élite española trataba de imponer. Los fandangos, fiestas que ocurrían de manera clandestina en las viviendas de la “gente sin razón”, eran un dolor de cabeza para las autoridades de la villa, pues se prestaban al desorden, a la violencia, al vicio y, sobre todo, causaban que los trabajadores mineros no se presentaran a

¹⁷ Ibid., 118-119.

trabajar.¹⁸ Ante esta problemática, el cabildo se esforzaba en regular las celebraciones cívicas y religiosas, mientras que la élite española utilizaba los rituales para educar a las clases bajas en un modelo de vida civilizado, pero éstas no respondían de manera favorable. Martin explica que esta situación se debió a que la villa era un espacio recién creado, un lugar que no contaba con una sociedad establecida que hubiera establecido rituales o tradiciones. Las clases bajas que arribaron al área no eran étnica y culturalmente heterogéneas. Por lo mismo, no contaban con un liderazgo que mediara entre ellos y la élite española, como sí ocurría en las comunidades indígenas del centro y sur de México. Esta situación entorpeció la formación de cofradías que previamente, en otros reales mineros del norte como Parral, facilitaron la cohesión, la ayuda mutua, la formación de una identidad corporativa, y un lugar en el ritual de sus comunidades.¹⁹

Este último punto lleva directamente a la única investigación que existe hasta el momento sobre la participación de la comunidad mulata en el ritual católico de San Joseph del Parral. Se trata del estudio de Nicole von Germeten, quien examina las cofradías de negros o mulatos en tres lugares de la Nueva España.²⁰ Ella examina, compara y contrasta estas hermandades religiosas que existieron en Valladolid, la Ciudad de México y Parral. Para la autora, la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos, una hermandad bastante activa durante todo el período colonial de San Joseph del Parral, no tuvo el mismo éxito que lograron las otras fraternidades de mulatos en Valladolid o en la Ciudad de México. La autora sugiere que los elementos que contaron para el éxito de estas últimas fueron el estar ubicadas en centros urbanos donde existía una mayor concentración de personas de origen africano, donde se tenía un mejor nivel económico, y donde se permitía vivir de manera más pacífica que en otros lugares. Por otro

¹⁸ Cheryl E. Martin, *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 6-7.

¹⁹ Martin, *Governance and Society*, 186.

²⁰ Nicole von Germeten, *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press at Florida, 2006).

lado, Germeten indica que los factores que contribuyeron al fracaso que experimentó la cofradía de pardos en San Joseph del Parral fueron los constantes ataques de las tribus de indios bárbaros, el aislamiento, la pobreza, la población flotante y el excesivo control de la élite comerciante-minera.

Esta investigación considera que en la comparación que realiza Germeten resulta problemático medir y categorizar la participación de dichas cofradías como “éxito” o “fracaso”. Al parecer, la historiadora define el éxito de las hermandades de mulatos principalmente en base a su nivel de participación en el ritual religioso, a las vías de acceso a recursos económicos, al número de personas de origen africano en la zona, y a la estabilidad poblacional. Estas dos últimas circunstancias, como lo hace ver la historiografía, no era característica del norte de la Nueva España. El número de mulatos en San Joseph del Parral era bajo en comparación con la Ciudad de México o Valladolid, Yucatán, centros urbanos bastante cercanos al puerto de Veracruz, a donde llegaban los fletes del comercio de esclavos, y donde la compra de los mismos resultaba económicamente más asequible. Por otro lado, es difícil hablar de una estabilidad poblacional cuando la realidad de las zonas mineras era más bien la inmigración constante.

A estos dos factores ha de agregarse que dentro del sistema de castas de la Nueva España, los mulatos se encontraban en la categoría más baja, seguidos por los indígenas y éstos por los mestizos. Pese a todas estas desventajas, esta investigación encuentra una participación bastante activa y prolongada de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos en San Joseph del Parral. Dicha intervención pudo deberse a que la hermandad no sólo estaba compuesta por los escasos habitantes mulatos del lugar, sino también por indígenas y mestizos. De hecho la categoría de “pardo” sugiere la fusión étnica que experimentó la cofradía. Por lo mismo, más que juzgar su participación bajo parámetros ordinarios y extremos de éxito o fracaso en el ritual

religioso, ha de analizarse por su capacidad de adaptación, transformación y permanencia, características que le permitieron enfrentar una variedad de retos que le impuso, no sólo su realidad local, sino también el contexto global en el que se desenvolvía la corona española.

Como se observó, desde sus inicios la historiografía del norte de la Nueva España trató de expandirse al área social al incluir aspectos laborales. También ha retado la idea de una hegemonía española al examinar zonas mineras social y económicamente ambiguas. El surgimiento de una élite comerciante y religiosa, por ejemplo, complicó la percepción sobre el poder absoluto que supuestamente era exclusivo de la clase minera española. La idea de una sociedad homogénea, por otro lado, se cuestionó aún más al incluir la participación de indígenas locales y foráneos, así como la presencia de personas libres y esclavas de origen indígena u africano en la minería y en la agricultura. En el tiempo histórico, por otra parte, la historiografía ha hecho más visible las diferencias y similitudes sociales, económicas y políticas de acuerdo al tiempo de fundación entre una zona u otra. En el aspecto cultural, por otro lado, aún hay mucho por hacer. Si bien el análisis sobre la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los pardos es una contribución destacada en la historiografía del norte de la Nueva España, aún sigue siendo indispensable interpretar las fuentes primarias de acuerdo al contexto histórico local y global para evitar hacer categorizaciones rígidas que impidan escuchar las voces más mudas de la historia colonial, la de indígenas, mulatos, mestizos y la de mujeres de cualquier nivel social.

Contribución y argumento de esta obra

Dos análisis que se enfocan en el ritual religioso de dos grandes ciudades coloniales motivaron esta investigación. Linda Curcio-Nag examina los grandes festivales de la Ciudad de México, en los cuales resalta las celebraciones ofrecidas a la figura del rey y a los miembros de

la realeza española. En estos festejos participaba la mayoría de la población, aunque la presencia de los grupos ubicados en la escala social más baja se limitaba precisamente a eso, a una mera presencia que apoyaba la idea de la hegemonía de la corona española. En Cuzco, Perú, Carolyn Dean presenta una estampa colonial distinta a la que ocurría en la Ciudad de México. Durante las procesiones de Corpus Cristi algunos grupos indígenas sí participaban activamente, pero sólo los de la élite indígena. Si bien estos grupos privilegiados ocupaban un papel secundario en las procesiones que protagonizaban los representantes de la corona, no dejaban pasar la oportunidad de demostrar al resto de los grupos indígenas y a la población en general que contaban con un pasado. Lo hacían al incluir objetos, imágenes, vestimentas y otras reliquias, materiales que representaban la posesión de una memoria histórica que los avalaba.²¹

Como se mencionó antes, en las zonas mineras no existieron élites indígenas locales ni se dieron los grandes festivales que ocurrían en las urbes más grandes de las colonias españolas. No obstante, como sucedió en cualquier otro sitio, la cultura oficial-colonial se impuso por medio del ritual, un ritual que en San Joseph del Parral abrió espacios a la participación de los grupos menos favorecidos. Esta contribución necesita ser analizada para seguir contribuyendo en la tarea historiográfica de retar, no sólo la idea de una supremacía española, sino a la vez la imagen de un norte minero lejano y bárbaro, con el cuadro de un pueblo que fue muy rico en plata, pero también en cultura.

Así, esta investigación consiste en analizar la participación de grupos de mujeres y hombres indígenas, mulatos y mestizos, así como de mujeres de la élite en el carnaval, fiestas religiosas, capellanías y cofradías que sucedieron en San Joseph del Parral a partir del primer

²¹ Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Durham: Duke University Press, 1999). Linda Ann Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004).

tercio del siglo XVII y todo el siglo XVIII. Al utilizar el ritual como filtro, es posible observar que estas ocasiones, instituciones y sus participantes estaban intrínsecamente relacionados por medio de un pensamiento y sentimiento barroco. Éste permitió que los involucrados consiguieran bienes espirituales y profanos, pero al mismo tiempo los llevó a la transformación de un ritual religioso universal al ajustarlo a su realidad local de cambios continuos, una transformación que culminó en la creación de una identidad y una memoria histórica nortea que, hasta la fecha, sigue en continua redefinición.

Fuentes

Como se indicó antes, la situación política, social, cultural, económica e histórica del real de San Joseph del Parral se ve reflejada en los archivos utilizados por esta investigación: el Archivo Histórico Municipal de Hidalgo de Parral (AHMP), el Archivo Histórico de la Parroquia de San Joseph del Parral (APSJP), Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (AHAD), y el Archivo General de la Nación (AGN). Los dos primeros han sido utilizados y citados al menos por cuatro historiadoras. Chantal Cramaussel, por ejemplo, ha hecho estudios extensos sobre el poblamiento de la provincia de Santa Bárbara, misma que incluía el distrito minero de San Joseph del Parral. Susan Deeds, por otro lado, utilizó algunos datos primarios en su libro sobre indígenas en la Nueva Vizcaya, mientras que Martin sólo los menciona como fuentes con bastante potencial dentro de la historia social. Por último, Nicole von Germeten utilizó documentos de ambos archivos que están relacionados con la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los pardos. Así, puede decirse que hasta el momento los archivos no se han utilizado de manera exhaustiva para hacer un análisis más amplio y específico sobre aspectos socioculturales de este pueblo colonial.

La consulta de documentos en el AGN, por otro lado, permite ver la situación política y geográfica que vivía el pueblo minero durante todo el período colonial. En su mayoría, estos son legajos expedidos por el Tribunal de la Santa Inquisición sobre hechos que ocurrieron en el real. De ordinario, éstos envolvían a mujeres y hombres indígenas o mulatos, sobre quienes se incluye escasa información, aunque hay algunas excepciones.²² En este sentido vale la pena cuestionar si la distancia, la falta de cabildo, o el poder e importancia de la Inquisición colaboraron para que el AGN no contenga suficientes documentos referentes a la vida política y cultural del real minero. Así, esta investigación utiliza mayormente legajos del AHMHP y el APSJP y, aunque estos cuentan con ciertas limitaciones referentes a datos específicos y concretos sobre ciertos grupos y eventos socioculturales, es posible reconstruir un cuadro en el que se aprecia una sociedad colonial inmersa en un ritual religioso y en un pensamiento barroco. Los individuos y los grupos muestran un complejo y particular sistema de códigos, creencias y valores que se manifiestan en las actividades públicas de tipo religioso, pero también en asuntos individuales como lo eran las capellanías.

Capítulos

El capítulo I, “España católica: un logro del pueblo cristiano”, analiza la evolución de Iberia, territorio dividido en reinos, hasta la unión y consolidación de los reinos de Sevilla y Aragón. El tiempo medieval resalta sobremanera por ser el lapso en que Iberia estuvo ocupada por los árabes, y a la vez el largo trecho en que se entregó de lleno a reconquistar el territorio cristiano. Este episodio le dio a España una consolidación religiosa, cultural, social y política,

²² Deeds, por ejemplo, escribió un ensayo de investigación sobre una mulata que aparece en los documentos de la Inquisición del AGN. Susan Deeds, “Subverting the Social Order: Gender, Power, and Magic in Nueva Vizcaya”, in *Choice, Persuasion, and Coercion: Social Control on Spain’s North American Frontiers*, eds., Jesús F. De la Teja and Ross Frank, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005).

con la que se lanzó a conquistar el Nuevo Mundo. Esta primera parte de la investigación es importante para mostrar la transferencia, permanencia y/o cambios de dichas prácticas al norte de México.

El capítulo II, “San Joseph del Parral: pueblo con diversos pasados a cuestas” aborda la historia del real minero, integrando en ella al menos dos de los poblados vecinos: Santa Bárbara y el Valle de San Bartolomé. Estos sitios, habitados anteriormente a la fundación del real, establecieron ciertas prácticas laborales y sociales que tuvieron una repercusión importante en el pueblo minero en cuanto a composición de habitantes indígenas y mulatos. Así mismo, la historia de estas tres comunidades hermanas permite observar el reto que enfrentó el Virreinato de la Nueva España para poblar aquella vasta frontera. De entre algunas soluciones a la problemática, se recurrió a prácticas “viejas” y “nuevas”: presidios, repartimientos, esclavitud, pero también con misiones y el trabajo libre minero y agricultor.

El capítulo III, “El carnaval cristiano en San Joseph del Parral: escena de un pueblo ‘patas arriba’”, permite observar que la oligarquía utilizaba los eventos públicos para construir memorias locales-oficiales, así como crear una imagen negativa de los trabajadores mineros o de las castas. Al mismo tiempo, el discurso oficial hace evidente el nacimiento de una cultura popular que fluctuaba entre lo profano y lo espiritual. En el capítulo IV, “Las cofradías de los naturales y de los pardos, siglo XVII”, se enfoca en la participación de la cofradía de indígenas y de los pardos en fiestas religiosas. La primera estaba constituida por indígenas que se trasladaron al norte desde el centro de México. Esta cofradía se adaptó a la situación local nortea, logrando con esto la supervivencia de la cofradía hasta fines del siglo XVIII. La cofradía de los pardos, por otro lado, experimentó dificultades para formalizarse como tal. Este hecho significó un

mayor empeño y esfuerzo por parte de los cofrades para lograr participar en la vida religiosa-cultural del pueblo.

En capítulo V, “San Joseph del Parral en la vuelta de tuerca del siglo XVII al XVIII”, se aborda el cambio de siglo en cuanto a la situación económica, política, religiosa y social, tomando como base las reformas borbónicas. El capítulo VI, “Las fiestas religiosas de los pardos: el camino lento pero seguro para construir una memoria histórica” analiza la participación de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos en el siglo XVIII, en un tiempo de cambios y reformas a las cuales los cofrades supieron hacer frente por medio de un manejo variado del discurso. Por último, en el capítulo VII, “Las capellanías en San Joseph del Parral: el valor de las voluntades, expresiones y vidas espiritualizadas”, se examina la ideología barroca dentro del ritual religioso de la muerte, así como el concepto de “economía espiritual”.

Capítulo I

España católica: un logro del pueblo cristiano

La mayoría de las sociedades coloniales entendían el mundo o la experiencia humana por medio de la religión. Ésta servía como modelo de conducta social y como un patrón cultural para el ritual. De esta manera, la comunidad compartía un argumento sobre el significado, concepción y práctica de la experiencia humana, así como las concepciones sobre la divinidad y las formas propias de adorarla.²³ Al estudiar instituciones y prácticas católicas en un pueblo minero del norte de la Nueva España, esta investigación observa que la sociedad de San Joseph del Parral concebía su existencia en base a los extremos de la vida y la muerte, es decir, compartía un argumento y/o pensamiento barroco de origen católico-español. Centrado en la posibilidad del perdón para conseguir una vida eterna, éste contribuyó a la unificación de grupos étnicamente distintos, pero muy parecidos en cuanto a sus dilemas y a las necesidades humanas de su tiempo. De dónde vino este barroco que prácticamente se coló hasta la cocina de aquella sociedad colonial es el enfoque de este capítulo: explorar el pasado de España, una España que no siempre fue así, católica- barroca, incluso, que no siempre fue España.

Un breve repaso de ese pasado español es útil para comprender de manera más amplia el ritual religioso-universal hecho en España . Esta creación culmina con la ideología y el arte del barroco español, pero detrás hay una historia de influencias culturales e ideológicas que lleva a cuestionar lo “español” de esa expresión ideológica y artística. Si bien el reinado de los Habsburgo significó la consolidación de una unidad, sentimiento o identidad “española”, el pasado sugiere que ya desde la España romana el “ser español” había sido marcado por el cristianismo. Éste, no obstante, de alguna manera se definió con la presencia constante del

²³ Brian Larkin, *The Very Nature of God: Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010), 6-10.

“otro”: el judío, musulmán, protestante y demás conversiones que ocurrieron entre éstos y los cristianos. De hecho, Granada, el espacio fronterizo desde el cual la Iglesia Católica y la corona de Habsburgo se lanzaron a América armados con una Reforma Católica, recuperó el cristianismo gracias a la expulsión definitiva de judíos y musulmanes, pero también debido a la llegada de nuevas ideas traídas por los grupos inmigrantes cristianos. Así, la creación del barroco español sugiere una experiencia no solamente española, sino también una vivencia humana que compartió la necesidad universal de conseguir la salvación para una vida eterna.

Las Españas

España no fue siempre España. Por bastantes siglos fue un territorio compuesto de pueblos que compartían un estilo de vida y de economía, pero que en realidad estaban muy lejos de conformar una unión ya que en la cultura, lengua y religión eran distintos. Dominada por los romanos desde el siglo II a.C. hasta los primeros años del siglo V d., se le conocía por Hispania. Los enclaves vecinos, Grecia por ejemplo, miraban a este territorio dividido en regiones, cada una con nombre propio y, de contar con una unidad, ésta era de tipo territorial y la llamaban Iberia. Durante la Edad Media (476-1500, aproximadamente) se hablaba del territorio como si fuese un mosaico de reinados, aunque en el siglo X también se le llamó al-Ándalus, cuando gran parte del suelo era musulmán.²⁴

En la Edad Moderna (siglo XV al XVIII), por otro lado, los extranjeros (en su mayoría cronistas) identificaban de manera general/global a este territorio como España. En realidad, no fue sino hasta los 1800 cuando se podía hablar de España como una entidad política.²⁵ A lo largo de todo este tiempo, aparte del nombre, España experimentó varias transformaciones debido a

²⁴ Kamen, *Brevísima historia de España*, location 81, 90 of 4570.

²⁵ Ibid., 81,90.

ciertos eventos y corrientes ideológicas, aunque la transformación más efectiva, la que la llevó a consolidarse como imperio, consistió en la fusión del reinado y la iglesia, mismo que incluyó la participación del pueblo por medio del ritual.

Hispania

Hispania fue parte del sistema romano hasta el siglo V de la era cristiana, un pasado de bonanza que determinó su futuro en el ámbito religioso. La prosperidad llegó cuando Roma creó un sistema de economía regional por medio de la explotación de minas, la producción agropecuaria, y la exportación de vino y aceite. Durante ese tiempo se urbanizaron varias ciudades, tales como Barcelona, Cartagena, Sevilla, Astorga, Alcalá y Córdoba, mismas que llevaban una vida al estilo romano: termas, baños, alcantarillado, teatros, templos, acueductos, arcos de triunfo, puentes y demás centros y vías que servían para la diversión y la comunicación.²⁶

Ya desde el siglo IV, el cristianismo hispano y el romano se habían entrelazado.²⁷ En Hispania había variedad de religiones, pues los cultos romanos coexistieron con los cultos prerromanos locales, y con los cultos introducidos antes por los fenicios. Si bien la romanización del territorio no fue completa, uniforme ni simultánea, ésta llegó a ser una de las provincias más romanizadas del imperio. De ella salieron escritores, senadores, gobernadores, militares y emperadores, todos ellos romanos, es decir originarios de Hispania.²⁸ Pero la península no sólo dio emperadores a Roma, sino también Papas, figuras religiosas que aún en el tiempo decadente del imperio dieron continuidad de la cultura romana por medio del cristianismo. La estabilidad

²⁶ Juan Pablo Fusi, *Historia mínima de España* (Nashville: Turner, 2012, Kindle edition), location 281 of 4194.

²⁷ Kamen, *Brevisima historia de España*, location 305, 322.

²⁸ Fusi, *Historia mínima de España*, location 315.

del Imperio Romano se vino abajo en el año 410, cuando fue invadido por las tribus germánicas de ostrogodos y visigodos.²⁹

Iberia

En Iberia (España como pre-entidad real), el reino visigodo no se consolidó sino hasta el siglo VI, aunque éste no fue muy favorable, pues entre otras dificultades experimentó una mala economía, un comercio pobre, y una minería estancada. Puede decirse que este reino fue una sucesión de reinados de corta duración. No resulta sorprendente entonces que entre 711 y 718 el territorio haya sido invadido por los musulmanes. De cualquier manera, la herencia cultural visigoda se manifestó en Iberia con la presencia de unas cuantas iglesias, orfebrerías y, sobre todo, en la obra de San Isidoro.³⁰ Así mismo, alrededor de un centenar de palabras de los romances ibéricos provienen de la lengua germánica de los visigodos, además de nombres propios tales como Alfonso, Rodrigo, Fernando, Elvira y otros.³¹

La España medieval, la España musulmana

Durante un buen período de la Edad Media, la mayor parte de Iberia fue musulmana, prácticamente a raíz de que se instauró el Califato de Córdoba en 756. En el siglo X ya no se le llamaba Hispania, sino al-Ándalus, un estado arabizado e islamizado. Del siglo VIII al XI ocurrieron varios cambios bajo la ocupación musulmana: acuñación de la moneda, tratados de aceptación y sumisión de poblados ocupados, reparto de tierras y nuevo orden fiscal y

²⁹ Kamen, *Brevisima historia de España*, location 305, 322.

³⁰ Fusi, *Historia mínima de España*, location 418. San Isidoro escribió tratados históricos, de geografía, astronomía, y de teología, entre otros. Para abordar de manera más amplia la legacia cultural visigoda en España, particularmente cómo la cultura visigoda le dio una fuerza intelectual a España, se recomienda consultar a Roger Collins, *Visigothic Spain 409-711* (New York: Wiley-Blackwell Press, 2006).

³¹ Carlos Prieto, *Cinco mil años de palabras. Comentarios sobre el origen, evolución, muerte y resurrección de algunas lenguas* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010), 78. Ejemplos de palabras de romances ibéricos: guerra, guardia, guardar, espía, riqueza, devastar, y más.

administrativo. También se dio la organización de comunidades autóctonas tales como los cristianos y mozárabes (cristianos en territorio al-Ándalus), y los judíos (una minoría con los visigodos que crecería con los árabes). Así mismo, la consolidación de fronteras, al norte en el valle Ebro y al oeste en la línea de Duero, se encontraban provincias defendidas por militares musulmanes a los que se les sumaban castillos y fortalezas.³²

A la vez, en el norte del Duero se crearon y consolidaron enclaves cristianos, tales como el reino de Asturias, y al norte del Ebro se encontraba el reino de Pamplona y los condados cristianos de Aragón, Sobrarbe, Ribagorza, Barcelona, Manresa, Cerdaña y Urgel. Después de la breve presencia militar del ejército del imperio cristiano franco-germánico de Carlomagno en 778, quedaron los condados aragoneses y catalanes, reorganizados en los condados de Aragón y Barcelona, que eran núcleos de resistencia precariamente organizados durante los siglos IX y X.³³ Los reyes asturianos, durante los siglos VIII y IX, se extendieron por la cornisa cantábrica y gallega, por el norte de Portugal, por y la cuenca de Duero. La colonización y repoblación de Duero en el siglo X dio estabilidad al dominio de León (Asturias, Galicia, León y las regiones fronterizas de Portugal y Castilla). Puede decirse que todos ellos vivían una situación de frontera con el Islam, pues estaban en una continua defensa, pero el hecho no indica que estuviesen unidos, mucho menos que tuviesen un ideal de reconquista.³⁴

La situación empezó a favorecer a los enclaves cristianos a partir de 970, cuando Castilla surgió como un condado independiente. Así mismo apareció reino de Pamplona o Navarra, que en 1035 el rey Sancho el Mayor dividió entre sus hijos. Dejó Pamplona a su hijo mayor García, y creó los nuevos reinos de Aragón (para Ramiro) y Castilla para Fernando. Entre 1037 y 1065

³² Fusi, *Historia mínima de España*, location 466.

³³ El imperio cristiano franco-germánico de Carlomagno estaba constituido por Francia, Suiza, Austria, Bélgica, Holanda, Luxemburgo, parte de Alemania, Italia, Hungría, la República Checa, Eslovaquia y Croacia, en el cual la religión Cristiana otorgaba unidad cultural.

³⁴ Fusi, *Historia mínima de España*, location 496, 515.

reunió por matrimonio las coronas de Castilla y León (aunque la unión definitiva entre ambos reinos no se produjo hasta 1230).³⁵

De cualquier manera, en el siglo XII, Iberia se encontraba completamente arabizada, con la excepción de la parte norte y oeste del Duero, donde las prácticas religiosas y culturales cobraron un sentido propio, e incluso algunas transformaciones de región en región. En general, la cultura árabe-islámica se manifestó en las ciencias, astronomía, geografía, medicina, religión, pensamiento jurídico, poesía, música, filosofía y arte. Durante el Califato de Córdoba ocurrió también una transformación económica y social. Con la economía agropecuaria se expandieron la ganadería y la agricultura: olivos, viñas, arroz, cítricos, caña de azúcar, trigo, cebada, hortalizas, azafrán, almendros, higueras, membrillo, entre otras hortalizas. También se experimentó una nueva forma de poblamiento a partir de organizar y construir ciudades, tales como Badajoz, Murcia o Almería, así como castillos, alquerías y demás. La ciudad fungía como centro comercial, artesanal, industrial, y minero, con un comercio interior y por toda el área del Mediterráneo.³⁶

No obstante, las transformaciones que experimentó el territorio al-Ándalus bajo el dominio musulmán no fueron solo referente a la urbanización, como tampoco bajo el liderazgo e influencia única de musulmanes. Los sabios judíos, por ejemplo, también mostraron actividad cultural y científica. El rabino Aben Ezra, por ejemplo, emprendió viajes por otras tierras, entre ellas, los países cristianos. Así mismo, el más grande filósofo judío de ese tiempo, Maimónides, escribió (en árabe) sus tratados en esos años.³⁷ Después de la caída de Toledo, la Escuela de Traductores de Toledo tradujo al latín tratados árabes y judío sobre materias como filosofía, medicina, matemáticas y alquimia. Nombres como los de Avicena (Ibn Sina), Algazel (Al

³⁵ Ibid., location 515.

³⁶ Ibid., location 548.

³⁷ Kamen, *Brevísima historia de España*, location 487-489.

Ghazali) y Abenmasarra (Ibn Masarra) se hicieron así conocidos de los lectores europeos, así como las obras de Averroes y Maimónides fueron llegando poco a poco a los eruditos cristianos.³⁸

Aparte de la influencia científico-cultural de los judíos, la cultura del Islam sufrió así mismo transformaciones como consecuencia del sincretismo religioso-cultural que se daba en el territorio al-Ándalus. La base cultural y religiosa de los musulmanes que habitaban el antiguo territorio de Iberia se basaba en el Corán y en el Hadith, proverbios y tradiciones del profeta Muhammad. La vida de los musulmanes se basaba alrededor de cuatro pilares del Islam: el *Shahada* (testamento de fe), ayuno, oración diaria y limosna. Contaban con lugares religiosos, tales como ermitas, donde desarrollaban tradiciones, cultos, peregrinaciones y festivales. No obstante, en algunas partes de Granada los musulmanes celebraban el *Ramadan* (ayuno diario), con procesiones en las calles, muy parecidas a las que hacían los cristianos que daban culto a figuras de santos. Esas procesiones incluían danzas y música, y los participantes se mojaban mutuamente con agua de colores. En Valencia, las mujeres musulmanas marcaban el año nuevo con visitas en forma de peregrinaje al cementerio local, donde cubrían a los muertos (como si fueran santos) con frazadas de lino tejidas. En Murcia, por otro lado, los agricultores y campesinos musulmanes celebraban la cosecha con festivales de música, canto y baile. Así mismo, la integración formal a la comunidad musulmana consistía en una ceremonia llamada *fada*, en la cual se practicaba la circuncisión a los menores varones, seguida de una celebración. Pero entre los musulmanes, como sucedía entre los cristianos, tampoco faltaba la consulta de horóscopos, almanaques, ni la costumbre de cargar amuletos para la buena suerte, o para evitar el

³⁸ Ibid., location 684-687.

mal de ojo. Las pociones para aliviar males físicos y del alma hechas a base de plantas eran también parte de la vida diaria musulmana.³⁹

No obstante, si bien existían ciertas similitudes en las expresiones religiosas entre musulmanes y cristianos, el aniconismo del Islam marcaba una gran diferencia en la cultura y religión. La prohibición de imágenes en el Islam aplicaba sólo a la imagen de la divinidad, y se relaciona directamente con el monoteísmo abrahámico. En el tiempo de Muhammad, así como en el tiempo de Abraham, el monoteísmo se opone a un politeísmo idólatra. Con esto, cualquier representación plástica de la divinidad es, para el Islam, un error, pues asocia lo relativo con lo absoluto.⁴⁰

Convivencia: tolerancia y violencia

En los últimos años los historiadores han estado retando la idea de una convivencia (con connotación positiva) entre cristianos, musulmanes y judíos en España medieval. Esa convivencia conlleva la idea de que, pese a las diferencias culturales, y sobre todo religiosas, esos tres grupos encontraron maneras para convivir de una manera más o menos pacífica. Recientemente se propone que, en realidad, tanto la tolerancia como la violencia fueron parte de la coexistencia entre la mayoría de las minorías.⁴¹ La primera funcionó debido intereses económicos que creaban lazos comerciales y una dependencia económica. La segunda, por otro lado, por lo regular surgía en momentos de crisis (pestes, epidemias, hambruna), eventos

³⁹ Matthew Carr, *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain* (New Press, 2009, Kindle edition), location 924-948 of 7410.

⁴⁰ Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (Indiana: World Wisdom Inc., 2009), 29.

⁴¹ David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (New Jersey: Princeton University Press, 1996), <http://0hdl.handle.net.lib.utep.edu/2027/heb.00423.0001.001>, (accessed February 4, 2012), 8-15.

catastróficos de origen natural que de ordinario se explicaban o entendían por medio de la religión.⁴²

De igual manera, el grado de cercanía física entre las tres minorías dependía de las características de las zonas que habitaban: zonas rurales o zonas urbanas. El Califato de Córdoba se desintegró en 1031 (debido a crisis internas relacionadas con el fundamentalismo religioso).⁴³ Fue hasta entonces cuando Aragón y territorios catalanes se expandieron. El reino de Aragón otorgó tratados de paz a los musulmanes con el fin de utilizarlos en la producción agrícola. El medio rural permitió la coexistencia entre cristianos y mudéjares mucho más que en Valencia, por ejemplo, donde debido a la proximidad con Granada, el número de mudéjares (musulmanes que permanecieron en territorio cristiano durante la reconquista) era más alto que en Aragón. Esa coexistencia permitió una aculturación, al menos en lenguaje, y más integración de mudéjares a la cultura cristiana. Los judíos, por otro lado, eran menor número en Aragón y en Valencia, pues tendían a ubicarse en zonas urbanas, tales como Barcelona y Gerona. Por lo tanto, su estructura social tendía a seguir más el modelo cristiano, contaban con la protección de los reyes y pudieron asumir cargos en la corte real como administradores, médicos, embajadores y traductores.⁴⁴

Así mismo, en la coexistencia entre los tres grupos religiosos que habitaban áreas rurales o urbanas estaba implicado el aparato de gobierno. Por ejemplo, entre los judíos y los mudéjares, el rey ejercía un mayor control sobre los primeros, pues estaban concentrados en zonas urbanas. Los, segundos, por otro lado, eran regulados por los latifundistas en las zonas rurales. Por lo tanto, la realeza y los dueños de tierras llegaron a competir por el control de los mudéjares, pues significaban mano de obra barata y ganancia económica. Dentro de este espectro las situaciones de violencia que pudieran surgir entre los dos grupos estaban mediadas por el

⁴² Nirenberg, *Communities of Violence*, 38-40.

⁴³ Fusi, *Historia mínima de España*, location 568.

⁴⁴ Nirenberg, *Communities of Violence*, 22-27.

gobierno. Por lo tanto, comparada con la violencia abierta que se dio en Valencia entre mudéjares y cristianos, la violencia de tipo religiosa entre mudéjares y judíos era “aceptable”, pues el estatus legal equivalía al estatus religioso. De cualquier manera, dicha violencia no impedía la tolerancia de tipo económico que se suscitaba entre los tres grupos: competencia, cooperación y dependencia, en sí, una cadena económica.⁴⁵

No obstante, la interacción entre musulmanes y cristianos durante el tiempo de “frontera” y después de la caída de Córdoba fue fluida, no sólo en lo económico. Hubo relaciones políticas que incluso se fortalecieron por medio de matrimonios entre las élites musulmana e ibérica. A nivel corporativo, por otro lado, reinó el pragmatismo. La orden monástica-militar de los Reyes Templar, por ejemplo, juraba defender la cristiandad y continuar la lucha contra el infiel, pero al mismo tiempo protegía y proveía para el bienestar de sus vasallos musulmanes, o hacía alianzas con poderes islámicos. Aún más, a nivel individual, los caballeros-militares hacían amistad con guerreros y nobles musulmanes, y participaban en los festivales religiosos de sus súbditos mudéjares.⁴⁶

Pero las relaciones no eran siempre “amables”. Los musulmanes, por ejemplo, tenían su propio léxico para describir a los cristianos: enemigos de Dios, perros, cerdos, y demás calificativos que aludían a un estado bárbaro y belicoso. A los gallegos se les identificaba como traicioneros y sucios y, en general, los musulmanes rechazaban los preceptos de la Trinidad, la divinidad de Cristo y la virginidad de María por considerarlos blasfemos.⁴⁷ Estas diferencias se veían exacerbadas por la presencia de la creciente colonia de judíos peninsulares que fueron

⁴⁵ Ibid., 28-40.

⁴⁶ Brian Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). <http://UTEP.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1658740>, (accessed February 10, 2015), 44-47, 527.

⁴⁷ Carr, *Blood and Faith*, location 392.

duramente perseguidos durante gran parte del periodo visigótico.⁴⁸ La situación de violencia se incrementó cuando fue desapareciendo poco a poco la comunidad de origen islámico con la conversión o reconversión de los mozárabes (cristianos que habían adoptado la religión, cultura y valores islámicos) al cristianismo. Aunque, como se verá más adelante, con el tiempo la religión cristiana empezaría a tomar la delantera en casa española y fuera de ella.

La iglesia católica-medieval se convirtió en guerrera

Ya desde los últimos años del 700, la Iglesia Católica se vio en la necesidad reformarse, no sólo por la presencia del Islam, sino también ante el auge del cristianismo iniciado por Carlomagno, más la serie de violentas invasiones que ocurrieron en distintas partes de Europa.⁴⁹ Siguiendo la imagen agustina-medieval de un pueblo elegido que se lanzaba a una guerra contra el mal, la iglesia católica recurrió a sus pueblos guerreros para defenderse. Estos enclaves cristianos siguieron la reforma monástica de Cluny que, entre otros objetivos, tenía la intención de retomar el rito romano y acabar con el rito mozárabe.⁵⁰ Así, la construcción de la imagen del guerrero cristiano estuvo mayormente en manos de la iglesia. En el siglo VII el papa Gregorio VII prometía recompensas en el cielo a los guerreros, en especial para los que peleaban contra el Islam en España. Quien daba la guerra en la cruzada ganaba indulgencia plenaria, que era un camino directo a la Gloria. Fue entonces cuando se formaron órdenes monástico-militares, pues el ideal eclesiástico buscaba que los caballeros abandonaran la milicia para entrar al servicio de Dios.⁵¹

⁴⁸ Kamen, *Brevísima historia de España*, location 333-335.

⁴⁹ El emperador Carlomagno gobernó gran parte de Europa occidental de 768-814, con la misión de unir a los pueblos germánicos por medio del cristianismo. En el siglo IX llegaron a Europa y a la zona del Mediterráneo invasores vikingos y húngaros, y se dieron ataques musulmanes.

⁵⁰ La orden monástica del Cluny inició una renovación con la intención de retomar los preceptos benedictinos.

⁵¹ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, 20-21.

Así, para los guerreros cristianos el arma más poderosa no era la espada, sino la religión, misma que utilizaron de varias formas y maneras. Estos hombres poderosos decidieron vencer al demonio en el mismísimo infierno por medio de la institución de obras pías y capellanías. Esta práctica era frecuente en España antes del siglo IX entre los reyes y señores. Ellos habían decidido seguir la senda de San Agustín, considerando a “Nuestro Señor Jesucristo” en sus herencias. Ya desde las leyes del Código Justiniano, en pasajes de Gregorio IX que tratan sobre los testamentos y últimas voluntades, se va conformando una teoría de las causas pías, enfocada en la última voluntad. Estas obras pías o “capellanías” tenían un carácter perpetuo. La persona dejaba una cantidad de dinero o propiedades a la iglesia para que ésta, después de la muerte del individuo, se encargara de administrar la suma. Con las ganancias, la iglesia pagaba a un sacerdote para que diera cierta cantidad de misas dedicadas al alma del difunto. Estas misas se rezarían por siempre, pues era la manera en la que el occiso podía salvar su alma del demonio en el Purgatorio.⁵²

Así mismo, entre el año 1000 y el 1033, los eclesiásticos presagiaron catástrofes apocalípticas. Se creía que en el cielo había ejércitos de ángeles listos para hacer guerra con el demonio. Fue así que el lenguaje guerrero se apropió del discurso religioso. A partir del siglo XI el papado empezó a considerar como figuras santas a los reyes guerreros que realizaron la cristianización de sus pueblos, y fue así también que apareció la ideología de la cruzada.⁵³ Pero ese lenguaje y esa ideología de cruzada fue mucho más allá, pues se encarnó en la figura del noble guerrero e invadió su mente.

Desde el siglo XII la iglesia tuvo injerencia en lo caballeresco de la nobleza laica, una campaña para cristianizar a la caballería, que era el nuevo ideal del caballero cristiano. En esto se

⁵² *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes* (Murcia: Universidad de Murcia y Academia Alfonso X el Sabio, 1987), 139-140.

⁵³ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, 18-20.

ha de considerar la influencia que tuvo la reforma a la iglesia que hizo el papa Inocencio III en los últimos años del siglo XII. La renovación moral por medio del cumplimiento a los mandamientos de la iglesia fue el corazón de dicha reforma.⁵⁴ Durante el siglo XIII Satán era el monarca del infierno, tenía un poder en la tierra gracias a los ministros y seguidores que no eran cristianos: los musulmanes, judíos, homosexuales, ermitaños rebeldes, herejes y brujas. Había que perseguirlos y quemarlos en la hoguera, como en parte se hizo con la instauración del tribunal de la Inquisición.⁵⁵

Fue así que durante los siglos XII y XIII proliferaron las cofradías/hermandades de clérigos en Iberia. Se destacaron las cofradías hospitalarias, mismas que atendieron a enfermos de lepra en el siglo XI. También existieron las cofradías penitenciales. En estas, los miembros compartían explícitamente la Pasión de Cristo y los dolores de la Virgen en actos de penitencia, como lo hicieron en Salamanca los Hermanos de la Penitencia de Cristo. Las cofradías de los oficios, por otro lado, emergieron al mismo tiempo que surgió el fenómeno, en toda Europa, de solidaridad profesional. Éste mantenía elementos religiosos, pero a nivel secundario. El desarrollo artesanal que se dio en Castilla y León, por ejemplo, hizo que los artesanos fundaran cofradías para proteger sus intereses como trabajadores. Las cofradías de clérigos, por otro lado, eran abundantes, pero a veces tenían que defender sus intereses económicos y beneficios ante el poder eclesiástico y la autoridad civil, adoptando comportamientos corporativistas, como lo hacían las cofradías de oficios (luego llamadas “gremios”). Por ejemplo, en Toledo, a fines del siglo XII, algunos clérigos organizados bajo una hermandad se rebelaron ante el cabildo. Ante

⁵⁴ José Manuel Nieto Sotia, *La época medieval: iglesia y cultura* (Madrid: AKAL, 2002), 210.

⁵⁵ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, 20-21.

este hecho, la conformación de hermandades subsecuentes tenían que ser aprobadas por el obispo.⁵⁶

Así mismo, el ambiente de pecado, culpa y condenación se fortaleció con el culto a la figura de la Inmaculada Concepción. Durante el siglo XII se propagó y se humanizó la devoción a la Virgen María por medio de la multiplicación de imágenes con distintas advocaciones: Virgen de los Remedios, Virgen de la Misericordia, y demás. Por lo regular, las advocaciones tenían relación con tareas asistenciales de las organizaciones o cofradías, y que también se vieron reflejadas en los nombres de santuarios.⁵⁷ En sí, la devoción a María llama a la veneración, al amor, a la invocación y a la imitación, concentrándose en proclamar su misterio: en la divina dispensación del pecado original, y en el milagro de dar a luz sin perder su virginidad. Por esto, ella ocupaba un nivel distinto al de los santos y se exigía venerarla, imitarla, festejarla. En Sevilla, como en el resto de España, se celebraban diversas advocaciones de María: Virgen de los Dolores, Virgen del Rosario, por ejemplo. Su imagen era digna de respeto; si ocurrían agravios durante las fiestas, éstos eran tomados como insultos graves. Ella fue la titular de diferentes advocaciones en iglesias y cofradías.⁵⁸

Durante la Baja Edad Media, en todos los estados católicos de Europa hubo personajes de caudal y poder que se dieron a la tarea de enriquecer iglesias y crear obras pías de beneficencia para hospitales que, en la mayoría de los casos, eran organizados por órdenes religiosas. Con el tiempo, la fundación de obras pías y capellanías no fue exclusiva de los hombres poderosos, ya que se esparció entre los pueblos urbanos y se popularizó. En gran medida las cofradías o fraternidades urbanas estaban a cargo de instruir al pueblo. Éstas surgieron de las órdenes

⁵⁶ Francisco Javier Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España: plena Edad Media (ss. XI-XII)* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000), 317-320.

⁵⁷ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 480.

⁵⁸ Miguel Ángel Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000), 199-229.

mendicantes como la de San Francisco. Así se fueron creando cofradías orientadas a lo hospitalario y a la caridad, pero también se iniciaron cofradías de tipo laico, mayormente organizadas en cuanto a oficio. Éstas tenían una línea socio-económica, aunque mantenían su naturaleza espiritual.⁵⁹ De hecho, el corporativismo influyó en creación de órdenes mendicantes (agustinos y franciscanos) que predicaban en las ciudades. Estas tuvieron injerencia en las universidades y en misiones diplomáticas de carácter multinacional, y les dio una presencia en Europa occidental. Gracias a sus cofradías y órdenes terceras, éstas órdenes de religiosos dieron a los laicos más participación y, a nivel local, se consolidaron también las catedrales y sus cabildos.⁶⁰

La España Católica- Reconquistadora

La imagen y el mito del apóstol Santiago fue un reflejo del avance del espíritu guerrero que Iberia iba cocinando poco a poco. Esta tarea estuvo influenciada también por la leyenda de Santiago. Fue así que en el siglo IX los cristianos de Galicia descubrieron el cuerpo del apóstol Santiago, quien supuestamente viajó hasta Hispania desde Palestina. En el lugar donde se encontró el cuerpo se levantó un santuario y el santo fue elevado a la categoría de “patrono de la lucha contra los musulmanes”.⁶¹

Este descubrimiento concretó el espíritu guerrero. Bajo el reinado del hijo de Fernando I, Alfonso VI (1072-1109), Castilla se consolidó como líder de la causa cristiana. A esta época se le ha identificado como la “Reconquista”, una lucha por recuperar un territorio que,

⁵⁹ Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España*, 195-196.

⁶⁰ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, 22-24.

⁶¹ Ibid., 22-24.

supuestamente, pertenecía a los cristianos hispanos por derecho.⁶² Durante la Reconquista, los soldados que se distinguían en el campo de batalla pedían recompensas, e incluso rangos nobiliarios, concesiones de tierras, y el derecho a extraer tributo y mano de obra forzada de la población musulmana sometida. La fusión de la religión y el ejército se vio plasmada cuando a finales del siglo XII se forman en Castilla tres órdenes monásticas militares de caballeros cristianos: la orden de Calatrava, la de Alcántara, y la de Santiago, que tenían la misión de defender la frontera con el territorio musulmán.⁶³

Fue aproximadamente en este tiempo cuando se fue manifestando una estabilidad, cuando se vislumbraba una especie de unidad que dejaría a una Iberia dispersa atrás para abrir las puertas a lo que llegaría a ser España imperial. Si bien durante la Edad Media Iberia había estado conformada por distintos reinados, regiones y pueblos que experimentaron una constante reorganización, la situación empezó a cambiar cuando a la corona de Castilla llegó Fernando III (1217-1252). Bajo su reinado se conquistó Andalucía, luego se anexó Murcia, Sevilla y Cádiz. Así, Castilla se acercó al Mediterráneo y al Atlántico. Cuando Fernando se convirtió en monarca de León, se concluía la unión de ambos reinos bajo la misma corona. Aún más, durante el reinado de Alfonso X (1252-1284), con el fin de dar una uniformidad jurídica a Castilla, se creó el código de Las Siete Partidas, texto legislativo que también abordaba temas morales, filosóficos y teológicos.⁶⁴ Con la conquista de Valencia y Mallorca por parte de Jaime I de Aragón, rey de Aragón de 1213-1276, rey de Valencia de 1239-1276, y rey de Mallorca de 1229-1276, se impulsó la expansión al Mediterráneo. La corona de Aragón fue entonces la fuerza más activa de la península, fundando el primer imperio español de ultramar. Los sucesores del reino

⁶² Kamen, *Brevísima Historia de España*, location 510. El significado de esa reconquista es inexacta, pues los musulmanes tuvieron una presencia dominante en la península durante casi siete siglos, mucho más tiempo que la mayoría de los príncipes cristianos que, en todo caso, conquistaron tierras que nunca habían poseído.

⁶³ Ibid., location 555.

⁶⁴ Ibid., location 555.

consiguieron anexionar Sicilia y Cerdeña. Así, la sociedad hispánica entró paulatinamente en el comercio mediterráneo y en contacto con una variedad de ideas del resto de Europa cristiana.⁶⁵

La fuerza que se logró tras la unión de reinos se vio también reflejada en el trato a la comunidad judía. Pese a que, tanto en Aragón como en Castilla, los judíos habían facilitado una ayuda financiera a los monarcas, el siglo XIII sería el último periodo en el que disfrutaron de cierta libertad. Monarcas como Alfonso X de Castilla y Jaime I de Aragón continuaron concediéndoles favores sustanciales, pero las victorias cristianas alteraron para siempre la relación entre los tres grupos religiosos. Si bien algunos miembros de la élite judía se convirtieron al cristianismo y recibieron altos cargos como obispos de la Iglesia, la inmensa mayoría de sus antiguos compañeros se vieron sometidos a linchamientos frecuentes. El nivel de destrucción de la comunidad judía se incrementó en 1391. La conversión masiva de judíos de ese mismo año los convirtió en cristianos nuevos o conversos. Los violentos disturbios antisemitas del siglo XIV tuvieron lugar tanto en Castilla como en Aragón.⁶⁶

Para 1500 Castilla ya contaba con casi el 80% de la población de la España peninsular, en la cual se encontraban las principales ciudades de Sevilla, Granada y Toledo. En este tiempo, a diferencia de Aragón, Castilla mostraba signos de un sistema de gobierno unido: contaba con las Cortes, fiscalía, sistema de moneda, intercambio comercial al exterior, y un ejército, además de haberse adjudicado Italia y Flandes.⁶⁷ Para el siglo XV, de entre todas las naciones europeas, Castilla era la que se encontraba en mejor condición de llevar el espíritu agustiniano debido a su situación histórica: años de lucha con el Islam, misma que desembocó en una ideología mesiánica que llevaba por delante la figura de la Virgen de la Inmaculada y al apóstol Santiago

⁶⁵ Ibid., location 617.

⁶⁶ Ibid., location 713-715.

⁶⁷ Ibid., location 169.

de Matamoros, convertido ya en guerrero celestial.⁶⁸ De hecho, a finales de la Edad Media, este espíritu guerrero se observó en muchos pueblos y villas, donde ya se estaban haciendo representaciones de batallas entre moros y cristianos durante festivales. Algunos cristianos locales se vestían como moros y como cristianos, se enfrentaban y los primeros resultaban siempre vencidos. La victoria entonces se celebraba destruyendo la efigie de Muhammad.⁶⁹

Imagen y representación en la fiesta de Carnaval

En el desarrollo religioso de Iberia es preciso tomar en cuenta la influencia del cristianismo occidental. Éste nació de la filosofía agustiniana, desarrollada durante la Edad Media europea, ya que éste determinó la visión que el mundo occidental tenía de Dios y del hombre. Estas ideas filosóficas llegaron a las masas de toda Europa por varios medios, incluyendo escritos e imágenes, aunque la transmisión oral fue una de las maneras más usuales en que las sociedades comunicaban ciertos códigos.⁷⁰ La religión, como cuerpo de creencias (mitos) y prácticas (ritos) funcionaba bajo la oralidad. Era común narrar de manera expresiva, emotiva, con imágenes y símbolos, el bien y el mal, la vida y la muerte. Así mismo sucedía cuando se trataba de explicar las causas de fenómenos naturales, por medio de rituales que implicaban sacrificios, amuletos, oraciones, danzas, peregrinaciones y demás.⁷¹

Aún más, las imágenes podían convertirse en instrumentos de representación que daban prestigio a quienes las cargaban, podían reforzar presencia corporativa u orgullo urbano, y por lo mismo fueron un importante medio de comunicación de valores sociales. Poco a poco fueron surgiendo nuevas formas de comunicar imágenes: por medio del teatro y la transformación de la

⁶⁸ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, 22-24.

⁶⁹ Carr, *Blood and Faith*, location 386.

⁷⁰ Rubial García, *El paraíso de los elegidos*, 17.

⁷¹ Ibid., 26-27.

liturgia en un espectáculo, donde los santos eran vistos como héroes, donde se conseguía una cohesión social, y donde se fortalecían identidades colectivas. Todas estas imágenes y sus significado y valor estaban presentes en bautizos, en cofradías, en el teatro, en el carnaval, y en la fiesta del Corpus Christi.⁷²

La fuerte relación entre la imagen, la representación y la urbanidad culminó precisamente en el teatro. En Castilla, por ejemplo, el teatro de los últimos años del medievo tuvo un especial auge. Los autos sacramentales, por otro lado, se llevaban a cabo anualmente y al aire libre en las calles. El propósito de estos autos era demostrar de manera alegórica la fuerza redentora de Cristo. No obstante, en Castilla también se dio un teatro popular de tipo móvil. Los actores profesionales se movían de lugar en lugar y preparaban escenarios un tanto rudimentarios en lugares públicos. Por lo regular, este tipo de teatro se enfocaba en mostrar ciertos tipos de personajes, tales como el gracioso, en los géneros del entremés y la comedia.⁷³

Pero es notable que en toda Europa medieval los rituales incluían no sólo el sentido religioso, sino también el secular/pagano, dos mundos contrapuestos que también se manifestaron en el ritual popular por excelencia: el carnaval. Algunas crónicas recopiladas por extranjeros narran este festejo e indican que por lo regular ocurría un día en particular. En Italia era el jueves, mientras que en otras partes ocurría el martes, ambos días antes del miércoles de ceniza. Así, las semanas precedentes a la cuaresma eran días de indulgencia para actividades cargadas de exceso en la comida, bebida, sexo y teatro al aire libre, entre otras. Puede decirse que el carnaval se adaptó a las circunstancias y características de cada lugar. En la Europa

⁷² Ibid., 29.

⁷³ Ángel Gómez Moreno, “The Callenges of Histroriography: The Theatre in Medieval Spain”, en *A History of Theatre in Spain*, eds. María M. Delgado and David T. Gies (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 18-19, 37.

protestante de ordinario se hacían mofas al papa o a los predicadores locales.⁷⁴ En Inglaterra se representaban los *May Games*, en Toscana los *bruscelli*, y en España los autos pastoriles y los autos sacramentales. En Austria y Polonia, por otro lado, se llevaban a cabo peregrinaciones a lugares sagrados, mientras que en Rusia se consumían bebidas alcohólicas en exceso. En Holanda se destacaban las danzas y los instrumentos musicales, y en Núremberg y Múnich los carniceros organizaban carreras por las calles.⁷⁵

Por medio de estos escritos el carnaval medieval se apreciaba como una gran obra de teatro. Los habitantes llenaban las calles principales y las plazuelas donde era difícil distinguir si eran actores o espectadores. La mayoría de las personas se inmiscuía en la preparación e ingesta de grandes cantidades de comida, algunas llevaban máscaras como parte de la vestimenta, escuchaban o tocaban música y bailaban. En los enclaves o reinos de Iberia, el festejo de Corpus Christi consistía en la elaboración de carros alegóricos que desfilaban por las calles. Las personas, casi siempre miembros de alguna fraternidad, cargaban figuras de santos, seguidos por una gran bestia, que representaba el apocalipsis, y quien llevaba en sus espaldas a una mujer vestida de “la prostituta de Babilonia”. Tampoco faltaban los fuegos artificiales, los tambores, y los diablos, que eran figuras centrales en batallas fingidas con los ángeles.⁷⁶

Así, en esta fiesta “teatral” medieval figuraban de manera especial las hermandades o cofradías. De ordinario, estos grupos organizaban representaciones teatrales en las que los actores hacían de nodrizas, turcos, esgrimidores, y otros personajes sociales. Algunas de las obras se basaban en batallas figuradas, donde se construía un castillo en la plazuela y bandos contrarios se enfrentaban en una guerra. Se dice que estos espacios eran la oportunidad para que

⁷⁴ Sandra Sider, *Handbook to Life in Renaissance Europe* (New York: Oxford University Press, 2005), 299.

⁷⁵ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), 182, 256, 257, 261, 265.

⁷⁶ Burke, *Popular Culture* 184, 194.

diferentes grupos de la comunidad compitieran, reflejando así, en muchos casos, la situación política, económica y social que se vivía.⁷⁷

Granada, la España de Frontera

Después de la unión de las coronas de Castilla y Aragón en 1479, la historia de la ciudad de Granada Cristiana - fronteriza inicia en un momento de cambios. Siendo el último territorio musulmán por reconquistar, en 1492 se completa la toma de la ciudad, los judíos son expulsados de Castilla y Aragón, y ocho meses después Cristóbal Colón sale hacia las Indias. Después de 1492, Granada fue mostrando características afines a una ciudad de frontera. Una de ellas es que permaneció como centro político y militar debido al miedo de una invasión otomana y a futuras rebeliones. Por otro lado, el Islam y el Cristianismo se encontraron, coexistieron, fusionaron y chocaron. Así mismo, la ciudad se mantuvo fluida y dinámica, muy diferente a sociedades españolas más establecidas. Y, por último, también se experimentó una inestabilidad política, junto con posibilidades para avanzar social y económicamente.⁷⁸

Más que nada, lo que resaltaba en esta ciudad fronteriza fue la falta de guía religiosa durante sus años formativos, de 1507 a 1546. Al no contar con un liderazgo efectivo por parte de los arzobispos y clérigos en esa etapa crucial, varias de las tradiciones e instituciones religiosas locales que caracterizaban la vida pública religiosa se originaron y desarrollaron bajo la dirección de individuos y grupos laicos, que en su mayoría eran inmigrantes cristianos. Este hecho ha llevado a cuestionar quién, entonces, creó la nueva Granada cristiana y cómo fue creada. Se ha sugerido que fue la comunidad inmigrante y laica la que creó Granada cristiana y

⁷⁷ Ibid., 182-200.

⁷⁸ David Coleman, *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 3.

de esa comunidad, ya para mediados del siglo XVI, surgieron ideas de reforma que fueron productivas e influenciaron los años venideros.⁷⁹

De 1492 a 1570 la ciudad fronteriza de Granada atrajo gradualmente a diferentes tipos de inmigrantes cristianos. Después de 1492, la inmigración a la ciudad fue exclusiva para soldados y administradores reales. Unos años después los mercaderes, particularmente de Castilla, ejercieron presión al gobierno real para que se les permitiera la entrada, motivados mayormente por las ganancias económicas que significaba el negocio de la seda en el lugar. Otra instancia que permitió la inmigración cristiana fue el hecho que los musulmanes fueron emigrando, dejando atrás propiedades que eran atractivas para la compra-venta. Para 1500 la migración de la comunidad musulmana se disparó debido a las forzadas conversiones al cristianismo, abriendo así las puertas de par en par para la inmigración de cristianos españoles.⁸⁰

La corona española, en su interés de poblar los territorios abandonados por los musulmanes, otorgaba ciertos privilegios a los inmigrantes cristianos que se mudaran a Granada. De distintos lugares de España, hombres y mujeres fueron llegando a la ciudad, motivados por la dispensa de impuestos que les otorgaba el reino español. Como era de esperarse, para los inmigrantes cristianos esta situación significaba la oportunidad para generar ganancias. Por lo mismo, esta circunstancia indica que, en su mayoría, los inmigrantes españoles que arribaron a Granada en los primeros años después de su reconquista fueron personas con suficientes medios económicos y movilidad social. Así, algunos de estos hombres emprendedores se arriesgaron a probar suerte en Granada y, eventualmente, en las Islas del Caribe o en el Nuevo Mundo. Por otro lado, para las mujeres españolas y los judíos conversos fue difícil, si no es que imposible, trasladarse a las colonias del Nuevo Mundo debido a las restricciones reales. En consecuencia,

⁷⁹ Coleman, *Creating Christian Granada*, 11.

⁸⁰ Ibid., 17-22.

un gran número de mujeres y judíos se establecieron de manera permanente en esta ciudad fronteriza. De hecho las mujeres figuraron como mercaderes en negocios familiares, en el tejido y como sirvientas, además de que fueron las principales creadoras de la Granada cristiana por medio del desarrollo de la religión, cultura y tradición local.⁸¹

Otras figuras importantes en la creación de dicha frontera, y que más tarde darían el salto a las tierras americanas fueron las órdenes mendicantes de los dominicos, franciscanos y jesuitas. Entre estos “guerreros” cristianos fronterizos podían encontrarse también musulmanes prominentes que se habían convertido al cristianismo, mismos que se dedicaron a predicar y enseñar la doctrina cristiana. Unos aspectos importantes que trajeron consigo los inmigrantes cristianos a Granada fueron ideas ibéricas y foráneas, una serie de movimientos espirituales del norte de Europa, entre los que destaca el humanismo cristiano y el movimiento místico de origen español “recogido” o recogimiento, al cual pertenecieron Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola y Juan de Ávila.⁸²

Sin embargo, la ciudad fronteriza de Granada sufrió algunos cambios importantes después de la Reforma Católica, pues a los mudéjares que vivían en las áreas rurales no les “alegraron” las reformas y se rebelaron durante 1569-1570. Este hecho tuvo como consecuencia la expulsión definitiva de los moriscos, misma que por primera vez se basó no en cuestiones religiosas, sino en contra de una minoría étnica cuyo “exilio” total fue completado para 1614. De tal manera, para el siglo XVII España se mostró ante el mundo como la poseedora y promotora de una identidad católica.⁸³

⁸¹ Ibid., 17-23.

⁸² Ibid., 45-51, 92-93.

⁸³ Ibid., 4-7.

España Moderna: entre el Renacimiento y el Humanismo

La ubicación y presencia de España en el Mediterráneo influyó, entre otras cosas, su idea sobre cómo había de ser una ciudad renacentista “moderna”, en la concepción humanista del “yo”, y en el desarrollo del arte y pensamiento barroco. Estos tres movimientos de tipo artístico-didáctico-intelectual actuaron como eslabones en una cadena creada por una España que deseaba destacar como fuerza imperial, no solamente en casa y en el resto del territorio europeo, sino también en la prometedora y vasta zona americana recién descubierta. Con esto, la corona española renovó su ideología sobre la ciudad y consiguió una conciencia individual que la animó a traspasar espacios desconocidos. Lo que es más, las novedades ideológicas también le permitieron hacer una renovación importante en la iglesia católica, una reforma que culminó en la fusión del cielo y de la tierra, de la vida y la muerte, dos condiciones indisolubles que encierra el complejo fenómeno del barroco español.

El Renacimiento y la ciudad moderna

El surgimiento del Renacimiento (XV-XVI) en los centros urbanos significó precisamente eso, un renacer de la ciudad medieval. Desde tiempos antiguos, En Grecia y Roma, por ejemplo, había figurado como un símbolo y recurso de un orden social y cósmico. La ideología urbana o cívica de esos tiempos permitió el desarrollo de una identidad colectiva, que a la vez daba paso a la organización social, pero también a la percepción de que la ciudad contaba con una moral y valores culturales superiores. Estas características estaban ligadas a concepciones espirituales, de ahí su exaltación a la ciudad como un espacio privilegiado habitado por el orden y la gracia, donde lo divino y lo mundano coexistían. Este pensamiento exaltado

sobre la ciudad fue menguando, cuando por motivos políticos y económicos las zonas del Mediterráneo fueron buscando espacios en áreas rurales.⁸⁴

Con el surgimiento del Renacimiento la ciudad vuelve a tomar su protagonismo, aunque con una ideología renovada. En la resurrección de la ciudad como equivalente a una vida civil tuvo injerencia la idea de una separación entre la ciudad y el área rural y, de alguna manera, esta disociación marcó los inicios del periodo moderno. Aunque la renovada ideología cívica seguía teniendo vínculo con visiones antiguas sobre lugares urbanos, durante los primeros años de la era moderna se experimentaron algunas innovaciones que repercutieron en la reformación del concepto de ciudad. Se experimentó, por ejemplo, una comunicación más intensa por medio del surgimiento de géneros literarios tales como tratados de arquitectura y planos urbanos que proyectaban a la ciudad como un objeto de contemplación estética. Así mismo, el discurso político (humanista) colocó a la ciudad como el lugar donde se fraguaban las decisiones gubernamentales, que a la vez se relacionaba con el poder y la autoridad política. El nacimiento de descripciones urbanas o de crónicas civiles, por otro lado, terminaron por colocar a la ciudad como el espacio idóneo para llevar una vida civilizada, en contraste con las áreas rurales donde se experimentaba una vida rudimentaria.⁸⁵

En la literatura orientada al civismo se destacan manuales que indicaban la manera correcta de comportarse en la ciudad. El cómo caminar por las calles, por ejemplo, era parte de la educación formal incluida en las reglas de la orden religiosa de los jesuitas en Barcelona. Los estudiantes aprendían que en la calle no se debía caminar muy rápido, no caminar “brazo a brazo” con nadie, no mirar a través de las ventanas y balcones, no jugar o reír, entre otras reglas. Por el contrario, en la calle se debía exhibir un control de carácter al saludar con propiedad y

⁸⁴ James Amelang, “The Myth: Perceptions of Sociability”, in *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*, ed. Alexander Cowan (Exeter: University of Exeter Press, 2000), 15-16.

⁸⁵ Amelang, “The Myth: Perceptions of Sociability”, 17-18.

hablar con moderación. Así fue creciendo una separación clara entre la urbe y el campo, y al mismo tiempo una justificación para que la ciudad ejerciera un dominio sobre los lugares rústicos. Incluso se cree que la propagación de esta ideología y sus valores provocó que en los primeros años de la Era Moderna se experimentaran una serie de inmigraciones masivas del campo a la ciudad en busca de mejores oportunidades.⁸⁶

Reforma cultural-religiosa

Esta ciudad civilizada fue un campo idóneo para el fortalecimiento la religiosidad en casi toda Europa, donde se experimentó una reforma de la cultura popular guiada y protagonizada principalmente por la iglesia católica, y eventualmente por la naciente religión protestante. Esta reforma cultural fue gradual y distinta para cada religión y cada lugar, pero en sí básicamente intentaba deshacerse de cualquier vínculo con el paganismo. Esta postura empezó a ponerse en práctica aproximadamente en los 1500, cuando algunos grupos de misioneros se aventuraron a dispersar el discurso renovador a lugares tan remotos como China o Perú, considerados sitios que albergaban religiones paganas. Además se manifestó la reprobación a que las representaciones públicas de carácter mundano incluyeran lo sagrado. Con esto se buscaba evitar que las obras de teatro, festivales religiosos y procesiones, por ejemplo, incluyeran representaciones de milagros, misterios o sermones religiosos populares. Esta reforma afectó de manera particular a actores, fiestas de toros, juegos de cartas, magia, máscaras, tabernas y demás sitios, personas o medios que pudieran prestarse a una manifestación del paganismo.⁸⁷

Por su parte, la corona española vislumbró que la idea de una reforma religioso-cultural podía tener bastante utilidad para ir conformando una hegemonía. Por lo mismo no dudó en

⁸⁶ Ibid., 17, 28.

⁸⁷ Burke, *Popular Culture*, 207-208.

modificar la forma, manera y lugar de algunos eventos culturales-populares. Fue así que tanto la fiesta de carnaval como el teatro experimentaron un cambio significativo durante el siglo XVI. La corona española creía que estas instancias, en general orientadas al esparcimiento y recreación de la gente común, podían ser más útiles si actuaban como intermediarias entre su gobierno y los habitantes. Las transformaciones que sufrieron el carnaval y el teatro se aprecian en las narrativas-crónicas sobre fiestas y carnavales. En esos eventos la gente común seguía apareciendo, pero ya no tanto como participante activa, sino como espectadora. Para la corona los ritos públicos representaban un medio para mostrar su poder y para hacer más evidentes las distinciones sociales. Así fue como se fueron creando obras teatrales exclusivas para la realeza, mismas que se presentaban en el recinto privado del palacio de Madrid. Pero también había ocasiones en que la corona española obsequiaban producciones de teatro desde los jardines del palacio para la gente común, tratando de reafirmar así las diferencias sociales y enseñar la obediencia.⁸⁸

Paulatinamente las diversiones públicas de tipo profano fueron reemplazadas por eventos o rituales religiosos, como sucedió con la proliferación de autos de fe, por ejemplo. La intención de legitimar el poder y afirmar la fe se vio plasmada en la relación casi indistinguible de la monarquía y la iglesia. Para ambos, la presencia del pueblo en los eventos civiles-religiosos era indispensable para conseguir sus propósitos de hegemonía y afirmación de la fe. No obstante, en este plan la presencia más útil fue la del “otro”: el moro. En los festivales cívicos o religiosos, por ejemplo, se siguieron observando la representaciones de las batallas entre moros y cristianos.⁸⁹

⁸⁸ Teófilo Ruíz, *Spanish Society 1400-1600* (New York: Pearson, 2001), 129, 131-133, 136.

⁸⁹ Ruíz, *Spanish Society 1400-1600*, 129, 131-133, 136.

Con el paso del tiempo la corona española no pudo controlar del todo la manifestación de actividades culturales orientadas al pueblo. Igual como sucedió en la mayoría de los países que rodeaban el Mediterráneo, durante las últimas décadas del siglo XVI se experimentó en España el nacimiento del teatro comercial. Éste inicia a raíz de una crisis económica que se experimentó entre 1576 y 1593. Las cofradías, con el fin de seguir proveyendo asistencia a los enfermos internos en hospitales, empezaron a organizar una especie de teatro comercial para reunir fondos que aliviara económicamente a sus instituciones. Eventualmente, este tipo de teatro tuvo éxito entre la población urbana, pues llenaba sus expectativas sentimentales e ideológicas. Los dramaturgos de la época apelaban, entonces, no a una audiencia real o elitista, sino pública. Algunos de los temas en los dramas eran sobre la nostalgia a cierto lugar o región, o a una evocación al medievo.⁹⁰

A todo lo anterior ha de sumarse la brecha cultural que trajo consigo la inmigración en toda Europa. De ordinario, los extranjeros conformaban comunidades religiosas tales como cofradías, donde podían compartir valores de una cultura en común, pero al mismo tiempo colaborar para adaptarse a la nueva.⁹¹ El fenómeno migratorio contribuyó a la creación de una cultura mixta. Se ha indicado que la inmigración fue un resultado de la idea cosmopolita de la ciudad, sobre todo de las zonas urbano-comerciales. Estos lugares atraían a los inmigrantes locales o regionales, compartiendo y conservando así un lenguaje, un sistema de creencias religiosas y normas culturales similares. No obstante, también se dio una inmigración foránea, ya que artistas, escultores, músicos, artesanos y comerciantes viajaban largas distancias para ser

⁹⁰ José María Ruano de la Haza, "The World as a Stage: Politics, Imperialism and Spain's Seventeenth Century Theatre", en *A History of Theatre in Spain*, eds. María M. Delgado and David T. Gies (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 57-63.

⁹¹ Nicholas Davidson, "As Much for its Culture as for its Arms: the Cultural Relations of Venice and Dependent Cities, 1400-1700", in *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*, ed. Alexander Cowan (Exeter: University of Exeter Press, 2000), 199-201.

parte de la vida cívica y así expandir sus oportunidades económicas.⁹² Estos dos fenómenos migratorios, local/regional y foráneo crearon una apertura cultural que se manifestó en diferencias de lenguaje y religión, mismos que resultaron ser obstáculos para ciertos grupos de inmigrantes.⁹³

El Humanismo y la literatura

Del siglo XV al XVI, el movimiento intelectual conocido como Humanismo lanzó su ancla en buena parte de Europa, revolucionando la concepción del “yo” en relación con el tiempo y espacio. La difusión de una literatura de viajes que valoraba y alentaba el aprendizaje de otros lenguajes y cultura, fue posible gracias al desarrollo de la imprenta. La divulgación de estos textos abrió los ojos de los europeos para viajar a otros lugares como parte de una mejora personal que saciaría una curiosidad científica y una búsqueda cultural.⁹⁴ Esta literatura fue más allá de ofrecer imágenes de sitios novedosos, ya que también propició la emergencia de un sentimiento utópico-medieval: el del hombre salvaje, *l’homme sauvage*, o, lo que fue más, *le bon savage*. Este último, el buen hombre salvaje, era percibido como una creación de la naturaleza: feliz y virtuoso. Este tipo de literatura y estas imágenes y percepciones sobre “el hombre natural” tuvieron apogeo durante el siglo XVI, aunque se siguieron desarrollando y expandiendo de manera más rápida en el siglo XVII y XVIII.⁹⁵

A inicios del siglo XVI, esas ideas humanistas se hicieron presentes en España, convirtiéndose gradualmente en un humanismo español muy enfocado en conseguir una unión

⁹² Alexander Cowan, “Foreigners and The City: The Case of the Immigrant Merchant”, in *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*, ed. Alexander Cowan (Exeter: University of Exeter Press, 2000), 45-47.

⁹³ Cowan, “Foreigners and The City”, 55.

⁹⁴ Benjamín Arbel, “The Port Towns of the Levant in Sixteenth-Century Travel Literature”, in *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*, ed. Alexander Cowan (Exeter: University of Exeter Press, 2000), 152-153.

⁹⁵ José Sánchez, *Hispanic Heroes of Discovery and Conquest of Spanish America in European Drama* (Barcelona: Editorial Castalia, 1978), 21.

ideológica y en lanzarse a “descubrir” otros territorios. Para conseguir un sentido de unificación cultural, España se empeñó en consagrar una lengua y una literatura propias. Para ello fue imprescindible consagrar en casa una misma lengua: el instrumento que propiciara la comunicación de ideas “españolas”. En contraste con el latín, enaltecido hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XV, esa lengua española fue la vernácula, la lengua que se había considerado vulgar y usada mayormente por la gente de servicio, pero por lo mismo necesaria para distribuir la sabiduría humanística a un público más amplio.⁹⁶

Una vez unificada la lengua, España se empeñó en diseminar textos humanísticos destacados, así como crear y esparcir una literatura propia. El primer paso fue conformar por primera vez un libro de gramática de la lengua vulgar, y enseguida traducir los textos más influyentes hasta entonces en Europa: *Eneida*, de Virgilio, *Diálogos*, de Platón, *Iliada* de Homero, entre otros. La literatura española empezó a aparecer en forma de una “fraternidad humanística” con la literatura epistolar, cuyos temas estaban alrededor de la amistad, la dignidad, la fortaleza, el conocimiento, entre otros. Así mismo surgió la poesía de elegías y la poesía consolatoria.⁹⁷ La participación de los historiadores, por otro lado, consistió en la creación de una especie de identidad española que tuviera alcance internacional. Por lo mismo ellos se dedicaron a crear una historia española donde se recreaba un pasado glorioso y noble, resaltaba las hazañas de los caballeros y guerreros más destacados en distintas batallas, y destacaba la hazaña de la Reconquista.⁹⁸ Luego, a este afán se sumaron las primeras crónicas de los

⁹⁶ Javier García Gibert, *La <<humanitas>> Hispana: sobre el humanismo literario en los siglos de oro* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010), 24-27.

⁹⁷ García Gibert, *La <<humanitas>> Hispana*, 28-29.

⁹⁸ Martínez Sánchez-Barba, *La época dorada de América*, 29-33.

conquistadores de América, escritos que crearon una imagen de expectativa y posibilidades para viajar y escribir sobre lugares recónditos de la tierra americana.⁹⁹

La Corona de los borbones y la Ilustración

La corona de los borbones entra en escena a principios de 1700, lanzando una serie de reformas económicas, políticas y sociales que, entre otros aspectos, afectaron de manera importante el ritual católico en España y en sus colonias americanas. La corona de Habsburgo dejó un imperio en decadencia: estaba endeudada, tenía una pobre producción y un deplorable comercio en sus colonias americanas, además de estar rodeada de rivales imperiales poderosos (Inglaterra, Francia, y Austria). Esta pobre herencia llevó a los borbones a iniciar una lucha por revivir el imperio con una serie de reformas a partir de 1713, cuando esta corona asumió oficialmente el poder. No obstante, puede decirse que estas reformas no salieron de la nada, pues desde antes del arribo de los borbones a la corona de España, también fue el tiempo de la época de Ilustración en Europa. El Siglo de las Luces, como suele llamarse a este período, se trató de un movimiento cultural e intelectual que, para terminar con la ignorancia y superstición, utilizó como arma a la “razón”, desde fines del siglo XVII hasta bien avanzado el siglo XVIII.

La Ilustración, “la manifestación del espíritu que osa pensar por sí mismo”, según Immanuel Kant, llegó a España mayormente de Francia, aunque también de Italia, Inglaterra y del centro de Europa. Se dice que Juan José de Austria, hermano bastardo de Carlos II (rey de España entre 1665-1700), tuvo largas estadías en el extranjero en su cargo de ministro. En estos viajes adquirió y esparció en España nuevas ideas y actitudes. Creó, por ejemplo, un ambiente pre-ilustrado por medio de la instauración de una academia privada en la corte, además de

⁹⁹ Maureen Ihrle and Salvador Oropeza, eds., *World Literature in Spanish: An Encyclopedia* (Santa Bárbara: ABC-CLIO, 2011), 68.

proteger a intelectuales extranjeros que estaban muy cerca de sus nuevos proyectos. Juan José de Austria fue también consejero de Carlos II quien, influenciado por las nuevas ideas de esos intelectuales “novatores”, se dio a la tarea de recuperar el sentido crítico, superar el escolasticismo y acortar el retraso científico que separaba a España de las otras naciones.¹⁰⁰

El reinado de los borbones inició con Felipe V en 1700, quien abdicó en 1724 a favor de su hijo Luis I, mismo que muere en el mismo año, y Felipe V se ve de nuevo ocupando la corona.¹⁰¹ No obstante, quienes fungieron como los más fieles admiradores y representantes de la Ilustración fueron Fernando VI (1746-1759) y Carlos III (1759-1788), quienes esparcieron las nuevas y modernas ideas para sacar adelante a España. La idea Kantiana se observó en aspectos individuales, cívicos, pedagógicos, entre otros. Básicamente era una invitación a la libertad de juicio y acción, a una educación individualista que abarcó aspectos económicos, religiosos, políticos, sociales y culturales.¹⁰²

Más reino de los borbones alcanzó su esplendor con Carlos III (1759-1788). Sus fines particulares eran preservar el imperio, recuperar la autoridad, e incrementar la tesorería con nuevas medidas administrativas. Éstas estuvieron motivadas por el eminente deterioro del imperio y de las colonias americanas debido al surgimiento de nuevas epidemias, crecimiento demográfico, decaimiento económico, entre otros problemas.¹⁰³ Todos estos cambios afectaron varias facetas, pero las transformaciones fueron más palpables en la vida festiva-popular que se vio restringida más que nada en la participación pública de la comunidad española y de los habitantes de las colonias. Los oficiales del gobierno borbónico se lanzaron a la tarea de reducir, limitar o erradicar los dramas populares religiosos, peregrinaciones, danzas y fiestas de toros. Así

¹⁰⁰ Antonio Domínguez Ortiz, *España, tres milenios de historia* (Madrid: Marcial Pons, 2007), 233-235.

¹⁰¹ Martin, *Governance and Society*, 104.

¹⁰² Domínguez Ortiz, *España, tres milenios*, 233.

¹⁰³ Curcio-Nagy, *Great Festivals*, 11.

que este control también alcanzó a algunas instituciones religiosas, tales como las cofradías y las capellanías, dos esferas que hasta entonces habían logrado reunir a varios segmentos sociales bajo un mismo propósito cristiano: vivir bien para morir mejor.

Recuento de la historia de la España romana hasta la España borbona

Puede decirse que fueron dos factores los que llevaron a España a consolidarse como una fuerza católica- imperial: el que la Iglesia Católica la haya designado como “el pueblo elegido”, y que se haya incluido la participación del pueblo cristiano en los rituales religiosos. Este fue un largo y complicado proceso en el que intervinieron varias fuerzas externas e internas. Entre ellas se destacan las invasiones y la inmigración, ya que ambos fenómenos acarrearón ideologías foráneas y una variedad religiosa y cultural que provocaron algunos ajustes y cambios en casi todos los ámbitos de las comunidades cristianas. Cuando la tierna corona de España y la vieja Iglesia Católica unieron fuerzas y decidieron iniciar la labor de cristianizar al mundo conocido y al desconocido, se fusionaron el reino y la iglesia tanto así, que era prácticamente imposible distinguir al uno de la otra. Lo que sí sobresale de esa unión es el ritual, ya que éste fue capaz de congregarse en un mismo espacio al rey, a Dios y al pueblo cristiano en festivales religiosos y civiles, así como también en las instituciones religiosas de las capellanías y las cofradías que, ultimadamente, fueron las que popularizaron el catolicismo por las calles de las ciudades “civilizadas”.

No obstante, la historia de España muestra que es complicado hablar de un pueblo puro y permanentemente cristiano. Ya desde Hispania (romana), el cristianismo convivió con una variedad de cultos, mientras que el reino visigodo le heredó a Iberia varios aspectos culturales. Por otro lado, durante la larga presencia musulmana en el territorio al-Andaluz ocurrió un

síntesis religiosa-cultural entre musulmanes, judíos y cristianos, sin mencionar la cantidad de avances científicos, sociales, económicos, artísticos y demás que se lograron durante la ocupación del Califato de Córdoba en tierras ibéricas. Aunque diferentes entre sí, estas tres comunidades religiosas compartían ciertas similitudes en el ritual religioso, forjaron lazos económicos y sociales, se toleraron en momentos de crisis, se enfrentaron de manera violenta en algunas ocasiones, pero al mismo tiempo se convirtieron y reconvirtieron de una religión a otra aún después de la caída del poder musulmán.

La Reforma Católica esperaba conseguir la unidad cristiana que se logró por medio de la proliferación de cofradías, capellanías, y fiestas religiosas, mismas que dejaron atrás al carnaval pagano. En esos ambientes e instancias la imagen y la representación sirvieron para revivir la ciudad medieval como un nuevo espacio urbano ideal para educar al pueblo cristiano. La renovación moral que podían conseguir los individuos con el cumplimiento de los mandamientos de la iglesia se representaba con la imagen de la Virgen María, y ella estaba presente en todos los actos religiosos para recordar ese principio. Por ella, protegidos eran los guerreros cristianos que se habían comprometido con Dios y su iglesia para recuperar la tierra cristiana perdida. Agraciados también eran las órdenes mendicantes en su labor de cristianizar al pueblo. Bendecidos eran aquellos hermanos cofrades que cargaban la imagen de la Virgen en peregrinaciones, así como los que llevaban a cabo la representación teatral de la batalla entre moros y cristianos, misma que encerraba en sí el propósito de toda la comunidad cristiana: La Reconquista.

En Granada, por otro lado, ante la débil presencia de la Iglesia Católica en los primeros años de ocupación cristiana en esta frontera, fueron las órdenes mendicantes de los dominicos, franciscanos y jesuitas, entre las que se encontraban musulmanes convertidos al cristianismo, las

que se encargaron de predicar y enseñar la palabra cristiana. Por otro lado, junto con el arribo de inmigrantes cristianos llegaron también ideas foráneas, cuando el Renacimiento y el Humanismo estaban en su apogeo en toda Europa. En España, la ciudad se percibía como el espacio de valores morales, de orden y gracia que emanaba de la presencia de Dios, pero también era el lugar donde podía aflorar una misma lengua, una literatura propia y, sobre todo, la unificación cultural española.

Estas visiones no llegaron a las masas en forma escrita, más bien se comunicaron por medio un ritual barroco español que incluía pinturas, objetos, iglesias y edificios ostentosos, oraciones y, en sí, todo un discurso piadoso. Este enseñaba a las masas la grandeza y la furia de Dios en contraste con la flaqueza y debilidad moral de los humanos. Por lo mismo la Iglesia Católica debía figurar como la intermediaria entre Dios y el hombre, civilizar a este último fomentando y popularizando las cofradías, y estas a su vez promoviendo las capellanías. Al menos así ocurrió en España y sus colonias hasta aproximadamente los mediados del siglo XVIII, cuando el que fuera el pueblo elegido entró en crisis, cuando la corona de los borbones apareció con el estandarte de la Ilustración y la razón, tratando de forzar al pueblo a deshacerse de la ignorancia, la superstición y el gasto inútil que significaba la vida festiva religiosa-popular. Con esto, las cofradías, las capellanías, las fiestas religiosas y demás instituciones y rituales religiosos populares fueron desapareciendo poco a poco en escena conforme se acercaba el siglo XVIII, pero para este entonces el ritual católico-barroco ya había dejado una huella muy difícil de erradicar en las comunidades católicas de España y América.

Capítulo II

San Joseph del Parral: pueblo con diversos pasados a cuestas

Desde su fundación en 1632, el real de San Joseph del Parral recibió encomenderos y colonos. Algunos llegaron acompañados de esclavos negros o indígenas del centro y sur de la Nueva España. No siendo éstos suficientes para desarrollar los campos mineros o agricultores, poco a poco fue llegando mano de obra forzada de sitios aledaños. El real se fue poblando, la gente se fue mezclando y eventualmente creó una sociedad que aparentemente prestaba suma importancia a las jerarquías, a la raza, al color de la piel. En el fondo, algunas personas o grupos dejaban a un lado estos detalles, pues eran prácticos cuando de negocio o de amores se trataba.

Mas la historia sobre el poblamiento del pueblo no inicia en 1632. Éste formó parte de la Provincia de Santa Bárbara, zona minera y agricultora, donde antes se habían fundado Santa Bárbara y el Valle de San Bartolomé, dos pueblos que fueron cruciales para la futura consolidación de la minería, no sólo en San Joseph del Parral, sino en toda la Provincia.¹⁰⁴ Así, la historia de este real minero se extiende en tiempo y en espacio, pues sólo así se puede comprender que su fundación fue consecuencia del avance español hacia el norte de la Nueva España que, atraído por la minería, se enfrentó al problema del poblamiento. Y es en este aspecto donde puede apreciarse la participación de estos hombres y mujeres indígenas, negros, mulatos y mestizos: en la conformación de una sociedad colonial diversa en varios sentidos.

En sus inicios, a fines del siglo XVI y principios del XVII, el poblar la frontera fue un problema que se extendió aproximadamente hasta los primeros cuarenta años del siglo XVIII. En ese entonces era necesario contar con habitantes para asegurar mano de obra segura y constante

¹⁰⁴ Este enfoque indígena-agricultor en la Provincia de Santa Bárbara lo plantea abiertamente la historiadora Chantal Cramaussel en su libro, *Poblar la frontera: la provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII* (Puebla: Colegio de Michoacán, 2006).

en campos de cultivo, haciendas e ingenios de metal.¹⁰⁵ Entre las causas de falta de población se encontraban la resistencia de los variados grupos semi-nómadas que se movilizaban por el vasto territorio del norte, y que se negaban a ser agrupados y reducidos a un espacio limitado, al trabajo forzoso y a una cultura ajena. Por otro lado, las catástrofes naturales, enfermedades, guerras y el deterioro de las minas causaban la reducción de habitantes, sobre todo de indígenas, así como la movilidad continua de la población. Con todo este fenómeno, de un día para otro los pueblos de la Provincia de Santa Bárbara podían ser abandonados, convirtiéndose en pueblos “fantasma”.

Hacia 1632, el descubrimiento de la mina La Negrita abrió paso a la fundación de San Joseph del Parral, donde los hacendados y mineros españoles resolvieron el problema de la escasez de trabajadores como lo hicieron los previos colonos españoles del pueblo de Santa Bárbara: trayendo, por su voluntad o a la fuerza, a indígenas del norte, y a indígenas, negros y mulatos del sur y centro de la Nueva España. Fue así que San Joseph del Parral llegó a ser “el milagro minero” de la Provincia, pues al poblarlo estos trabajadores, consiguió una producción minera más estable. Así, debido a la continua necesidad de poblamiento, la sociedad del real minero recurrió a prácticas y tradiciones de la España medieval, tal como el traslado de pobladores, el repartimiento de trabajadores, la Guerra Justa, la esclavitud y el comercio de esclavos, hechos que definieron el nacimiento de una sociedad racial y culturalmente muy compleja.

¹⁰⁵ Ese problema persistió hasta aproximadamente 1730, cuando San Felipe el Real de Chihuahua logró un poblamiento más estable debido a la producción minera. Salvador Álvarez, “Colonización agrícola y colonización minera: La región de Chihuahua durante la primera mitad del siglo XVIII”, (*Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 01/1999; XX (79): 28-82).

Avance hacia el Norte: tierra de los indígenas guerreros

Durante los casi tres siglos de colonia la “Frontera” de la Nueva España dio la impresión de ser un espacio infinito y próspero. Atrajo a los españoles quizás antes de su arribo en Nueva España. Las expediciones de Nuño de Guzmán a Sinaloa en 1529, o la de Francisco de Coronado en 1540, buscaban las ciudades fantásticas de Cíbola y Quivira. Estas incursiones marcaron el inicio de un largo, complejo y permanente proceso de avance hacia el norte que funcionó como una cadena. Al principio estuvo impulsado por españoles peninsulares que gozaron de apoyo legal y político de la corona, pero con el tiempo el desarrollo sólo fue posible con los recursos económicos y humanos de los mismos enclaves del norte.¹⁰⁶ En el siglo XVI se conformaron los reinos de México, de donde se avanzó a la Nueva Galicia, de ahí a la Nueva Vizcaya, y luego a Nuevo León y Nuevo México.¹⁰⁷ Del siglo XVI al siglo XVII se crearon Coahuila, y enseguida Sonora y Sinaloa. Durante los siglos XVII y XVIII surgieron Texas y Baja California, y durante el XVIII aparecieron Tamaulipas y Alta California.¹⁰⁸

Así, por todo ese tiempo la frontera parecía un espacio inmenso e indefinido, ubicado más allá de México central, en sí percibido como el espacio que habitaban los indios bravos.¹⁰⁹ El Norte-Centro de México, “la tierra de guerra”, estaba básicamente conformada por los futuros territorios de la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya. Estas áreas estaban ocupadas por indígenas

¹⁰⁶ David Piñera Ramírez y Catalina Velázquez Morales, “Consideraciones generales”, *Visión histórica de la frontera norte de México*, no. 2 (1994): 255.

¹⁰⁷ Por casi todo el período colonial el territorio norteamericano formó parte del Virreinato de la Nueva España (1535-1821), que a su vez estuvo dividido en reinos. En 1548, el reino de la Nueva España fue dividido en dos: El reino de México (Ciudad de México, Oaxaca, Guerrero, Michoacán, Hidalgo, Querétaro, Puebla, Tlaxcala y Valladolid) y el reino de la Nueva Galicia (Jalisco, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas y Colima). El reino de la Nueva Vizcaya surgió aproximadamente en 1563 (Durango, Chihuahua, y parte de Sinaloa y Coahuila).

¹⁰⁸ Piñera Ramírez y Velázquez Morales, “Consideraciones generales”, 255.

¹⁰⁹ Alfredo Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México: una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)* (Madrid: Tebar, 2006), 255.

de varias tribus: otomíes, pames, guamares, guachichiles, tecuexes, y cazcanes.¹¹⁰ El primer encuentro entre españoles y los indígenas de “guerra” ocurrió en la Guerra del Mixtón, o Guerra de Jalisco (1541-1542). Al finalizar ésta, llegaron los frailes agustinos y franciscanos y se pasó a la evangelización de los indígenas. Luego ocurrió la Guerra Chichimeca en 1550, donde los españoles se enfrentaron contra los grupos indígenas guamares, pames, zacatecos y guachichiles.¹¹¹ Ésta se extendió y abarcó la segunda mitad del siglo XVI. Fue una guerra prolongada (1550-1600), pero no impidió el avance colonizador hacia las tierras norteñas. Los antiguos conquistadores y sus descendientes fueron penetrando el territorio chichimeca cultivando tierras o criando ganado, desarrollando así dos pueblos agricultores que eventualmente fueron cruciales para abastecer de alimentos a los reales mineros, Santa Bárbara y el Valle de San Bartolomé, los viejos vecinos agricultores de San Joseph del Parral.¹¹²

El pueblo de Santa Bárbara

En 1563 Francisco de Ibarra entró a su nuevo reino, La Nueva Vizcaya. En 1567 encontró metal en Santa Bárbara, donde se fundó el primer pueblo minero de los varios que llegaron a conformar la Provincia de Santa Bárbara, zona minera y agricultora. Los jefes supremos de la expedición que arribó a este territorio recibieron un poder político duradero. Ellos eran los encargados de nombrar las primeras autoridades locales: alcaldes, regidores y justicias. Después, estos mandos pasaban a depender de los alcaldes mayores, designados por el

¹¹⁰ Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México*, 84. Entre los siglos XI y XIV, los indígenas que habitaban al pie del monte de la Sierra Madre Occidental, entre Zacatecas y el Río Conchos, tenían una cierta unidad cultural: la cultura de Loma de San Gabriel-Chalchihuites. Estos grupos se dedicaban a la agricultura en terrazas, a la caza y recolección, tenían centros ceremoniales y creaban cerámica. Se piensa que los tepehuanes actuales son los herederos de esta cultura. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 72.

¹¹¹ Para los misioneros franciscanos, el nombre Chichimeca significaba “hombre que bebe la sangre”, perro, o monstruos de la naturaleza. Con el tiempo, el nombre llegó a significar más bien “bandidos, destructores de la civilización, o demonios”. Ibid., 75-76.

¹¹² Ibid., 84-109.

gobernador de la Nueva Vizcaya. Contrario a lo que ocurría en el resto de la Nueva España, en el norte los alcaldes mayores podían ser vecinos de la jurisdicción que se les asignaba. Por lo mismo, no resulta sorprendente que varias partes de la frontera estuvieran controladas por gobernantes recién llegados o por oligarcas locales.¹¹³

Uno de los motivos más fuertes para fundar esta provincia fue la copiosa presencia de indígenas agricultores, cazadores y recolectores que habitaban los ríos cercanos del Conchos y el Florido. Estos indígenas aprovechaban bien sus recursos y por lo mismo resultaron atractivos para las empresas mineras y agricultoras.¹¹⁴ En el pueblo de Santa Bárbara dominaban los conchos, pero también había tepehuanes, salineros, tobosos y otros.¹¹⁵ También se traían indígenas de zonas aledañas que eran capturados para luego ser trabajadores forzados en encomiendas o repartimientos que existieron en la Provincia, o ser vendidos como esclavos. De hecho, alrededor de 1581 el pueblo de Santa Bárbara llegó a ser calificado como el “mercado de esclavos”. Estos esclavos eran utilizados para servicio personal, pero además había al menos otras tres categorías de trabajadores forzados en la Provincia: indígenas de hacienda, de encomienda y de repartimiento.¹¹⁶ Así, para el día de la fundación de este pueblo, los indígenas y tierras locales ya se habían repartido entre los pobladores.¹¹⁷ Esta forma de reclutamiento, el repartimiento de trabajadores indígenas, era una práctica muy parecida a la organización feudal aplicada en la península ibérica durante la reconquista (una asignación o repartimiento de trabajadores nativos forzados).¹¹⁸

¹¹³ Ibid., 37-38.

¹¹⁴ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 12-13.

¹¹⁵ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 74-75.

¹¹⁶ Chantal Cramaussel, “Encomiendas, repartimientos y conquista de Nueva Vizcaya” (*Historias, INAH*, n.º 25. pp. 73-89), 75.

¹¹⁷ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 15, 30, 34, 37.

¹¹⁸ West, *La comunidad minera*, 96.

No obstante, no fue posible utilizar a estos grupos como trabajadores, ya que algunos huían, resguardándose en los enclaves de la Sierra Madre para evitar ser reducidos al trabajo forzado. Otros perecieron debido a las epidemias que azotaron el área en el siglo XVI, reduciendo los miembros de estos grupos de manera considerable. En consecuencia, la minería fracasó por falta de mano de obra, problema que se incrementó con las rebeliones indígenas que se manifestaron más tarde en la zona en ese mismo siglo, pues esta violencia impedía el arribo de trabajadores.¹¹⁹ Así, para 1604 los habitantes del pueblo de Santa Bárbara se olvidaron de la minería y se dedicaban más bien a la agricultura. Aún más, alrededor de 1607 se descubrieron nuevos yacimientos de metal en donde se fundó el pueblo de Minas Nuevas, hecho que entusiasmó e hizo emigrar a ese lugar a un buen número de habitantes de la Provincia, incluidos algunos pobladores de Santa Bárbara. Esto completó la decadencia minera de este real, pues poco a poco la población se dispersó, y para 1626 el lugar se convirtió en un pueblo “fantasma”.¹²⁰

El Valle de San Bartolomé

El sistema de repartimiento y el sistema de encomienda fueron utilizados en las primeras estancias de grano que se establecieron a lo largo del Valle de San Bartolomé en la década de 1570. Los granjeros, por ejemplo, podían requerir una encomienda de indígenas o solicitar indígenas de repartimiento para una merced de tierra de cultivo. Las diferencias entre estos dos sistemas de trabajo forzado eran pocas, sobre todo después de 1582, cuando el trabajo de los indígenas era estacional o de temporada. Los indígenas de encomienda, por ejemplo, estaban de alguna manera reservados para los españoles que solicitaban estos trabajadores cada estación, era

¹¹⁹ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 12-13.

¹²⁰ Zacarías Márquez Terrazas y Libertad Villarreal, *Pueblos mineros de Chihuahua* (Chihuahua: Gobierno del Estado, 1995), 20-21, 27.

una forma de asegurar trabajadores permanentes. Los indígenas de repartimiento no se reservaban para nadie. Los colonos podían solicitarlos de acuerdo a las necesidades laborales que tuviesen en la temporada. Las encomiendas llegaron a su fin en 1670 por medio de una orden real, y de ahí en adelante los colonos recién llegados sólo tenían la opción del repartimiento como fuente de trabajadores.¹²¹

Alrededor de 1590, los frailes franciscanos que llegaron del pueblo de Santa Bárbara contaban con una misión. A ésta trasladaron indígenas mexicanos de “paz” para servir como ejemplo de comportamiento adecuado a los indígenas conchos locales. El traslado consistió en algunas decenas de familias del altiplano central que hablaban náhuatl.¹²² Esta práctica era muy parecida a la que se realizaba en Castilla durante los siglos XI y XII. En el período de la Reconquista se restablecían o trasladaban grupos o comunidades para habitar los pueblos que habían quedado desocupados (por los musulmanes) al ser recuperados por los españoles.¹²³ De hecho, como se mencionó en el capítulo I, algo similar se dio también en Granada con la llegada gradual de inmigrantes cristianos.¹²⁴ Así mismo, en el Valle se creó una misión jesuita en 1602, donde se asentaron alrededor de 500 tepehuanes. La misión franciscana de San Francisco de Conchos fue fundada en 1604, lugar de donde provenían los indígenas de la tribu conchos para trabajar en las haciendas del Valle de San Bartolomé.¹²⁵

Con el tiempo, en este pueblo apareció un nuevo pueblo no-indígena alrededor de 1620. Los colonos construyeron casas detrás de la iglesia de San Pedro y abrieron nuevos canales de riego para cultivar huertas, usando mano de obra de las misiones. De distintas partes llegaron

¹²¹ Cramaussel, “Encomiendas, repartimientos y conquista”, 73.

¹²² Éstos mexicanos que arribaron no eran tlaxcaltecas, pero pudieron ser parte del traslado de indios tlaxcaltecas hacia Saltillo en 1590. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 47, 236.

¹²³ Tamar Herzog, *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America* (New Haven: Yale University Press, 2003), 6.

¹²⁴ Coleman, *Creating Christian Granada*, 17-22.

¹²⁵ West, *La comunidad minera*, 136.

arrieros, carreteros, humildes mercaderes y aventureros de todo tipo. En ese asentamiento se sembraban legumbres y frutas, y existía la cría de aves. Pero, una vez más, este pueblo se despobló con rapidez.¹²⁶ Este fue un fenómeno que caracterizaría a la mayoría de los reales mineros del norte de la Nueva España, al menos hasta que la Provincia de Santa Bárbara iniciara un renacimiento con el aumento de pobladores.

En ese lapso se dio un crecimiento de la población española asentada que prefirió quedarse y no emigrar a Nuevo México. Otros españoles llegaron también con la esperanza de beneficiarse de con indígenas de encomienda o de repartimiento para iniciar haciendas mineras y/o agrícolas.¹²⁷ Además, la cacería de indígenas cautivos que llevaban a cabo los españoles del área disminuyó, en mucho debido al arribo de indígenas recién reducidos en las misiones y a la introducción del sistema de repartimiento. Éste permitió el desarrollo de la agricultura y la ganadería en la Provincia de Santa Bárbara, pasando a ser, entonces sí, un lugar de poblamiento importante tanto así, que en 1619 fue considerada como la provincia agricultora más productiva de la Nueva Vizcaya, después de Saltillo.¹²⁸ De igual manera, los colonos aprovecharon la mano de obra local, tepehuana y tarahumara, misma que también creció gracias a que fueron fundadas más misiones en la Provincia que siguieron agrupando y otorgando indígenas en encomienda.¹²⁹

En 1624 aparecieron las misiones administradas por la Compañía de Jesús: Santa Cruz del Río Nazas, con 400 indígenas tepehuanes y xiximes; Santa María del Cerro Gordo, con indígenas de las llanuras; San Miguel de las Bocas, con tarahumaras; y San Felipe.¹³⁰ Las últimas en fundarse fueron las misiones de San Jerónimo de Huejotitlán en 1633, y seis años más tarde la

¹²⁶ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 96.

¹²⁷ Ibid., 118-119.

¹²⁸ Ibid., 49, 57, 59, 138-140.

¹²⁹ Ibid., 118-119.

¹³⁰ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 59.

de San Felipe del Río Conchos, ambas administradas por jesuitas.¹³¹ De entre la variedad de grupos indígenas que proveían mano de obra en las haciendas, los tarahumaras se distinguían por ser una fuente de trabajo libre y temporal. Generalmente pertenecían a misiones jesuitas y nunca estuvieron sujetos al trabajo forzado, en parte debido a que eran algo rebeldes.¹³²

El crecimiento de la población durante las primeras tres décadas del siglo XVII también obedeció a que un buen número de los desertores del pueblo de Indé y del Valle de San Bartolomé se fueron a probar suerte en algunos pueblos de la Provincia de Santa Bárbara. Además, los curas franciscanos regresaron al pueblo de Santa Bárbara, donde ubicaron indígenas de paz en su convento.¹³³ Aún más, entre 1631 y 1634 los habitantes del pueblo adyacente a la parroquia de San Pedro en el Valle de San Bartolomé se fueron a probar suerte a los reales mineros recién fundados: San Diego de Minas y San Joseph del Parral.¹³⁴ Así, es posible decir que no fue sino hasta después de la prosperidad minera que inició el real de San Joseph del Parral en 1632, cuando la Provincia de Santa Bárbara da muestra de una estabilidad poblacional y minera que se superaría a partir de 1730, cuando se fundó San Felipe el Real de Chihuahua, una villa rica en plata y en habitantes.

En 1671 la Audiencia de Guadalajara abolió el sistema de repartimiento en la Nueva Vizcaya por medio de una Cédula Real, pero los pueblos no la aplicaron del todo, ya que el trabajo forzado en haciendas y minas prevaleció hasta el siglo XVIII.¹³⁵ Los registros de archivo muestran que por lo menos de 1679 a 1720 algunos hacendados y mineros de la provincia solicitaron repartimiento de indígenas y se les otorgaron para ser utilizados como mano de obra

¹³¹ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 83.

¹³² Ibid., 139.

¹³³ Ibid., 49, 57, 59, 138-140.

¹³⁴ Ibid., 96.

¹³⁵ West, *La comunidad minera*, 136-138.

en sus empresas.¹³⁶

San Joseph del Parral: el milagro minero del norte

Conformado a raíz del descubrimiento de la mina La Negrita en 1632, San Joseph del Parral nunca fue fundado de manera oficial. Esta ausencia de acta fundadora tendría consecuencias muy durables en la cuestión urbana y social, pues hasta fines del siglo XVIII no existió un cabildo formal que se encargara de regular, aparte de asuntos culturales y sociales, el crecimiento urbano y poblacional que se experimentó luego del hallazgo de mineral. A partir del hallazgo surgieron casi todos los barrios coloniales del pueblo, mismos que se constituyeron con alrededor de 300 vecinos y 400 fundos mineros. Los mineros y operarios construyeron casas y haciendas, así como edificios para oficinas civiles y religiosas, negocios de mercaderes, locales de barberos, consultorios médicos, talleres de carpinteros, casas sastres, carnicerías y haciendas de minas, entre otros negocios. Las casas de habitación eran modestas construcciones de al menos dos habitaciones, por lo regular contaban con un huerto y un corral, y estaban pegadas unas a otras.¹³⁷

A mediados del siglo XVII, todas estas instalaciones rodeaban la Iglesia de San José, el patrón de los mineros, que tenía frente a sí la plaza mayor. Si bien para este tiempo ya se había hecho el trazado de las calles, algunas permanecían baldías. En las colonias periféricas se encontraba el barrio de San Nicolás, el de San Francisco, el de la Candelaria (luego llamado Nuestra señora del Rayo, y también llamado el Barrio Yaqui), el de los Barrios altos, el del Maese de Campo, el de San Juan de Dios y el de Guanajuato. Cada uno tenía una iglesia o capilla, sin faltar por lo menos una panadería. En la segunda mitad siglo XVII ya se había abierto

¹³⁶ AHMP. 1679. 2686. 24. 1+ ff. D-106. AHMP. 1699. 3292. 42. 6 ff. D-104. AHMP. 1707. 3520. 4. 14 ff. G-1. AHMP. 1720-A. 3954. 576. 9 ff. D-147.

¹³⁷ West, *La comunidad minera*, 15-16.

un trecho directo hacia el este del Camino Real que vinculaba a Zacatecas con Parral casi en línea recta, y éste facilitó la comunicación y el traslado de gente y mercancía. Se llamó el “Camino Carril de la Línea de Presidios”, por haberse fundado 3 presidios en esa ruta: San Miguel del Cerro Gordo en 1646, El Pasaje en 1685, y San Pedro del Gallo en 1687. Este panorama constituyó el real minero hasta el siglo XVIII.¹³⁸

La escasez de mano de obra: el constante dilema minero

Para 1632 la Provincia de Santa Bárbara estaba constituida principalmente con los poblados de San Miguel de las Bocas, San Buenaventura de Atotonilco, San Diego de Minas Nuevas (minero), San Francisco del Oro (minero), Valle de San Bartolomé, Todos los Santos, Río la Ciénega, San Francisco de Conchos, Conchos, Santa Bárbara, Indé, San Joseph del Parral (minero), entre otros.¹³⁹ Tal como había sucedido en tiempos anteriores en los pueblos mineros de la Provincia, San Joseph del Parral experimentó la escasez de mano de obra para hacer funcionar la minería. Si bien en el pasado este problema se había tratado de resolver por medio del sistema de repartimiento de indígenas, en San Joseph del Parral este modo de reclutamiento y abastecimiento de trabajadores nunca pudo ser desarrollado del todo. Esto no quiere decir que los colonos no utilizaran el sistema de repartimiento, por el contrario, mineros y hacendados recurrían a las zonas aledañas en busca de trabajadores indígenas forzados para hacer rendir sus empresas.¹⁴⁰ Entre esos hacendados se encontraban algunas mujeres, como María Rosa Ortiz,

¹³⁸ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 108-112.

¹³⁹ West, *La comunidad minera*, 18.

¹⁴⁰ AHMP. 1699. 3292. 42. Gestión de Don José Neira y Quiroga como apoderado de Diego Álvarez Salgado para que se le remitan 15 indios de nación concha para trabajo de su hacienda. 6 ff. D-104. AHMP. 1707. 3520. 4. Autos hechos para que los indios vayan a trabajar a la hacienda de los Molinos. 14 ff. G-. AHMP. 1720-A. 3954. 576. Despacho del Virrey Márquez de Balero sobre consultas que hizo el Gobernador del Parral Don Martin de Alday sobre repartimiento de indios para las minas de Parral, Chihuahua, Cuisihuiachic y reducción de indios cocoyames. [Efecto de paz y guerra y sublevación de indios del Río del Norte.] 9 ff. D-147.

quien en 1725 solicitó 30 indígenas de repartimiento para que laboraran en su hacienda.¹⁴¹ El motivo principal por el cual este sistema no floreció en el real fue debido a que las fugas de los indígenas del área se acrecentaron.

En diferentes tiempos, los mineros y hacendados del área levantaban reportes sobre las huidas de indígenas que laboraban para ellos ante la autoridad local, pidiendo se les buscara y se les regresaran los trabajadores que se escaparon.¹⁴² Ésta tomaba cartas en el asunto ordenando averiguaciones, pero no hay indicios de que la autoridad haya encontrado a esos indígenas escapistas.¹⁴³ Lo que sí se lograba en algunas ocasiones era dar con los responsables. Así sucedió en 1633, cuando después de una averiguación se reveló que Diego mestizo incitaba a los indígenas a escaparse de sus trabajos.¹⁴⁴ Sin embargo, no sólo los hacendados y mineros recurrían a la autoridad para reportar indígenas huidos, sino que estos últimos también presentaban quejas que pueden inferir motivos por los cuales estos trabajadores se escapaban. Sebastián Alonzo, un indígena de la nación tarasca, se quejó de su patrón Martín de Paredes con quien había trabajado más de veinte años. Al parecer Paredes no estaba cumpliendo con el salario mensual acordado, un pago que incluía el trabajo no sólo por Alonzo, sino también por las labores que hacían su esposa e hijos. Este hombre llevaba un año pidiendo a su patrón que se sentaran a hacer cuentas, pues él ya se quería ir a otro lugar, pero hasta esta fecha aquello no había ocurrido.¹⁴⁵ Este y otros casos indican que en ocasiones era usual que los indígenas huyeran junto con sus familias.¹⁴⁶

¹⁴¹ AHMP. 1725-C. 4321. 1843. 6 ff. D-125d.

¹⁴² AHMP. 1649-C. 1006.1481. 3. AHMP. 1721-B. 4015.1163. 15 ff. D-110.

¹⁴³ AHMP. 1704-B. 3469. 1063. 5 ff. D-133.

¹⁴⁴ AHMP. 1633-C. 114.1674. 32 ff. G-38.

¹⁴⁵ AHMP. 1639-B. 363. 665. 2 ff. G-30.

¹⁴⁶ AHMP.1649-D. 1042. 2175. 5 ff. G-86.

Ante este panorama, la necesidad de mano de obra regular y especializada llevó a los hacendados y mineros del área a recurrir a la vieja costumbre del trasladado de trabajadores libres indígenas del centro y sur, del noroeste de la Nueva España, o de lugares adyacentes.¹⁴⁷ Por lo regular estos grupos de indígenas eran necesarios para la siembra de trigo, extracción de metales y para poblar pueblos carentes de suficientes habitantes.¹⁴⁸ Sin embargo, éstos indígenas foráneos, junto con los escasos españoles y demás grupos étnicos que habitaban la zona, nunca representaron un número importante de habitantes como para que proporcionaran suficiente y constante mano de obra. Ante este dilema, hacendados y mineros recurrieron a otras tácticas que también se habían empleado antes en la provincia: la esclavitud de indígenas.¹⁴⁹

La frontera: ¿bárbara o esclava?

En la Provincia de Santa Bárbara se dio una versión de la esclavitud que ya había sido practicada desde el tiempo medieval y algo parecida a la que ya había practicado España durante la Reconquista. Para el siglo XVI, en algunas ciudades de España, y más en la zona mediterránea, entre las fuentes principales que proveían esclavos se encontraban la Guerra Justa, el servilismo penal y la actividad comercial. Estos medios cobraron un significado particular con los musulmanes. La desconfianza cristiana que existía en contra de los mudéjares y musulmanes libres llevó a las instituciones cristianas a controlarlos y subyugarlos de otras maneras que no fueran la captura en guerra. Por ejemplo, se podía aprehender a todo aquel mudéjar que saliera del reino sin una licencia real. Este tipo de captura era considerada o justificada por ser de

¹⁴⁷ West, *La comunidad minera*, 98.

¹⁴⁸ AHMP. 1645-A. 768. 105. 4 ff. D-102. AHMP.1648. 918. 188. 10 ff. Véase no. 6968 (I3.12). D-102. AHMP.1658-A. 1652 232. 10 ff. G-10.

¹⁴⁹ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 49, 57, 59, 138-140. Ya desde 1570 existieron esclavos que trabajaban en la provincia de Santa Bárbara, y en su mayoría eran de la misma provincia. Así mismo llegaban indígenas cautivos del bajo Río Conchos, y eran la manifestación del mercado de esclavos que se realizaba. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 188. Para 1581 la provincia de Santa Bárbara llegó a ser calificada como un lugar de “mercado de esclavos”. Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 57, 59.

“buena guerra”. Así, estos mudéjares llegaban a ser esclavos penales de la Corona, y se podían poner a la venta como esclavos. Los convictos por ofensas capitales, por otro lado, no eran juzgados por su ley islámica sino por la ley cristiana, misma que ofrecía una mejor alternativa: en vez de ser apedreados o castigados con látigos hasta la muerte, el rey les concedía la vida, pero en la esclavitud perpetua.¹⁵⁰ Así mismo se experimentó la esclavitud de personas de origen africano, sobre todo en Sevilla, donde era común que la élite contara con esclavos africanos en el servicio doméstico, en talleres de obrajés, o como obreros en otras empresas.¹⁵¹

A mediados del siglo XVI, la legislación española prohibió la esclavitud de los indígenas americanos ante la exacerbada reducción de los mismos debido a las epidemias traídas de Europa. Esta ley aplicaba al centro y sur de la Nueva España, pero no al norte. La justificación a esta discrepancia se encontraba precisamente a la necesidad de mano de obra en las minas norteñas, pero más que nada a que en esta vasta zona se encontraban los “indios de guerra”: un recurso perfecto para volver a emplear la Guerra Justa y por medio de ésta hacer esclavos cautivos a los indígenas.¹⁵² Dos grandes zonas misioneras, una jesuita ubicada en Sonora, y otra franciscana situada en Nuevo México, proporcionaban esclavos cautivos como mano de obra para hacer frente a las exigencias de producción agrícola, hacendaria y minera de los pueblos de la Provincia de Santa Bárbara.¹⁵³

El clero se opuso a la captura de indígenas que se hacía por medio de la Guerra Justa, debido a la crueldad que mostraban los soldados en las cacerías de estos grupos. No obstante, el

¹⁵⁰ Entre las ofensas capitales estaban el robo y el adulterio. Debra Blumenthal, *Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-Century Valencia* (New York, 2009), 14-16.

¹⁵¹ Brígida Von Mentz, "Esclavitud y semiesclavitud en el México Antiguo y en la Nueva España (con énfasis en el siglo XVI)" (*Studia Historica: Historia Antigua* [En línea], Volumen 25, 12 marzo 2009, pp.543-558), 553.

¹⁵² Von Mentz, "Esclavitud y semiesclavitud", 553.

¹⁵³ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 186-187, 226-227.

gobierno y la sociedad colonial del norte justificaba casi cualquier política de guerra.¹⁵⁴ Era frecuente, por ejemplo, que los españoles, los Guerreros Justos, despojaran a estas comunidades de algunos bienes, para así provocar en ellos la resistencia o la rebelión, y de este modo convertirlos en “indios indómitos de guerra” a quienes legalmente podían hacer cautivos de guerra.¹⁵⁵ Otras arbitrariedades se presentaban cuando los indígenas simplemente se defendían de los abusos por parte de los españoles, cuando se escapaban, o cuando no pagaban tributo, ya que estas acciones eran consideradas como sublevaciones. Así, con permiso del gobernador o incluso por iniciativa propia, los habitantes españoles de la provincia se lanzaron a la Guerra Justa en contra de los rebeldes indígenas a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII.¹⁵⁶

En San Joseph del Parral y otros pueblos de la Provincia de Santa Bárbara siguieron practicando expediciones punitivas en territorios ocupados por grupos indígenas a lo largo del siglo XVII. De 1652 a 1658, por ejemplo, la autoridad de San Joseph del Parral lanzó autos, peticiones y diligencias de guerra contra “los enemigos de la Real Corona”, “los rebeldes”, o “los alzados” estos podían ser indígenas tarahumaras, tobosos, nonoxes, acoclames, babanes y salineros, entre otros.¹⁵⁷ Se decía que estas guerras, “a sangre y fuego”, estaban dedicadas a Su Majestad, pero también se decía que eran por el bien común, ya que los “indios enemigos” causaban daños a los habitantes del real al cometer robos, muertes y otras atrocidades entre las que se encontraban el robo de mujeres, niños y caballos.¹⁵⁸ El apelar al “bien común” pudo ser una motivación para que los habitantes de la provincia, los que contaban con suficiente caudal, se involucraran en la Guerra Justa.

¹⁵⁴ Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México*, 110.

¹⁵⁵ Von Mentz, “Esclavitud y semiesclavitud”, 553.

¹⁵⁶ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 187.

¹⁵⁷ AHMP. 1652-A. 1238. 1. Véase no. 7070 (I9.4). D-100. AHMP. 1652-B. 1258. 301. Véase no. 7067 (I9.1). G-75. AHMP. 1653-C. 32 ff. D-104. AHMP. 1655-A. 1449. 330. 11 ff. D-102. AHMP. 1656-A. 1506. 40. 62 ff. G-3. AHMP. 1657-A. 1593. 25. 7 ff. D-101. AHMP. 1658-A. 1648. 160. 36 ff. G-6.

¹⁵⁸ AHMP. 1667-A. 2056. 69. 8 ff. G-4. AHMP. 1667-B. 2129. 1366. 6 ff. G-74.

Donativos y campañas para la guerra, la paz y la venta de indígenas

De 1649 a 1651 varios vecinos de la provincia hicieron donativos, algunos bastante generosos, para apoyar las campañas de guerra contra los indios enemigos. Por ejemplo, vecina de San Joseph del Parral, Doña Isabel de Urdiñola, otorgó veinte mil pesos en reales. Sin embargo, la generosidad de los vecinos respondía más bien a las peticiones o solicitudes que hacían los gobernantes como parte de sus campañas contra los rebeldes. Además, aparte de contribuir con los donativos al bien común, las autoridades resaltaban a los vecinos que esas dádivas las hacían a Su Majestad.¹⁵⁹ Este panorama se transformó un poco en la primera mitad el siglo XVIII. De 1710 a 1755 las peticiones o solicitudes de donaciones que hacían las autoridades a los vecinos se convirtieron en exigencias o imposiciones de “contribuciones”, como sucedió con los vecinos de Durango en 1710. Las aportaciones ya no estaban dedicadas solamente para la guerra contra los enemigos de la Real Corona, sino también para ayudar a mantener a los indígenas que se capturaban durante las movilizaciones, y que mantenían como prisioneros de guerra. En las localidades de San Juan del Río e Indé, hacia 1725, se les ordenaba a los alcaldes “hacer campaña” a los indios enemigos en ciertos días. Mas los vecinos de San Juan del Río respondían más bien con peticiones para no llevar a cabo esas “correrías”, pues afectaban sus actividades comerciales. Así mismo, en 1755 a los vecinos de la villa de San Felipe el Real de Chihuahua ya no sólo se les ordenaba donativos o contribuciones, sino fungir como fuerza para “resistir a los indios bárbaros”.¹⁶⁰

¹⁵⁹ AHMP.1649-A 966 89. 4 ff. Véase no. 7061 (I7.20). G-10. AHMP.1649-D. 1019. 1798. 5 ff. G-62. AHMP.1651-A. 1152. 5. 9 ff. Véase no. 7043 (I7.2). G-49.

¹⁶⁰ AHMP.1710. 3639. 67. 3 ff. G-7. AHMP.1718-A. 3868. 152. 13 ff. G-4. AHMP.1725-C. 4309. 1705. Ver 1725C-D123n. 16 ff. D-123h. AHMP.1755. 4832. 3. 5 ff. G-5.

La Guerra Justa, las cacerías o correrías, las campañas de las autoridades, los donativos, contribuciones, y la fuerza de los vecinos gradualmente lograron conseguir la paz, pero una paz que pedían diferentes grupos indígenas. Así sucedió en 1704, 1708 y 1727 cuando los acoclames y cocoyomes pidieron la paz. En 1716, por otro lado, los indígenas janos no solicitaron la paz, sino más bien anunciaron su “rendición”. Ya fuera petición de paz o anuncio de haber sido vencidos, lo cierto fue que en 1712 una escolta oficial pudo entrar al territorio indígena de la Junta de los Ríos, mientras que en 1718 se dio la reducción de los indígenas apaches.¹⁶¹ No se sabe a ciencia cierta la frecuencia con que ocurrían las cacerías ni el número de indígenas capturados, pero se estima que en una sola expedición se podía capturar a un millar de indios, una cantidad suficiente para establecer un mercado de esclavos.¹⁶²

En San Joseph del Parral y sus alrededores, la venta de esclavos involucró a la mayoría de los habitantes durante el siglo XVII y primera mitad del XVIII. Por un lado se encontraban los individuos que se dedicaban a hacer la guerra a grupos indígenas, capturándolos para luego colocarlos en los carros. Los dueños de estas carretas se dedicaban a trasladar grupos de cautivos (comúnmente apaches, entre otros) desde diferentes puntos de Nuevo México. En 1649, por ejemplo, Andrés García y Sebastián Muñoz, dueño y mayordomo de carros respectivamente, trajeron indígenas cautivos desde Salinas de Nuevo México para venderlos entre los habitantes pudientes del San Joseph del Parral.¹⁶³ Por lo regular, estos carreteros solicitaban permisos a la autoridad del pueblo para la venta de indígenas.¹⁶⁴ Los compradores comúnmente eran españoles de caudal, entre los que se encontraban también mujeres, como Antonia de Rubaleja quien en

¹⁶¹ AHMP.1704-A. 3435. 217. 18 ff. D-104. AHMP.1708. 3565. 77. 8 ff. G-5. AHMP.1712. 3706. 530. 1+ ff. G-10. AHMP.1716-A. 3792. 4. 37 ff. D-101. AHMP.1718-A. 3878. 573. 2 ff. G-12. AHMP.1727-A. 4348. 162. 45 ff. G-6.

¹⁶² Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 49.

¹⁶³ AHMP.1649-D. 1041. 2145. 27 ff. G-85.

¹⁶⁴ AHMP.1653-A. 1329. 221. 4 ff. G-43.

1650 solicitó a la autoridad se le entregaran “los indios que le deben”.¹⁶⁵ Tal si fuesen mercancía, en ocasiones surgían desavenencias entre vendedores y compradores. En 1633, por ejemplo, se denunció a Bernardo de los Santos por haber vendido unas mujeres indígenas que ya tenían dueño.¹⁶⁶ Así mismo, para 1725 entre los dueños de esclavos se encontraban sacerdotes, quienes “hacían esclavos” a los indígenas que pertenecían a su parroquia.¹⁶⁷ Este suceso indica que la esclavitud indígena no se limitaba precisamente a las cacerías o correrías que capturaban indígenas, sino que era toda una ideología reflejada en la costumbre, que abarcó asimismo a las personas de origen o descendencia africana.

La esclavitud de la gente de origen africano

Los esclavos negros acompañaban a los españoles desde que éstos pisaron por vez primera la tierra americana que esperaban conquistar. En la península ibérica estos esclavos fueron numerosos a fines del siglo XV. Eran considerados una casta maldita, y por lo mismo merecían la esclavitud. La importación directa y masiva a América de mujeres y hombres esclavos negros se dio hasta fines del siglo XVI. Las epidemias que causaron la disminución de la población indígena crearon una necesidad de mano de obra. La corona española resolvió este problema otorgando el monopolio de trata de negros a comerciantes portugueses de 1595 a 1640. Las mayores remesas ocurrieron entre 1595 y 1622. Durante este tiempo se autorizaron desembarcos en el puerto de Veracruz que sumaron aproximadamente 50,000 esclavos africanos. Por lo regular éstos eran obtenidos por medio de contrabando, captura o mediante la calidad de cautivos.¹⁶⁸ Así, el número de esclavos negros importados incrementó rápidamente a través del

¹⁶⁵ AHMP.1650. 1083. 3 ff. Véase no. 6328 (C4.600). Rescatado. G-1b.

¹⁶⁶ AHMP.1633-C. 100. 1509. 48 ff. G-60b.

¹⁶⁷ AHMP.1725-C. 4321.1843. 6 ff. D-125d.

¹⁶⁸ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 201.

siglo XVI y XVII en el centro de la Nueva España, particularmente en la Ciudad de México. En la ciudad de Zacatecas, uno de los reales de minas más importantes del norte y de toda la Nueva España, en 1605 se contaron cerca de 800 esclavos negros y mulatos. A principios del siguiente siglo la labor del esclavo negro se incrementó en varias ciudades, siendo utilizada como servicio personal o doméstico, en actividades textiles, y en haciendas, entre otras empresas. En el norte el trabajo del esclavo negro estaba destinado mayormente en las minas.¹⁶⁹

Un análisis histórico sobre la Provincia de Santa Bárbara indica que en San Joseph del Parral existen cerca de 800 actas sobre ventas de mujeres y hombres esclavos negros y mulatos, transacciones que ocurrieron entre 1631 y 1675. Éstos vinieron mayormente de África Central y Oriental, especialmente de Angola, Mozambique y Congo, tierras colonizadas por portugueses. Hubo menos cantidad de esclavos provenientes de Menos de Biara, Calabar y Guinea. No obstante, en el real minero no todos los esclavos eran bozales (nacidos en África). Hubo también esclavos criollos (nacidos en las Indias).¹⁷⁰ Generalmente éstos venían de Puerto Rico, Cuba, y Guatemala. Además arribaron algunos otros esclavos llamados “chinos”, usualmente traídos de la India o de las Filipinas portuguesas (aunque también se les llamaba “chinos” a la casta que surgía de mezcla entre morisco-español).¹⁷¹

Por lo regular, los esclavos que llegaron al real de minas eran jóvenes, de entre 10 a 30 años. En las compras hechas entre 1632 y 1657, fue cuando algunos vecinos de San Joseph del Parral adquirieron el 80% de sus esclavos negros.¹⁷² En 1642, Beatriz, una negra criolla llegó

¹⁶⁹ Vincent Villanueva Mayer, “The Black Slave on New Spain’s Northern Frontier: San Jose de Parral 1632-1676” (PhD. diss., University of Utah, 1975), 12. El autor agrega que el apelativo “criollo” se utilizó primero para identificar a los negros nacidos en las Indias, luego se usó para catalogar a los españoles nacidos en la Nueva España.

¹⁷⁰ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 202.

¹⁷¹ Villanueva Mayer, “The Black on New Spain,” 24-26. Mayer agrega que el apelativo “criollo” se usó primero para los negros, luego para los hijos de españoles nacidos en la Nueva España.

¹⁷² Cramaussel, *Poblar la frontera*, 202

proveniente de las minas de Taxco, además de otros hombres que arribaron en esa misma década en calidad de esclavos criollos.¹⁷³ Originaria de Angola, Ángela llegó al pueblo en 1644. María, de la misma nación, se trasladó desde la Ciudad de México en 1658, con todo y sus tres hijos.¹⁷⁴ Al revisar algunos documentos del AHMP referentes a la esclavitud de negros, se puede proponer que la compra-venta de negros esclavos se extendió más allá de 1675, ya que el fenómeno ocurrió, como se verá más adelante, por lo menos hasta el último tercio del siglo XVIII.

Entre los habitantes chinos del real no hay indicios de compra-venta, pero ya desde antes de 1633 eran parte del escenario de la Provincia de Santa Bárbara y de San Joseph del Parral. Algunos de ellos eran arrieros, como Pedro Altamirano chino, quien era dueño de una recua de animales de carga. En 1642, Pedro de Alvarado era un “chino calcetero”, una especie de sastre de prendas de calzado.¹⁷⁵ Diego chino y Gregorio Lorenzo chino, incluso lograron conseguir una situación económica estable. El primero murió intestado en 1655, mientras que en 1672 el segundo pidió que se le entregara un dinero contenido en el testamento de María de Escamilla.¹⁷⁶ Aunque no todos los chinos eran industrioses o de cierto caudal. En ocasiones hacían ronda con los negros para saltar y robar, como lo hizo un chino en 1641, quien acabó muerto por los indígenas que intentó asaltar.¹⁷⁷ Así mismo los chinos acudían a la autoridad para pedir su libertad, tal como lo hizo Nicolás chino en 1673, quien oficialmente solicitó la manumisión a su

¹⁷³ AHMP. 1642-A. 580. 471. 19 ff. 1638-1642. G-56. AHMP.1640-B. 440. 1109. 33 ff. G-2. AHMP.1642-B. 607. 1152. 6 ff. G-66. AHMP.1642-B. 617. 1254. 43 ff. G-13.

¹⁷⁴ AHMP. 1644-B. 737. 778. 5 ff. G-16. AHMP.1658-B. 1666. 722. 16 ff. G-23.

¹⁷⁵ AHMP. 1633-B. 81. 1101. 8 ff. G-22. AHMP. 1642-B. 619.1303. 4 ff. G-11.

¹⁷⁶ AHMP. 1655-B. 2011. 1222. 11 ff. G-3. AHMP. 1672-B. 2376. 955. 32 ff. G-24.

¹⁷⁷ AHMP. 1641-C. 531. 1895. 10 ff. G-58.

dueño, Felipe Catalán, y como lo hicieron una buena cantidad de esclavos en San Joseph del Parral.¹⁷⁸

Esclavos en busca de la libertad

Las Siete Partidas, el código legal creado en el siglo XIII como base jurídica para la monarquía española, estipulaba que los esclavos blancos o negros podían obtener su libertad por medio de la compra, que era la vía más común, así como al integrarse como miembro del clero, o como donación-herencia por parte de su dueño. En América este convenio fue negado al esclavo negro, pero solo por un tiempo.¹⁷⁹ En 1545, Bartolomé de las Casas inició el debate que eventualmente dio la libertad al indígena, y después se inició el proceso de manumisiones para los esclavos negros. Ellos podían conseguir su libertad por distintas vías legales, muy parecidas a las estipulaciones que dictaba el código de Las Siete Partidas: compra, herencia, o petición de cambio por parte del amo. Estas vías aumentaron el número de la población libre, y al mismo tiempo el control de negros y castas por parte del gobierno colonial.¹⁸⁰

Pero el crecimiento de habitantes libres se deslindó mayormente de la mezcla de razas, que por ende implicaba la unión entre personas que eran esclavas o libres. De este modo, los hijos e hijas de individuos libres tenían derecho a la libertad de la que gozaba uno de los padres aunque el otro progenitor fuese esclavo. No obstante, esta situación fue un tanto ambigua. En muchos casos la mezcla de razas, evidente en ciertos rasgos físicos como el color de la piel y el vestuario, podían ser utilizados a favor por individuos no-españoles para mejorar su estatus o imagen social frente a sus comunidades o ante el gobierno. En 1648, por ejemplo, la autoridad de

¹⁷⁸ AHMP. 1673-B. 2420. 734. 19 ff. D-123.

¹⁷⁹ Villanueva Mayer, "The Black Slave", 49.

¹⁸⁰ Juana Patricia Pérez Munguía, "Derecho indiano para esclavos, negros y castas. Integración, control y estructura estamental" (*Memoria y Sociedad*, No. 15, Nov 2003, pp. 193-215), 198, 200, 207.

San Joseph del Parral identificó a Antonio de Salazar como un esclavo “mulato blanco” quien llegó de la Ciudad de México para pedir su libertad, ya que era el hijo de Don Benito Vázquez de Cueva, un mulato libre.¹⁸¹ El caso de Salazar muestra no solo dos extremos en la mezcla de razas, sino también en el estatus.

El ser un mulato libre como Don Benito podía acarrear varias ventajas como adjudicarse el apelativo de “Don”. Este título estaba reservado sólo para los españoles, aunque en España medieval se llegó a usar entre moros y judíos. En realidad éste era un privilegio que sólo podía otorgarlo la realeza. Al llevarlo, los caballeros nobles miembros de la nobleza querían distinguirse de entre la plebe. En la España moderna el título sufrió un cambio, pues era común que los hombres de cualquier clase se autodenominaran con el Don, a excepción de los sirvientes o los pobres que trabajaban en oficios mecánicos o en áreas rurales.¹⁸² En América, y particularmente en San Joseph del Parral, el apelativo experimentó un cambio aún mayor que en la misma España, tal como se observa en el nombre “españolado” del mulato libre, Don Benito Vázquez de Cueva.

Esclavos: protagonistas de reclamos, violencia y fugas

La venta de esclavos negros, mulatos o criollos funcionó como la comercialización de cualquier otro objeto: una propiedad sobre la cual el dueño tenía derechos, siendo uno de ellos el poder que se observaba mayormente en el maltrato físico. Hubo ocasiones en que las transacciones generaban una serie de demandas por parte de los dueños o propietarios quienes, después de haber pagado por “la mercancía”, no la recibían a tiempo o no les era entregada del todo. En 1633 por ejemplo, Andrés González de Obregón reclamó al vendedor, Gregorio

¹⁸¹ AHMP.1648. 952 854. 5 ff. D-107.

¹⁸² Louis Moreri, *El gran diccionario histórico, o miscelánea curiosa de la historia sagrada y profana* (Paris: Hermanos de Tournes, 1753), 769-770.

Carbajal, no haberle entregado a los esclavos negros Pablo y Catalina, esposos. Por otro lado, Martín de Carbajal demandó al mercader Francisco Lobato en 1640 por haber re-vendido el esclavo negro que él ya había comprado, y en el mismo año Juan Martínez de Irigoyen y María Rodríguez denunciaron a Sebastián de Montenegro por no cumplir el contrato de venta de un esclavo criollo de nombre Diego.¹⁸³

Los reclamos en torno a los esclavos negros, mulatos, criollos, indígenas y demás, no se limitaron a su comercialización, sino que en poco tiempo se extendieron a demandas que interponían los habitantes o los mismos esclavos, donde denunciaban el castigo físico que aplicaban los dueños sobre sus propiedades. En 1634, después de dos años del nacimiento de San Joseph del Parral, se presentó una denuncia hacia Luis Subriel y Juan Rangel de Biezma, el fundador de este real minero, por los “malos tratamientos” que ambos daban a un esclavo de nombre Blas.¹⁸⁴ Ocho años más tarde, Don Fernando de Valdez fue acusado por su esclavo, Francisco, “por malos tratamientos, queriendo su amo quererlo amarrar”.¹⁸⁵ En ocasiones, los malos tratamientos de los amos culminaban en la muerte de sus esclavos, como sucedió cuando el mestizo, Juan Esquivel, mató a su mulato esclavo llamado Isidro en 1635.¹⁸⁶ En poco tiempo este tipo de violencia dio un revés, pues en ocasiones los esclavos respondían con la misma moneda. Alonso, mulato esclavo de Juan Martín Lineros, ese mismo año dio muerte al español Francisco González.¹⁸⁷

Como se indicó anteriormente, en San Joseph del Parral la venta de esclavos negros se

¹⁸³AHMP. 1633-B. 60. 960. 6 ff. G-67.

AHMP. 1640-B. 427. 919. 5 ff. G-35.

AHMP. 1640-B. 440. 1109. 33 ff. G-2.

¹⁸⁴ AHMP. 1634. 143. 416. 4 ff. G-3.

¹⁸⁵ AHMP. 1648. 953. 860. 12 ff. D-108.

¹⁸⁶ AHMP. 1635. 188. 828. 3 ff. G-34.

¹⁸⁷ AHMP. 1635. 193. 904. 10 ff. G-5.

presentó por lo menos hasta principios de la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁸⁸ Durante este largo trecho el esclavo no sólo respondió a los abusos con la violencia. El maltrato físico, aunado al arduo trabajo y posiblemente a la necesidad personal o familiar de movilidad, causaban que en varias ocasiones los esclavos se escaparan. Este problema llevó a los amos a desarrollar algunas estrategias de control, entre las que se encontraban marcar el rostro del esclavo con signos de hierro ardiente.¹⁸⁹ En algunos casos los dueños recurrían a la autoridad, misma que los auxiliaba con expediciones enfocadas en localizar a los esclavos rebeldes fugitivos, y a todo aquel que estuviese implicado en la huida.¹⁹⁰ Y es que la fuga de los esclavos significaba al menos tres pérdidas de inversión para los dueños. Con la huida del esclavo se reducía la producción de sus empresas, veían correr sus pesos, y perdían la posibilidad de incluirlo como parte de los bienes que heredarían a su estirpe.¹⁹¹

En un buen número de testamentos generados en el real, los esclavos aparecen como bienes a heredar. De hecho fueron motivo de demandas, pleitos y demás situaciones problemáticas, que en muchos casos envolvían ciertas instituciones religiosas y a varios segmentos de la población. Está claro que el esclavo tuvo la función de mejorar la escasez de mano de obra en la Provincia de Santa Bárbara, sobre todo durante sus años formativos. No

¹⁸⁸ AHMP. C -16. 6511. 649. Venta de dos esclavas una de catorce años de color cocho y la otra de nueve color acolotado. [Incompleto.] 1+ ff. 1769. R-202.

AHMP. 1771. 5054. 22. Venta de Antonia y Faustina, esclavas de Doña Isabel de Amparan, esposa de Juan Francisco de Miranda. 3 ff. G-1d.

¹⁸⁹ AHMP. 1641-C. 526. 1827. 7 ff. G-53.

¹⁹⁰ AHMP. 1649-D. 1023. 1828. Diligencias por Juan de Laris en representación de Juan de Echevarría, para que se remita a un esclavo llamado Antonio, por que se fugó y se ausentó de este Real de San Jose del Parral. Seguido dichas diligencias en Cuencame. 42 ff. G-67.

AHMP. 1710. 3653. 347. Contra Manuel Holguín por haberle facilitado la fuga al esclavo negro, Francisco. 12 ff. G-20.

¹⁹¹ AHMP. 1654-B. 1415. 1345. Juan de los Reyes Marchena como heredero de Melchor de los Reyes, reclamando a Maria de Vera, una esclava mulata llamada Antonia y a sus 4 hijos. 32 ff. G-35.

AHMP. 1657-A. 1623. 676. Desembarco de una esclava llamada Nicolasa y sus dos hijos, para su adjudicación a Doña Micaela de Heradillo, heredera de Doña Cathalina Felix [ver no. 1617]. 4 ff. G-10.

AHMP. 1660-B. 1731. 1168. Por Juana de Carrera para que se declare la esclavitud de un mulato llamado Nicolás que le dejo su difunto marido, Juan Marín. 7 ff. G-35.

obstante, cuando entró como una parte de bienes materiales con los cuales las personas podían adquirir algún beneficio religioso, aumentó la ya existente ambigüedad entre lo espiritual y lo profano. Este pensamiento, deslindado de una visión aún más compleja sobre la vida y la muerte, formó parte de una sociedad norteña que racialmente también era imprecisa y por lo mismo, como se verá, bastante compleja en sus interacciones de la vida diaria.

La población de San Joseph del Parral

Desde mediados del siglo XVII y durante todo el XVIII, indígenas, mulatos, mestizos y españoles completaron el escenario natural y arquitectónico del pueblo. En su vida diaria irían y vendrían de las oficinas civiles y religiosas; de los negocios de barberos, zapateros o sastres; de la carnicería y de la panadería, y seguramente se cruzarían miradas o saludos en las calles antes de ir a sus casas. Las moradas de los españoles con caudal usualmente estaban ubicadas en el centro, cerca de la Iglesia de San José y de la Plaza Mayor, mientras que las casas de la gente mezclada se encontraban repartidas al azar en las colonias periféricas. Este era un panorama tranquilo, pero sólo en apariencia. La realidad era que esas casas, negocios y calles guardaban la historia de un pueblo forjado por una población muy diversa y complicada.

La falta de urbanización del pueblo no impidió que el gobernador de la Nueva Vizcaya estableciera allí su residencia habitual desde la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII.¹⁹² Junto con él y el resto de españoles, al menos tres grupos étnicos tuvieron así mismo una presencia importante desde el inicio de la fundación del pueblo: indígenas, negros y los mestizos que fueron surgiendo de las uniones entre españoles e indígenas. A éstos se sumaron los productos de uniones entre todos ellos, que en el resto de la Nueva España se ordenaron en base

¹⁹² West, *La comunidad minera*, 42.

a una larga lista de castas. En el norte se utilizaban al menos dos maneras de ordenar a aquella sociedad mezclada. Por un lado, la “calidad” y la “clase”, donde la primera se expresaba en términos raciales: indio, mestizo, español. En momentos reflejaba la reputación del individuo, en la cual también contaba el color de la piel, la ocupación, el grado de recursos económicos e, incluso, la pureza de la sangre, el honor, la integridad y el lugar de origen. La clase se entendía en el sentido clásico, pues se refería al nivel económico, aunado a la ocupación, pero también a la raza.¹⁹³ Por otro lado, en el AHMP las castas que aparecen de manera excepcional son: morisco (español-mulato), coyote (indio-mestizo), salta atrás (chino-indio), lobo (salta atrás-mulato), además de los “chinos” (morisco-español) que se mencionaron anteriormente.¹⁹⁴

Españoles y españolas

En la segunda mitad del siglo XVII San Joseph del Parral contaba con aproximadamente 8500 habitantes. Los españoles peninsulares (llamados comúnmente “gachupines”), contaban alrededor de 400 vecinos, quienes tenían casa poblada con familia y sirvientes. En su mayoría eran andaluces (de los puertos de Sevilla y Cádiz), seguidos en número los portugueses, asturianos, vascos, canarios, aragoneses y de Toledo, usualmente de áreas rurales. Algunos eran de extracción social humilde y pocos tenían un oficio. Los que contaban con algún caudal se

¹⁹³ Robert McCaa, “Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral 1788-1790”, *The Hispanic American Historical Review* 64, no. 3 (1984): 477-478.

¹⁹⁴ AHMP. 1652-D. 1320. 2009. Contra Juan Soto morisco carretero de Alonso Sanchez Talavera, por heridas a un indio del dicho carretero. 3 ff. D-112.

AHMP. 1672-B. 2391 1359 Contra Antonio Moreno, coyote por haber hurtado una mujer casada. 6 ff. G-39.

AHMP. 1673-D. 2458 2153 Contra Nicolas, indio por homicidio perpetrado en la persona de Franco el Sacristán, coyote. 18 ff.D-150.

AHMP. 1682-C. 2816 1111 Contra Francisco mulato por lesiones inferidas a Bernabe, coyote. 3 ff. D-129.

AHMP. 1709. 3625 638 En averiguación del robo que sufrió Diego Franco de Ojuelos contra Francisco Martin, lobo, y un indio llamado Juanillo. 14 ff. D-124.

AHMP. 1720-B. 3966. 1344 Contra Juan Martin, coyote, y Cayetano, mulato, por ladrones de caballos. 6 ff. D-113e.

AHMP. 1724-D. 4236 2612 Contra José Rodriguez, mulato libre y Nicolás de Charcas, lobo, por robo de un macho de la propiedad del querellante Nicolás Enriquez, dueño de recua en Parral. 24 ff. D-166.

establecían como mercaderes.¹⁹⁵ Así mismo, entre ellos se encontraban españoles que habían nacido en San Luis Potosí, en la Ciudad de México y en Puebla, o en partes de la Nueva Galicia o de la Nueva Vizcaya.¹⁹⁶ En diferentes partes de la Nueva España se les llamaba “criollos”, pero en el AHMP no se encuentra este calificativo para españoles, más bien estaba reservado para los mulatos.

Si bien la historia del norte de la Nueva España ha presentado a los españoles mayormente como acaudalados hombres mineros, hacendados o mercaderes de buena calidad y clase, la realidad era que no todos cumplían con esos atributos. Algunos, por ejemplo, no eran más que sirvientes.¹⁹⁷ Otros no seguían los preceptos cristianos. El español Damián de Ávila no llevaban una vida marital como Dios mandaba, más bien “vivía amancebado escandalosamente con una india llamada María Pozole”.¹⁹⁸ El español Pedro Robles, por otro lado, raptó a una mujer de nombre María Núñez.¹⁹⁹ Así mismo, en 1641, el español Juan Sánchez asesinó al platero Francisco Bernal con quien estaba jugando a los naipes.²⁰⁰ No bastando con esto, algunas veces los españoles hacían ronda con indígenas o mulatos, con quienes franqueaban la ley perpetuando robos por doquier.²⁰¹ Las mujeres españolas no se quedaban atrás, pues más de una contaba con minas y haciendas, como fue el caso de Doña Ana de Biezma.²⁰² Otras españolas podían ver dañada su reputación y honra al ser acosadas por algunos hombres, entre ellos

¹⁹⁵ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 253-257.

¹⁹⁶ Ibid., 247, 249.

¹⁹⁷ AHMP. 1670-B. 2280. 760. Sobre pesos por Franco Gómez del Álamo en representación de Nicolás de Vega contra Andrés, español sirviente. 3 ff. G-2.

¹⁹⁸ AHMP. 1633-C. 111. 1639. 8 ff. G-42.

¹⁹⁹ AHMP. 1676-D. 2605. 2379. 29 ff. G-56.

²⁰⁰ AHMP. 1641-C. 536. 1936. 14 ff. G-48.

²⁰¹ AHMP. 1661-C. 1820. 1960. Contra Nicolás Moreno español y José de Carbajal mulato, por haber hurtado unos platos de plata en las Casas Reales. 58 ff. G-4.

AHMP. 1667-B. 2124. 1318. El alcalde Mayor de la Va. de Sinaloa prenda las personas de Felipe Pérez, Jinez de la Higuera y Diego de Balbuena españoles y a un indio arriero llamado Simón por robo. 9 ff. G-69.

²⁰² AHMP. 1649-D. 1045. 2213. 10 ff. G-89.

españoles, sobre todo cuando los maridos estaban ausentes.²⁰³ De igual modo podían encontrarse españolas que maltrataban a sus esclavas indígenas, tal como lo hiciera Doña Francisca de Chávez al herir a su sirvienta Nicolasa en 1654.²⁰⁴

Hombres y mujeres indígenas

De los 8500 habitantes registrados en el pueblo en la segunda mitad del siglo XVII, 5500 eran indígenas locales o de otros sitios de la Nueva España, cantidad que incluía cerca de un millar de esclavos cautivos.²⁰⁵ A fines del siglo XVI y principios del XVII los hombres indígenas se dedicaban mayormente al trabajo agrícola o minero.²⁰⁶ En este último formando parte ya desde 1632 de cuadrillas de fundición y parte de algunas listas de indígenas deudores.²⁰⁷ En la segunda mitad del siglo XVII también trabajaban como ayudantes de muleteros y carreteros, o formaban parte del personal del hospital de indios de Nuestra Señora de la Candelaria en el barrio yaqui.²⁰⁸ Aún con todo, aunque fueron casos aislados, hubo hombres indígenas que lograron hacerse de tierras, y algunos llegaron incluso a elaborar testamentos.²⁰⁹

²⁰³ AHMP.1642-B. 622. 1337. Contra Pedro González mercader de 26 años, por conato de adulterio con una mujer casada y española estando ausente su marido.10 ff. G-8.

²⁰⁴ AHMP.1654-C. 1424. 1490. Querella de Nicolasa, india contra Doña Francisca de Chávez española viuda, por heridas. 30 ff.G-44^a.

²⁰⁵ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 145. Los datos sobre número de población en San Joseph del Parral tiene limitaciones. El análisis de millares de registros parroquiales relativos a la población indígena son fragmentarios o inexistentes. No existe una lista de tributarios, pues la tributación de los indios en la Nueva Vizcaya no fue reglamentada. Además, la población indígena estuvo en constante recomposición. Durante primera mitad del siglo XVII, la mayor parte de los indígenas aún eran considerados gentiles, por lo que no existe rastro de ellos en los archivos parroquiales, pues no se les administraban los sacramentos. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 145. Con esto, ha sido prácticamente imposible hacer una reconstrucción de sus familias, pues la mayoría no contaba con apellidos.

²⁰⁶ Ibid., 236.

²⁰⁷ AHMP. 1632. 6. 209. 7 ff. D-103. AHMP. 1632. 11. Véase no. 6267 (C1.508). Rescatado. G-3.

²⁰⁸ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 236.

²⁰⁹ AHMP. 1632. 12. Título de un solar a favor de Gregorio Francisco, Indio Mexicano. 7 ff. Véase no. 6260 (C1.77). Rescatado. G-7.

AHMP. 1634-B. 661. 631. Sobre pesos, por Pedro Leyton, contra la testamentaria de Juan Francisco indio laborío [su hacienda y rancho]. 3 ff. D-102.

AHMP. 1665-A. 1997. 725. Sobre pesos por Pedro de Egusquiza contra los bienes de Miguel Franco, indio difunto por 580 pesos en reales. que le debía. 10 ff. G-7.

De cualquier modo, fuera del ambiente laboral no contaban con una buena imagen, pues de ordinario eran protagonistas de algunos desórdenes en el pueblo. En 1633, Nicolás, de la nación concho, fue acusado de “graves y atroces delitos que ha cometido en compañía de otros...salteamientos por los campos, matanzas de vacas y robando mujeres casadas de sus maridos”.²¹⁰

Las mujeres indígenas, por otro lado, eran parte del trabajo doméstico, pero también de historias que oscilaban en dos extremos. En ocasiones, su condición de mujeres y su lugar como esclavas en aquella sociedad se prestaba a que sufrieran violentos asaltos a sus personas. Así ocurrió en 1667, cuando Pedro de Burgos y Diego Saavedra, sirvientes del minero Pablo Machuca fueron acusados de haber “estrupado y forzado en el camino de Minas Nuevas a este real” a dos mujeres indígenas de la Provincia de Nuevo México.²¹¹ No obstante, así mismo hubo algunas excepciones, ya que resaltaron su presencia en el pueblo y en la Provincia en general de manera positiva o negativa. En 1652, por ejemplo, se obsequió una recepción a Felipa, india hija del cacique de la nación Tobosa, quien trajo al evento una Santa Cruz.²¹² En contraste, en 1704 se levantó una demanda en contra de Diego Méndez “por complicidad en la fuga de una india de la nación cocoyome que tenían presa”.²¹³ La última protagonista sobresaliente de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX es Ignacia Josefa Alarcón, quien lanzó una demanda en contra de Don José Joaquín Rosas sobre una porción de una mina en 1804.²¹⁴

AHMP. 1665-A. 1999. 785. Autos promovidos por el Alcalde Mayor para que haga inventario de los bienes que quedaron en el Rio de Conchos a la muerte del intestado Juan Francisco, indio. 12 ff. G-22^a.

AHMP. 1673-B. 2413. 543. Testamentaria de Juan Diego, indio. 15 ff. D-116.

²¹⁰ AHMP. 1633-C. 106. 1597.11 ff. G-49.

²¹¹ AHMP. 1667-B. 2122. 1289. 8 ff. G-67.

²¹² AHMP.1652-A. 1252. 217. 43. ff. G-9^a.

²¹³ AHMP. 1704-B. 3470. 1069. 4 ff. D-134.

²¹⁴ AHMP. C 29. 6771 18. [fragmento; ver rollo 28.367-491 y 1804.231-249 G-4]. 1+ ff. 1804. R-208.

Independientemente del género y de casos excepcionales, como ya se observó, hombres y mujeres indígenas se enfrentaron al trabajo forzado, a abusos y al control. Así como en la península los españoles exigieron a los mudéjares portar licencias, durante la segunda mitad del siglo XVIII, los indígenas tenían que llevar un permiso cuando estaban fuera del área asignada para trabajar y residir. En 1760, Don Mateo Antonio de Mendoza, gobernador y capitán general de la Nueva Vizcaya, lanzó una orden para que “no salgan los indios de sus pueblos sin papel de sus autoridades o doctrineros...pena de prisión y muerte en caso de resistencia”.²¹⁵ A partir de esa fecha, la orden del gobernador se esparció por la Provincia, logrando con esto controlar y detener a cualquier indígena que osara de poner un pie fuera del lindero estipulado, así fuera éste un gobernador de indios. Eso fue lo que le ocurrió en 1784 al gobernador yaqui y a 18 de sus indios cuando se adentraban a trabajar en unas haciendas de la Provincia. También cuando en 1787 Ana María, del pueblo de Nonoava, y María Gertrudis, de Baguenachic, fueron detenidas por andar fuera de sus pueblos sin los permisos debidos.²¹⁶

Hombres y mujeres negros, mulatos y criollos

Para 1650, San Joseph del Parral contaba con alrededor de 1100 esclavos de origen africano. Veinte años atrás, los esclavos negros varones de menos de 45 años costaban 900 pesos, más costosos que en el centro de la Nueva España, aunque la llegada masiva de indígenas de otras partes de la Nueva España redujo su precio.²¹⁷ Un número reducido trabajaba en las haciendas mineras, mas la mayoría de ellos se desempeñaban como domésticos, criados,

²¹⁵ AHMP.1760. 4858. 3. 7 ff. G-10.

²¹⁶ AHMP.1784-A. 5472. 499. 4 ff. G-9.

AHMP.1790-A. 5695. 60. 5. 4 ff. G- 19.

AHMP.C-22. 6644. 102. 8 ff. 1787. R-204.

²¹⁷ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 203.

cocheros, entre otros oficios, como el artesanal.²¹⁸ Francisco Mulato, por ejemplo, era carpintero en 1633, mientras que el mulato libre Manuel en 1720 llegó a ser cochero de una de las figuras políticas más importantes de la Nueva Vizcaya, el gobernador San Juan de Santa Cruz. Antonio de Talavera en 1642 y Vicente de Esparza en 1743, fueron mulatos libres de oficio sastres.²¹⁹

El que fuesen mulatos industrioses en el área de trabajo no significaba que así mismo lo fueran en sus vidas personales, sobre todo en sus relaciones con el sexo opuesto. Durante el siglo XVII, los negros y mulatos fueron la quinta parte de la población que recibió el sacramento del matrimonio, hasta cierto punto fue un número significativo, pues rara vez se casaban. Además, los datos sobre bautizos del pueblo indican que casi todos los infantes nacían de mulatas que eran madres solteras.²²⁰ De hecho, los sastres Antonio de Talavera y Vicente Esparza fueron acusados cada uno en su tiempo de amancebamiento (concubinato). El primero cohabitaba con una mulata libre, pero casada con otro hombre, y el segundo fue acusado de “vivir en ilícita amistad con Juana de Dios”. También hubo ocasiones en que hombres mulatos y demás se interesaban por la misma mujer mulata, llegando a competir por su atención en riñas callejeras o en demandas.²²¹ Los casos de amancebamiento con mujeres mulatas no se limitó a los hombres mulatos o pardos, sino que incluyó relaciones de concubinato e incluso matrimonio de hombres mestizos y españoles.²²²

²¹⁸ Ibid., 204.

²¹⁹ AHMP.1633-C. 105. 1593. 3 ff. G-50. AHMP.1720-B. 3987. 1582. ff. D-143.

AHMP.1743. 4770. 80. 6 ff. G-7. AHMP. 1642-B. G-12.

²²⁰ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 202.

²²¹ AHMP. C-13. 6463. 568. Contra Nicolás Antonio de Leyva mulato y Juan 'El Sombrero' de la Cruz mozo por riña que tuvieron sobre la mulata esclava Ursula de Don Rafael de Ibarguen. 17 ff. 1717. Véase no. 3854 (1717 G-40). G-40.

AHMP.1715-B. 3596. 743. Por Tomás, apache sirviente, contra un indio llamado Esteban por el rapto de su mujer mulata María Magdalena. 4 ff. G-32.

²²² AHPM. 1633-C. 115 1710 Contra Juan de Santa Anna y la mulata Fransisca por amancebamiento. Extraviado el legajo original . G-37.

AHPM. 1633-C. 121 1934 Proceso criminal contra Ambrosio Saes por amancebamiento con Francisca de la Cruz, mulata. 5 ff. D-105.

Pero las mujeres mulatas no sólo eran protagonistas de líos amorosos, sino también de situaciones que reflejaban su estatus y la imagen que de ellas tenía el pueblo en general. En ocasiones eran acusadas de riñas callejeras, como sucedió entre Leonor de la Cruz, Ana María Balbuena y Jusepa de Ontiveros en 1634.²²³ O como Andrea mulata, alias “La Palitranca”, que en 1716 fue denunciada por los vecinos por faltas a la moral, por escandalosa y porque no vivía con su marido en la ciudad de Guadalajara.²²⁴ María Macías mulata, por otro lado, fue ultrajada por el mercader Gonzalo Álvarez en 1667.²²⁵ De cualquier manera, esta serie de percepciones negativas no impedían que en algunas ocasiones estas mujeres mulatas reclamaran su derecho a la libertad, como ocurrió en 1641 cuando Agustina mulata esclava demandó el testamento de Martín Galindo pidiendo su libertad.²²⁶ Aunque en general, en la frontera de la Nueva España la imagen negativa de la mujer negra o mulata las afectaba más allá de lo personal, ya que se extendía a su parentela, sobre todo a sus hijos. En 1720, por ejemplo, en la Provincia de Sonora los vecinos se opusieron a que Joaquín José de Rivera fuera nombrado Justicia Mayor, pues había expresado ser hijo de una mulata.²²⁷ Así, hombres y mujeres negros, mulatos o criollos, libres o esclavos, eran objeto de un buen número de acusaciones por parte de vecinos

AHPM. 1635. 191 873 Contra Juan Núñez Matos por amancebamiento con Ana de Castañeda mulata, viuda de Juan Francisco. 10 ff. G-2.

AHPM. 1640-C. 450 1405 Por amancebamiento contra Francisco Lovato mercader casado en la Ciudad de México y Juana mulata comiendo y durmiendo juntos como si fueran marido y mujer y tiene juego público en su casa. 7 ff. G-18.

AHPM. 1640-C. 448 1380 Contra el Capitán Juan de Heredia y Beatriz Macias mulata por amancebamiento a más de quince años. 4 ff. G-20.

AHPM. 1650. 1096. Contra Salvador mulato y un indio llamado Constantino por haber urtado Maria Orejon, una mujer mulata casada con un español. 12 ff. Véase no. 6363 (C8.535). Rescatado. G-18.

AHPM. 1651-B. 1233. 1410. Contra Cristobal de Ontiveros por amancebamiento con una mulata libre llamada Josefa de Ribera. 2 ff. D-128

AHPM. 1725-C. 4294 1582 Contra Antonio Santos casado con María de la Encarnación por ilícita amistad con Petrona mulata soltera viviendo publicamente y con escándalo. 4 ff. D-121e.

²²³ AHMP.1634. 148. 516. 21 ff. G-12.

²²⁴ AHMP.1716-B. 3816. 1128. 5 ff. D-117.

²²⁵ AHMP. 1667-B. 2117. 1220. 23 ff. G-62.

²²⁶ AHMP. 1641-B. 502. 1465. 25 ff. G-52.

²²⁷ AHMP. 1720-A. 3947. 498. 19 ff. D-116.

acaudalados entre las que resaltan el robo de objetos personales.²²⁸ De igual manera, La Santa Inquisición enjuició hombres y mujeres mulatos por haber tenido pacto con el demonio o por hechicería.²²⁹

¿Mestizos o pardos? ¿Indios o mulatos?

Durante el periodo colonial, de ordinario los indígenas, trabajadores libres, se ubicaban en viviendas cercanas a los centros mineros. En el sur de México, por el contrario, los trabajadores indígenas y sus familias usualmente vivían en pueblos o congregaciones distantes de las minas. La cercanía entre españoles y un número importante de mujeres indígenas que emigraron al norte de la Nueva España disparó el mestizaje en zonas mineras. Pero el elemento mestizo fue más pronunciado en los grandes pueblos del centro de México, donde había un gran número de trabajadores indígenas. A pesar de eso, el porcentaje mestizo del total de la población del norte era mucho más grande debido a la poca densidad de indígenas.²³⁰

²²⁸ AHMP.1642-B. 617. 1254. Por robo contra Francisco Brito negro esclavo del Capitán Galiano y Juan de la Cruz negro criollo esclavo del Capitán Galiano y los demás que pareciesen culpados, por haber escalado la casa de Sr. Gobernador Don Melchor de Valdez. 43 ff. G-13.

AHMP.1642-B. 607. 1152. Por robo, contra Domingo, negro esclavo criollo de Francisca Barrios viuda y otro llamado Pedro esclavo de Francisco Romo mercader, a Juan Baptista Rojo. 6 ff. G-66.

AHMP. 1640-C. 459. 1542. Sobre robo, contra María Gerónima de color parda por averseme perdido mi manto en su casa, por Juana de San Nicolás. 4 ff. G-90.

AHMP. 1637-B. 281. 1139. Contra Juana, mulata libre, por robo de alhajas, Franco de la Riva Agüero. 18 ff. G-19.

²²⁹ El Archivo General de la Nación (AGN)- Tribunal de La Santa Inquisición, guarda un buen número de casos de individuos, en su mayoría mulatos e indígenas, relacionados con brujería. Estos son apenas dos de los más sobresalientes. AGN/ Instituciones Coloniales/ Inquisición (61)/ Volumen 525/ Título: Expediente 48. Fecha (s): AÑO 1691. Nivel de descripción: Unidad documental compuesta (Expediente). Volumen y soporte: Fojas: 20. Productores: (Pendiente). Alcance y contenido: EL SR. FISCAL DEL SANTO OF. SOBRE UNA DENUNCIA QUE CONTRA SI HIZO ANTONIA DE SOTO, MULATA, ESCLAVA DE FRANCISCO DE NORIEGA, VECINO DE LA CIUDAD DE DURANGO DE DIFERENTES HECHOS, CON PACTO CON EL DEMONIO. PARRAL.

*AGN/ Instituciones Coloniales/ Inquisición/ Inquisición (61)/ Volumen 661/Título: Expediente 22. Fecha(s): AÑO 1685. Nivel de descripción: Unidad documental compuesta (Expediente). Volumen y soporte: Fojas: 25.

Productores: (Pendiente) Alcance y contenido: EL SR. FISCAL DEL SANTO OFICIO CONTRA UN MULATO LLAMADO BERNABE, Y POR MAL NOMBRE BARRABAS, POR HECHICERO. PARRAL.

²³⁰ West, *La comunidad minera*, 109.

Entre las personas identificadas como mestizos o mestizas en San Joseph del Parral aparece Sebastián de Alvarado, de oficio tenatero, trabajador que en 1642 cargaba los bultos de metal en bruto fuera de la mina.²³¹ Juan de la Cruz, por otro lado, en 1651 fue un mestizo dueño de minas y de criados indígenas.²³² Entre las mujeres, Ana de Rentería, mestiza soltera, vivía “en mal estado” con el mestizo Juan de León, quien estaba casado.²³³ Así mismo, el mestizo Juan Arzola violó las leyes que prohibían realizar juegos en parajes públicos en 1671.²³⁴ De hecho era bastante común que los mestizos, junto con mulatos e indígenas trasgredieran esta y otros tipos de leyes u ordenanzas que se lanzaban para salvaguardar el orden público. La cercanía entre estos tres grupos y el tipo de actividades públicas e ilícitas que en ocasiones realizaban pudo haber sido un factor para que la sociedad de San Joseph del Parral creara una visión negativa hacia ellos, misma que se reflejaba en el contenido de ordenanzas o mandatos.²³⁵ Pero más que otra cosa, algunos documentos del AHMP muestran que podía haber ocasiones en que los indígenas, mestizos y mulatos también se asemejaban en el color de la piel tanto así, que en ocasiones las autoridades no atinaban a distinguir la raza de estos individuos: ¿indio o mulato? ¿mulatos o mestizos?²³⁶

²³¹ AHMP. 1642-B. 615. 1244. 3 ff. G-19

²³² AHMP. 1651-B. 1219. 1246. 7 ff. G-51.

²³³ AHMP. 1669-A. 2250. 948. 4 ff. G-48.

²³⁴ AHMP. 1671-C. 2343. 2170. 21 ff. D-154.

²³⁵ AHMP. 1699. 3314. 789. En averiguación de si tiene o no culpa Nicolas Castañeda mulato preso por encontrarse entre los indios enemigos. 11 ff. D-123.

AHMP. 1644-C. 761. 1378. Contra Diego esclavo por heridas a un mulato Diego German de criado del Capitán Gregorio de Carabajal, por una pelea y césame con mucho ruido y alboroto de indios, mestizos, negros y mulatos. 3 ff. G-50.

²³⁶ AHMP. 1674-B. 2525. 2069. Testimonio de la causa criminal por lesiones que se siguió contra un indio mulato llamado Felipe de Salas. 7 ff. D-165.

AHMP. 1688-C. 304.9 1659. Contra José de Magallanes por lesiones y malos tratamientos a un indio mulato llamado Andres de Rivera. 4 ff. D-135.

AHMP. 1693-B. 3162. 1347. Contra un indio mulato esclavo por robo. 10 ff. D-130.

AHMP. 1651-B. 1218. 1238. Contra un indio de nación concha o mulatos o mestizos, por abigeato y matando la gente de servicio para robar los ganados. 6 ff. G-52.

En el resto de la Nueva España, y particularmente en la Ciudad de México, los grupos mezclados se identificaban como “la gente de color quebrado”, una manera de resumir las categorías popularizadas en las pinturas de castas del siglo XVIII.²³⁷ La piel mulata, por ejemplo, era el resultado de la mezcla entre gente blanca y negra, la piel mestiza la consecuencia de la unión entre blancos e indígenas, y “pardo” se refería a un color de piel derivada de las uniones entre negros e indígenas, si bien en estas designaciones también contaban los rasgos físicos “africanos” o las costumbres culturales.²³⁸ Este último dato cobra sentido en el contexto social de San Joseph del Parral. Los documentos del AHMP contienen la palabra “pardos” únicamente en plural. Es decir, no se encontró ningún individuo llamado “pardo”.

Estos “pardos” eran indígenas, mestizos, negros y mulatos que conformaban la Cofradía de la Inmaculada Concepción.²³⁹ Esta situación puede indicar que en el real minero se tomaba en cuenta los rasgos físicos, pero sobre todo importaban las costumbres culturales, pues al parecer la sociedad identificaba a la cofradía con este apelativo para identificar a un grupo “mezclado”, pero tal vez también para darle un nombre formal dentro de la comunidad religiosa a su cofradía.

En general, si algo distinguió las comunidades coloniales de la Nueva España fue la maleabilidad de las líneas sociales y San Joseph del Parral no fue la excepción. La movilidad constante de la población a otros sitios requería la integración al nuevo lugar. Así, el caudal económico, la aculturación y la mezcla racial podían dar pie a que algunas personas y familias pasaran barreras raciales, que les permitiría mejorar así la calidad y la clase si se hacían de una ocupación que aumentara el nivel económico e incluso la reputación. En teoría, muchas personas podían refinar su calidad, ya fuera ocultando sus raíces mestizas o mulatas para pasar como

²³⁷ Martin, *Governance and Society*, 44.

²³⁸ Pat Carroll, “Black Aliens and Black Natives in New Spain’s Indigenous Communities”, in Ben Visnson *Black Mexico: Race in Society from Colonial to Modern Times* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009), 86.

²³⁹ Germeten, *Black Blood Brothers*, 166.

“españoles, tal como lo hizo Don Benito Vázquez de Cueva, mulato libre, y su hijo Antonio Salazar, quien llegó a ser un mulato blanco.²⁴⁰ Así mismo, en el norte de la Nueva España el mestizaje fue creando mixtura de prácticas que poco a poco empezó a definir una cultura popular compartida entre los grupos más bajos en la escala social.²⁴¹ Y este es precisamente el aspecto que le interesa a esta investigación: la cultura popular que surgió a raíz de la participación de estos grupos y de las mujeres en un ritual religioso que dictó y marcó la vida y la muerte diaria de la sociedad, que permitió consolidar o mejorar la calidad, la clase y la imagen de personas de diferentes colores desde 1632 hasta fines del siglo XVIII.

Resumen de los varios pasados de este pueblo minero

Al tomar en cuenta el complejo pasado de San Joseph del Parral es posible entender que la fundación de este pueblo fue el resultado del avance de colonizadores españoles de los últimos años del siglo XVI y primeros del siglo XVII. Estos hombres, con el apoyo de la Corona y la Iglesia Católica, resolvieron el problema de falta de mano de obra agricultora y minera imponiendo algunas prácticas contenidas en la memoria histórica de una Iberia Medieval, Mediterránea, de Reconquista o en una Granada de frontera. La presencia de las tribus guerreras del norte, un viejo recuerdo del infiel bárbaro y belicoso, fue la ocasión para servir a Dios y al Rey como todo buen guerrero cristiano. El traslado de indígenas del centro y sur, el sistema de repartimiento, la Guerra Justa, la esclavitud, el comercio de esclavos, el control de indígenas por medio de permisos para salir de sus territorios, entre otras prácticas antiguas llegaron para quedarse y ser puestas en acción hasta fines del siglo XVIII por españoles que llegaron después de vivir en áreas rurales de la península, o de otras partes de la Nueva España.

²⁴⁰ Martin, *Governance and Society*, 6, 156.

²⁴¹ Ibid., 115, 120-121, 125, 129.

No obstante, estos españoles de extracción humilde en muchos casos, junto con indígenas locales y foráneos, con negros, mulatos, mestizos y todas las mezclas que surgieron de las uniones entre los mismos, crearon una sociedad regida por el ritual católico que así mismo se impuso y llegó para quedarse. La Iglesia Católica, abrazada del barroco español, encontró tierra fértil en San Joseph del Parral, un real minero de población diversa y movable, ausente de una cultura homogénea. Así, no resulta sorpresivo que por medio del ritual la sociedad colonial de este pueblo haya logrado conformar una cultura popular, identificarse como miembros de la comunidad ,y así hacerse una memoria histórica que les permitiera mejorar su estatus e imagen. Entre guerras, revueltas, ventas de esclavos, abusos, fugas, y otras tantas violencias, esa gente se entregó a instituciones y prácticas religiosas creando así un ambiente que oscilaba entre lo profano y lo espiritual, un contexto tan ambiguo como lo eran ellos mismos en cuanto a su raza, calidad o clase, o como lo era el mismo barroco español al ponerles la vida y la muerte en el mismo plano.

Capítulo III

El carnaval cristiano de San Joseph del Parral: escena de un pueblo “patas arriba”

No resulta extraño que durante el tiempo colonial, la Ciudad de México haya sido el punto de referencia para el resto de las poblaciones de la Nueva España, sobre todo en cuanto a cómo crear y llevar una vida civilizada. Esta urbe contaba con colonias urbanizadas, parques, teatros, libros y festivales de gran magnitud. Los más concurridos eran el festejo que se organizaba para la entrada de un nuevo virrey, la ceremonia de juramento a un nuevo monarca, y la fiesta de Corpus Christi. La magnitud y la popularidad de estos eventos probablemente se debían a los elementos carnavalescos y barrocos, sobre todo el festejo de Corpus Christi.

Esto no quiere decir que se haya presentado el carnaval que se practicaba antes del cristianismo, pues éste no sobrevivió la transición del Medievo a la Edad Moderna.²⁴² Más bien llegaron las partes esenciales de este ritual que prevalecieron en las fiestas religiosas de Europa, tales como la vestimenta no-ordinaria, las máscaras, el teatro, entre otros elementos.²⁴³ Y de hecho estos elementos carnavalescos en rituales religiosos no estaban incluidos en la universalidad de la Iglesia Católica que ésta, y los Habsburgo, habían ideado con la Contrarreforma, y con la cual llegaron a América.²⁴⁴

Pese a la oposición de la Iglesia y la Corona, esos elementos carnavalescos llegaron, y en la Nueva España se manifestaron más que nada en la fiesta de Corpus Christi. No eran de la simpatía de algunos miembros de órdenes religiosas, como Motolinía y Fray Bartolomé de las Casas, o por el obispo Juan de Zumárraga, quien en 1540 suspendió ese festejo en la Ciudad de

²⁴² Teófilo F. Ruíz, *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), 249.

²⁴³ Ruíz, *A King Travels*, 284.

²⁴⁴ Kamen, *Brevísima historia de España*, location 2611, 2620 of 4570.

México porque la gente estaba usando máscaras y vistiendo ropa del sexo opuesto. Pero con el tiempo, para mediados del siglo XVII, la celebración de Corpus Christi llegó a ser la más destacada en el calendario religioso de la Ciudad de México. Y es muy probable que esos elementos carnavalescos, aunados a otros de tipo barroco, hayan hecho esta fiesta bastante llamativa.²⁴⁵

Durante este festejo, los carros alegóricos adornados con papeles multicolores se disputaban la atención de la concurrencia por su ostentabilidad. En las esquinas de las calles, los actores se maquillaban y vestían mientras ensayaban libretos de las obras de teatro que presentarían más tarde, donde escenificaban las vidas de varios personajes santificados.²⁴⁶ Las procesiones eran dirigidas por personas vestidas como demonios o gigantes. Conforme avanzaba, de cuando en cuando la comitiva se detenía a rezar frente a los altares que los habitantes habían construido a lo largo de las calles dedicadas para el desfile. Durante todo el recorrido los participantes veneraban las imágenes religiosas que entre un grupo de ellos elevaba, mientras que el resto de caminantes y espectadores reverenciaban desde abajo. Y es que así eran las devociones barrocas, actos visibles de veneración a figuras divinas, que al mismo tiempo dejaban ver el estado interior del individuo.²⁴⁷

Como se aprecia, en México de la colonia, el barroco católico no era un conjunto de elementos y prácticas definidas y estables. Se deslindaba de una religión que promovía su dogma por medio de lo visual.²⁴⁸ En sí, la Iglesia Católica fue la principal promotora y patrocinadora del arte barroco. El recinto de la iglesia era el espacio ideal para enseñar la obediencia y las

²⁴⁵ Patricia Lopes Don, “La construcción del orden colonial. Carnavales, triunfos y dioses de la lluvia en el nuevo mundo: una fiesta cívica en México-Tenochtitlán en 1539” (Relaciones 76, otoño 1998, Vol XIX, pp. 52-89), 57-59.

²⁴⁶ Esta parte es una reconstrucción del libro de Linda Curcio-Nagy. Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 28.

²⁴⁷ Esta parte es una reconstrucción de una parte del libro de Pamela Voekel. Pamela Voekel, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2002), 4.

²⁴⁸ Voekel, *Alone Before God*, 4.

jerarquías. En pinturas, murales, retablos se apreciaba la Corte Celestial en la que dominaba el orden de una jerarquía inamovible que celebra el triunfo de la ortodoxia y del emperador.²⁴⁹ Aparte de impactar al espectador con objetos religiosos de arte barroco, el ritual era quizás el elemento visual más poderoso, pues era el que incluía la participación activa de los individuos y la comunidad. Y éste fue el recurso más útil con el que la religión Católica enseñó la practica de la devoción, no sólo hacia Dios, sino también por la figura más cercana a él: el Rey. En mayor o menor medida, así como se llevó a cabo el ritual religioso-barroco en la urbe “modelo” de la Ciudad de México, se realizó de acuerdo a las circunstancias locales que vivían la mayoría de los pueblos y villas de la Nueva España, así estuviesen en zonas alejadas e inhóspitas, como en la que se encontraba San Joseph del Parral.

El AHMP conserva algunos documentos que tratan sobre el ritual festivo más antiguo del pueblo que se han encontrado hasta la fecha. Se trata de los tres días de carnestolendas que iniciarían la temporada de Cuaresma que ocurrió entre febrero y marzo de 1649. Estos legajos son escasos y la información que contienen no describe la manera en que se llevaban a cabo este Carnaval cristiano. Sin embargo, un análisis detallado de la proclamación que dio el Alcalde Mayor sobre los tres días de carnestolendas, deja ver ciertas actitudes, grupos, comportamientos, memorias y costumbres que son valiosos para esta investigación, en tanto permiten acercarse a la compleja relación que se estableció entre el gobierno local, la iglesia universal y la sociedad que conformaba el real en esta época. Esta información permite ubicar éste ritual, y los que se analizan en los capítulos siguientes, dentro de un contexto que perduró un poco más allá del siglo XVIII. Así, dividiendo en tres partes el discurso que dio el Alcalde Mayor en turno durante esa temporada de Cuaresma se extraen palabras y oraciones que se ubican y analizan conforme a la

²⁴⁹ Hans Belting, *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la era del Arte* (México, D.F.: Ediciones AKAL, 2010), 230.

situación pasada y presente de aquella sociedad. La evidencia de las fuentes primarias sobre el carnaval de mediados del siglo XVII es escasa, pero este capítulo utilizara lo que sea útil para iniciar el análisis sobre el ritual religioso que se dio en el pueblo minero desde esta fecha hasta el siglo XVIII.

Es así que este capítulo propone que el ritual del Carnaval cristiano de 1649 que se llevó a cabo en San Joseph del Parral, era el tiempo y espacio ideal para que el gobierno local, usualmente ocupado por miembros de la oligarquía, lanzara un discurso que hacía recordar a la comunidad que el pueblo contaba con costumbres y memorias locales, y donde resaltaba que las jerarquías mantenían ordenada a la sociedad. No obstante, el discurso no alcanzó a decir que tanto el alcalde, como el comportamiento que juzgaba y reprobaba de la gente de servicio y minas en esos días de festejo, era el reflejo de la existencia dos culturas contrapuestas que transformaron el ritual religioso-universal: una oligarquía que alimentaba y se beneficiaba de la imagen “bárbara” de la frontera, y una comunidad de razas “mezcladas”, definidas con esa misma expresión, que oscilaba entre varios mundos.

El Carnaval Cristiano en el pueblo ficticio de San Joseph del Parral

Prestándose algunas imágenes del festival de Corpus Christi de la Ciudad de México, algunos datos del capítulo anterior, junto con algunas fuentes primarias y un poco de imaginación, enseguida se recrean escenas de esta fiesta y del festejo de las carnestolendas de 1649. La intención de esta ficción narrativa es destacar una fiesta de mediados del siglo XVII, donde puede asomarse la vida de un pueblo colonial del norte de México que fue algo más que minero, “bárbaro” o español.

Todo parece indicar que a San Joseph del Parral no llegaron cronistas extranjeros que contaran cómo se festejaron los tres días de carnestolendas que ocurrieron entre febrero y marzo de 1649. Pero se estima que al igual que sucedía en Europa, en el Mediterráneo, en España o en la Ciudad de México, la mayoría de la población del real minero acudió a la celebración. Para ese entonces el pueblo contaba con aproximadamente 8500 habitantes que, aunados a las personas de las zonas aledañas que posiblemente llegarían atraídos por la algarabía del evento, podrían haber conformado una buena asistencia.

Durante los tres días de carnestolendas, entre los concurrentes se encontraban gachupines, mujeres y hombres españoles de diferentes partes de la Nueva España, indígenas y negros esclavos y libres, así como mestizos, chinos, moriscos, coyotes, lobos, y demás personas de sangre mezclada. En la vida diaria, estas gentes se dedicaban a sus oficios o labores de mercaderes, mineros, amas de casa, hacendadas, sirvientes, tenateros, sastres, muleteros o zapateros.

Pero esas noches de carnaval, iluminados por fuegos artificiales, a muchos de ellos se les vio vistiéndose los disfraces y máscaras que guardaban para la ocasión. No era de dudarse que con aquellos trajes más de uno trataría de cubrir la mala reputación que tenían entre los vecinos españoles por haber sido protagonistas de algunos delitos, y de una escandalosa vida privada. Las mujeres españolas, entre ellas algunas mineras o hacendadas, vistieron sus mejores prendas. Llegaron acompañadas de alguno de sus sirvientes y esclavos indígenas o mulatos. Las mestizas paseaban tratando de hacerles la competencia con la vestimenta. También se vio a algunas mulatas cargando a sus hijos ilegítimos y a una mujer indígena que, según contaron las mestizas, trataba de pasar desapercibida entre la muchedumbre después de haber

huido de la cárcel. Pero, sin poner mucha atención a estos particulares, al ritmo de la música y cantos todas esas personas compartían el espacio de la calle para beber, jugar, bailar, chismear, y participar en el ritual cristiano de las carnestolendas.²⁵⁰ La gente de servicio y minas, conformada por indígenas, negros, mulatos y mestizos también lo hicieron, pero terminaron emborrachándose con los vinos que ilícitamente les vendió un mercader. Todos ellos blasfemaron, armaron alborotos y, avanzada la noche y los tragos, se pelearon e incluso unos se mataron entre sí.²⁵¹

El día de Corpus Christi el pueblo minero tuvo una experiencia muy diferente a la que vivió en las carnestolendas. La mayoría de los fieles se unió a la procesión que recorrió las calles recién trazadas en 1635, las pocas manzanas urbanizadas donde abundaban lotes baldíos en aquel pueblo ubicado en un valle encajonado entre cerros. El desfile pasó entre casas habitación, oficinas, y negocios en un ambiente de polvareda. En poco tiempo aquellas gentes llegaron a La calle de La Cruz, paralela al Camino Real, y luego a la plaza mayor, ubicada frente a la Iglesia de San José, entre el camino real y calle Veracruz que corría paralela al río.²⁵²

De ahí, algunos veían las casas ubicadas en la parte alta de la calle de La Cruz, aunque éstas, como el resto de las moradas del pueblo eran modestas construcciones de un solo piso y “no eran dignas de llamar la atención”, como lo declaró en 1649 el gobernador Diego de Guajardo.²⁵³ Pero el día de la misa de Corpus Christi las instituciones religiosas hacían las veces posibles por lucir la parroquia de San José. Se barría muy bien la iglesia, se colocaba el

²⁵⁰ Parte de la información en esta oración se tomó del libro de Sharon Bailey Glasco. Sharon Bailey Glasco, *Constructing Mexico City: Colonial Conflicts Over Culture, Space, and Authority* (Basingstroke: Palgrave Macmillan, 2010), 69.

²⁵¹ Esta es una parte del discurso que dio del Alcalde Mayor en 1649 y que se analizará más adelante.

²⁵² Esta es una reconstrucción de una parte del libro de Chantal Cramaussel. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 110, 124.

²⁵³ Esta es una reconstrucción de una parte del libro de Chantal Cramaussel. Ibid., 110, 124.

*trono del cura, y el recinto se adornaba con cirios. Durante la Santa Misa, los fieles, muchos de ellos arrepentidos por su vergonzoso proceder durante las carnestolendas, se deleitaban con las melodías que salían del arpa, guitarra y órgano que tocaban los músicos.*²⁵⁴

*Así que, aunque las carnestolendas y el Corpus Christi que ocurrieron en San Joseph del Parral en 1649 no dieron para una narrativa muy colorida u ostentosa como la que inspiraban las fiestas de Corpus en la Ciudad de México. Mucho menos se prestaba para armar un relato que describa a las jovencitas del pueblo tirando flores por balcones al paso de la procesión, como contaban los vecinos españoles que había ocurrido en Valencia en los 1400. En este humilde pueblo las casas con palcos se construyeron más tarde, y respecto a las flores, habría que esperar hasta el verano.*²⁵⁵

Las carnestolendas de 1649: entre el pragmatismo y la costumbre

Dejando la imaginación a un lado, la realidad fue que la participación activa de los habitantes no-españoles en el ritual religioso de San Joseph del Parral parece haber sido un proceso lento y espinoso. Una vez que más o menos se consolidó la agricultura y la minería en la Provincia y en el lugar, los administradores del gobierno local continuaron con otras tareas, entre ellas parece que fue importante enfatizar las costumbres y memorias con las que contaba el pueblo. Así lo sugiere la primera parte del discurso del Alcalde Mayor, Juan Fernández de Carrión, que el 11 de febrero de 1649 gritó el pregonero en la Plaza Mayor, justo en el momento en que los fieles salían de escuchar la Santa Misa de domingo. Referente a los días de carnestolendas que se avecinaban gritaba en altas voces:

²⁵⁴ Estos datos se obtuvieron de fuente primaria. AHMP.FC. F03. 001. 001. Gastos por las fiestas de Corpus Christi por los mayordomos de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial.

²⁵⁵ Esta es una reconstrucción del libro de Teófilo Ruiz. Teófilo Ruiz, *Spanish Society*, 154.

...que lo ha habido en muchos años aparte, está mandado que todos los días de carnestolendas se corran y lidien toros en la plaza pública para que toda la gente de servicio y de las minas se junte en la plaza y se congregate y se entretengan en dicha fiesta....²⁵⁶

En este enunciado parece que el Alcalde daba la impresión que desde hacía tiempo el gobierno local había cumplido con el deber de organizar eventos para entretener a toda la gente de servicio y minas. También pudo ser que hablara del tiempo en que la sociedad había venido celebrando esta fiesta carnavalesca, quizás desde los primeros años de la fundación del real en 1630. En su tiempo presente, por otro lado, también pudo haber dado la idea de un tiempo muy remoto, como si el deber del gobierno y el evento que anunciaba hubieran sido parte de una costumbre antigua.

Así mismo, “toda la gente de servicio y minas”, que venían a ser los trabajadores del pueblo, estaban invitados por el Alcalde para divertirse en la Plaza Mayor. Este era el lugar más público y céntrico de pueblos coloniales, donde los eventos religiosos y civiles más relevantes de las comunidades eran festejados con lidia de toros. Al menos así ocurría en la Ciudad de México que al final del siglo XVI celebraba,

...la entrada de un nuevo Virrey, la jura de un monarca, el parto feliz de una reina, las bodas de los reyes, la canonización de algún santo...eran motivos más que suficientes para que los tranquilos vasallos del Rey de España se entregaran al viril ejercicio

²⁵⁶ AHMP.FC. A16.001.008. Bandos para el buen gobierno, por el general Juan Fernández de Carrión, justicia mayor del real, para que en las fiestas de toros no se venda vino a los indios, se manifiesten todos los indios apaches, se guarden en cuerpo esta semana santa y se haga fiesta por los buenos sucesos del gobernador en el alzamiento de tarahumaras y fundación de la Villa de Aguilar.

[de]...alancear reses bravas ante una multitud entusiasmada.²⁵⁷

A la vez también era costumbre organizar lidia de toros durante los días de carnestolendas, como lo apunta Nicolás Rangel en su libro sobre la historia del toreo en México colonial.²⁵⁸ Si esta diversión era tan popular en la Ciudad de México y otros sitios de la Nueva España, no sorprende entonces que el Alcalde haya ofrecido a los trabajadores del pueblo una diversión que se estilaba en la urbe más destacada del Virreinato. Pero este gracioso detalle puede ponerse en duda, mas cuando en páginas anteriores de esta investigación se mencionó que de ordinario, los alcaldes de San Joseph del Parral provenían de la oligarquía local. Así, cabe preguntar si durante los días de carnestolendas el Alcalde simplemente quería cumplir con la costumbre del gobierno colonial de agasajar a los trabajadores mineros y de servicio, o si tendría un interés personal.

Yanna Yannakakis, por ejemplo, indica que en Oaxaca Colonial, “la costumbre” fue utilizada como una estrategia retórica por parte de la autoridad. Anteriormente en España fue un concepto legal que tuvo sus raíces en el período medieval, cuando la península ibérica era una sociedad plural de municipios católicos, musulmanes y judíos que coexistían mediante el reconocimiento de la cultura local y la autonomía política. Así, la coexistencia de la ley española y la costumbre local, en combinación con la pluralidad jurídica, tuvo como resultado una elasticidad y complejidad en el aparato legal ibérico.²⁵⁹

Esta práctica se trasladó a América española, pero modificada por las Leyes de Indias, codificadas en tres artículos en las Nuevas Leyes de 1542, y en la Recopilación de las Leyes de

²⁵⁷ Nicolás Rangel, *Historia de toreo en México. Época colonial 1(529-1821)* (Ciudad de México: Imprenta Manuel León Sánchez, 1924), 5.

²⁵⁸ Rangel, *Historia de toreo en México*.

²⁵⁹ Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca* (Durham: Duke University Press, 2008), 116.

Indias en 1680. Estas leyes, entre otras cosas, indicaban mantener las costumbres indígenas en tanto no fueran contradictorias para la fe española. Así mismo, el recurso más importante para las Leyes de Indias fue el manuscrito *Política Indiana* (1647), que era una continuidad de Las Siete Partidas, a su vez el código legal creado en el siglo XIII como base jurídica para la monarquía española, en un esfuerzo por balancear la autoridad real con el respeto por la costumbre local. La autora menciona que la *Política Indiana* se podía encontrar en varios lugares remotos de las fronteras de la Nueva España, y llegó a ser un recurso para Alcaldes Mayores que, no siendo suficientemente educados en leyes, usaban cualquier recurso textual para ordenar sus municipios usando una combinación de costumbre local y pragmatismo.²⁶⁰

Por la fecha de su publicación, es imposible que el texto de la *Política Indiana* haya llegado a las manos de Fernández de Carrión. Por otro lado, hasta el momento no se ha observado que los españoles del real se hayan empeñado mucho en respetar la ley de la costumbre local, si como por “local” se hablara no de costumbres españolas, sino de las costumbres de los grupos indígenas que ya habitaban el extenso territorio del norte cuando arribaron los peninsulares.

Por otro lado, en caso de que el Alcalde se haya referido a la costumbre que tenía el pueblo en 1649, cabría cuestionar en qué consistía esa costumbre, cuando el real minero estaba compuesto por habitantes de varias de razas, o quizás hablaba de la costumbre de la Alcaldía local. En todo caso, si la intención de este hombre era dar la idea o la impresión de que el pueblo tenía una costumbre local, por muy joven o vieja que ésta hubiera sido, como indica Yannakakis, también pudo haber utilizado esa costumbre como una estrategia, tal vez guiado por un interés pragmático que podría beneficiar su oficio como alcalde, su bolsillo como oligarca, o ambos.

²⁶⁰ Yannakakis, *The Art of Being In-between*, 115, 117.

Como se ha venido mencionando, San Joseph del Parral no contaba con un cabildo colonial como el que tenían la mayoría de las villas y pueblos en la Nueva España. Tomados de la forma de gobierno de los municipios castellanos, en América los cabildos estaban compuestos principalmente por regidores y alcaldes que se encargaban de regular las instituciones públicas locales como la administración de justicia o el manejo de los fondos municipales, entre otras áreas de servicio público.²⁶¹ Sin embargo, en los reales mineros de la Nueva España el gobierno de los pueblos funcionó de otra manera. En el siglo XVI y XVII, el Virreinato estaba dividido en reinos, que a su vez estaban divididos en alcaldías mayores (un distrito menor en un territorio amplio). Así, el real minero fue un distrito menor-alcaldía mayor al cual el gobernador del Reino de la Nueva Vizcaya nombraba un Alcalde Mayor. Así fue como Fernández de Carrión llegó a ocupar la alcaldía mayor del real. Aparte de encargarse de regular las fiestas públicas, entre sus obligaciones también estaba administrar la justicia, administrar los repartimientos, coleccionar tributo, fungir como capitán de guerra, entre otros deberes. Así mismo tenía algunas libertades, como la de nombrar tenientes, pero a la vez tenía ciertas prohibiciones, como el impedimento de tener negocios o propiedades bajo su nombre.²⁶²

Como se observa, Fernández de Carrión llevaba varias obligaciones públicas y contaba ciertas libertades que lo convertían en la figura con más poder en el pueblo, no sólo como alcalde, sino también como capitán de guerra. Este cargo importante y destacado dentro del contexto minero del norte, se lo otorgó la misma Corona Española, pero no lo hizo por buena. En realidad era incapaz de pagar una defensa militar adecuada en las zonas periféricas. Por lo mismo distribuía nombramientos militares a españoles que habitaban esos lugares alejados en el norte de

²⁶¹ Francisco Javier Guillamón Álvarez, "Algunas reflexiones sobre el cabildo colonial como institución" (Murcia: *Anales de Historia Contemporánea*, Vol. 8, 1990-1992. Pp. 151-161), 151-154.

²⁶² María del Valle Borrero Silva, "La administración de la Provincia de Sonora: los alcaldes mayores en la primera mitad del siglo XVIII" (*Temas Americanistas*, Número 21, julio-diciembre, 2008. pp. 48-65), 55-57.

la Nueva España. Cuando un hacendado obtenía el grado de militar, la Corona le permitía combinar funciones militares, civiles, económicas y eclesiásticas en sus pueblos. En muchas ocasiones dichas funciones eran explotadas por hombres ricos y poderosos, como al parecer lo era Fernández de Carrión.²⁶³

Y es que pese a las prohibiciones que llevaba su cargo como Alcalde Mayor, resulta que Fernández de Carrión era dueño de una mina llamada La Cobriza, y de una hacienda llamada Santa Ana que se encontraba en el Valle de San Bartolomé, donde también había sido Alcalde.²⁶⁴ Como también lo fue en 1646 de un pueblo llamado Cuencamé. Así mismo, además de haber contado con el grado de militar general, luego fue nombrado teniente de gobernador. Bajo este cargo acaparó el comercio del pueblo, creó un monopolio de la venta de vino, tuvo establecimientos para juegos de cartas, y entre sus bienes también estaban al menos 20 esclavos y un buen número de gente de servicio.²⁶⁵

Ante este panorama, lo más probable es que el discurso que ofreció Fernández de Carrión unos días antes de las carnestolendas apelaba a una memoria historia que sí era local, en tanto “local” se refería a costumbres, ideas y prácticas medievales-peninsulares que, como se observó en el capítulo anterior, compartía con la oligarquía y con la comunidad peninsular en general. Del mismo modo, la invitación y el ofrecimiento de diversión que hizo a los trabajadores del pueblo muy bien pudo estar relacionado a la escases de mano de obra en las minas y haciendas. Al demostrar que cumplía con el deber de ofrecer diversiones a los trabajadores, quizás evitaría que éstos huyeran o emigraran. Además, debido a que las

²⁶³ Villanueva Mayer, “The Black Slave”, 56.

²⁶⁴ AHMP.FC.A17.015.296. 30/06/1673. Denuncio de la mina La Cobriza por Diego Pacheco Ceballos, la cual fue de Juan Fernández de Carrión. AHMP.FC.D30.001.016 29/03/1660. Francisco, capitán de nación concho de la ranchería y encomienda del general Juan Fernández de Carrión, contra Francisco Delgado, mayordomo de dicha hacienda, por haberlo querido matar. 1664-A. 1930. 79. Residencia que se tomó al General Juan Fernández de Carrión del tiempo que fue Alcalde Mayor en el Valle de San Bartolomé ante el Capitán Gonzalo Mejía de Magaña. 16 ff. G-22.

²⁶⁵ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 407-408.

carnestolendas podían atraer habitantes de zonas aledañas, con suerte podía acarrear más trabajadores a las minas y haciendas del pueblo, y tal vez para las propias. Por lo tanto, se puede deducir que en la primera parte del discurso del Alcalde Mayor la costumbre fue una estrategia retórica al presentarla como si hubiera sido un conjunto de memorias antiguas compartidas por toda la sociedad, cuando es muy probable que se trataba de una costumbre de la oligarquía local.

Las carnestolendas: una cara rebelde para la comunidad no-española

La imagen del Alcalde Mayor, Fernández de Carrión, y de la gente de servicio y minas se complica conforme el pregonero grita la segunda parte del mensaje que esta máxima figura de autoridad y poder del pueblo lanzó aquel 11 de febrero de 1649. En la primera parte enfatizó la costumbre y las memorias “del pueblo”, y en esta reprobó y enfatizó el comportamiento inadecuado de los trabajadores. Si bien los invitó a divertirse con las liadas de toros que ocurrirían en la Plaza Mayor durante los tres días de carnestolendas, enseguida les impuso una condición: que en los días de fiesta, “no ocurran muertes, blasfemias y serios alborotos que entre dicha gente suele suceder en dichos días.....para que continúe lo que es costumbre”. No se puede constatar que durante los días en que ocurrían las carnestolendas “dichas personas” cometieran los actos que menciona el Alcalde Mayor, así como tampoco es posible averiguar si sólo la gente de servicio y minas se comportaba de esa manera en esos festejos.

Ya se observó en el capítulo anterior que durante la vida ordinaria, algunos individuos de diferentes razas y calidades no siempre tomaban en cuenta las barreras raciales o las reglas morales establecidas. Los mestizos, indígenas, negros y mulatos se reunían y se confabulaban para cometer robos y otros delitos. Hubo instancias en las que las mujeres mulatas llevaban “malas amistades” con algunos de los hombres del real, y aparentemente eran la mayoría de las

madres de hijos ilegítimos. Pero al mismo tiempo se nombraron casos en que algunos hombres, entre ellos españoles, eran acusados de cometer adulterio con estas mujeres. Así mismo se reveló que hombres y mujeres de varias razas y calidades se reunían para consumir bebidas embriagantes, o para jugar en establecimientos dedicados a este esparcimiento. En casos criminales, por otro lado, se mostraron instancias en que, desde españoles y mulatos hasta indígenas, se mataban entre sí.

Ante esta situación, se puede decir que la sociedad del pueblo de mitad del siglo XVII experimentaba la violencia y la mezcla entre personas de diferentes razas y calidades durante la vida diaria, no solo durante los días de carnestolendas. En todo caso, el ambiente carnavalesco que usualmente se presentaba durante las fiestas religiosas pudo haber contribuido para que surgieran los actos que aquel día de febrero reprobaba y enfatizaba el Alcalde Mayor públicamente. Si bien las celebraciones congregaban a toda la sociedad por igual, Fernández de Carrión sugirió que una de las intenciones de las fiestas de carnestolendas era congregar y entretener a la gente de servicio y minas, trabajadores que seguramente no contaban con suficientes medios económicos para incluir u organizar actividades de esparcimiento en sus calendarios. Por lo mismo, como lo hizo saber el Alcalde, quizás en años anteriores estas personas acudieron al festejo. Al congregarse con grupos más grandes, participar y dejarse llevar por el ambiente fantástico que daban los elementos carnavalescos en los rituales cristianos, se hayan animado a blasfemar y participar en alborotos que pudieron haber terminado en muertes. De acuerdo a algunos estudiosos, este fenómeno de rebeldía y violencia en eventos públicos puede deslindarse del encuentro entre las dos esferas contrapuestas que usualmente conforman un ritual masivo.

Varios pensadores han analizado los fenómenos de disidencia que han ocurrido durante fiestas y eventos utilizando el concepto de Carnaval que propone el pensador Mijaíl Bajtín. Para él, esta idea es útil para examinar la lucha entre dos grupos por establecer y retar una hegemonía socio-político-cultural. Así, Bajtín presenta el Carnaval como un sistema social que comúnmente lleva un subtexto: debido a que éste, o cualquier otro festejo público que contenga elementos carnavalescos ocurre en un tiempo y en un espacio en el cual el individuo no existe si no es en comunidad, la colectividad puede desafiar la organización socio-política-cultural.²⁶⁶ A este concepto, Gonzalo Soto Posada agrega que el Carnaval lleva implícita la coexistencia de dos mundos contrapuestos. Por lo tanto, esa situación de por sí envuelve una invitación a la disidencia porque, de acuerdo a él, sin una ley válida y constante que se pueda trasgredir no hay risa, ni su manifestación por excelencia que es el carnaval.²⁶⁷

De manera más directa, la historiadora Curcio-Nagy sigue la propuesta de estos pensadores al decir que los festivales coloniales en la Ciudad de México ocurrían fuera del espacio y tiempo “normales”, donde los participantes y espectadores estaban más receptivos a los conceptos sociales, culturales y religiosos.²⁶⁸ Hasta cierto punto, la propuesta de estos estudiosos sugiere que el ambiente o los elementos carnavalescos tienen el potencial de reunir a dos mundos contrapuestos. Uno de ellos es una colectividad con altas posibilidades para disidir en tanto entra en el ambiente de Carnaval. Esta es una zona que, por ocurrir en un tiempo y espacio anormales, tiene la capacidad de abrir puertas a la expresión de ideas, pensamientos, o experiencias de esa colectividad que son contrarias a las que están legalmente establecidas. El otro mundo contribuye con el fenómeno al contar una ley válida y constante, que inevitablemente va a provocar que la colectividad la transgreda.

²⁶⁶ Mikhail Bajtin, *Rabelais and His World* (Indiana: Indiana University Press, 2009).

²⁶⁷ Gonzalo Soto Posada, *Filosofía Medieval* (Bogotá: Editorial San Pablo, 2007), 64.

²⁶⁸ Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 6.

Aplicar el concepto de Carnaval a los escándalos, blasfemias y muertes, que según Fernández de Carrión, en las carnestolendas de años anteriores había protagonizado la gente de servicio y minas, resulta complicado. Por un lado se puede identificar la existencia de dos mundos contrapuestos: esa gente rebelde y el gobierno local, que a la vez cuenta con una ley válida y constante. Pero no es posible ubicar el mundo insurrecto, pues no se tienen fuentes que señalen que “esta gente” haya tenido ideas colectivas contrarias al gobierno local en las carnestolendas. No obstante, lo que sí es posible plantear es que el alcalde comunicó la imagen que él y quizás “su mundo” tenía sobre aquellos trabajadores, por medio de un pregón y justo en el momento en que los fieles cristianos del pueblo salían de la Santa Misa

Por otro lado, la idea de Soto Posada sobre la necesidad de una ley válida y constante para ser transgredida dentro del Carnaval, sugiere una relación de dependencia entre esos dos mundos contrapuestos que habitan el espacio carnavalesco. Si el discurso que ofreció Fernández de Carrión aquel día de febrero repitió la imagen que su mundo tenía sobre los trabajadores, puede decirse que, aparte de que eran necesarios para la empresa minera y el área de servicios, quizás también los necesitaba para legitimar su puesto y su figura de alcalde, para enfatizar y reafirmar jerarquías y, en suma, para que así continuara en el pueblo lo que ya era costumbre. Ante esto, es posible deducir que al enfatizar y reprobar el comportamiento, no de ciertos grupos étnicos, sino de la gente de servicio y minas durante los días de carnestolendas, el gobierno local-la oligarquía construyó una imagen del trabajador minero-hacendario y la agregó al ritual cristiano, una imagen que transformó el ritual religioso universal con una realidad local.

La Santa Misa: una cara piadosa para la comunidad no-indígena

No se puede pasar por alto que las carnestolendas que promovía Francisco de Carrión con su discurso eran días devotos, parte inicial de la Cuaresma. Esta prolongada temporada terminaba con la misa de Corpus Christi, el ritual más significativo del mundo cristiano. Como se expresó, no se han encontrado documentos que muestren cómo se llevaba a cabo esta celebración. Fuentes secundarias que enseguida hablan de este ritual en la Ciudad de México, en general lo presentan como un espacio divino donde todas las personas, sin importar la raza, calidad u ocupación, coincidían no sólo con su presencia en el recinto, sino también en una ideología que guiaba todos los aspectos de la vida espiritual y social.

Esto era precisamente en lo que el gobierno local de San Joseph del Parral, la iglesia y la gente de servicio y minas eran afines, vivían y entendían su entorno por medio de una religión de ideología barroca que les ayudaba a enfatizar, enseñar y ordenar sociedades en base a las jerarquías. Éstas se apreciaban en el recinto de la iglesia, durante el ritual de la misa, cuando los fieles apreciaban las decoraciones, pinturas, retablos y otros espacios que mostraban el orden divino del cosmos. A las figuras divinas se les veía siempre en lo alto, Dios era el ser supremo y temible. Los individuos, en cambio, eran seres menores, incapaces de frenar sus pasiones. Por eso necesitaban una guía, una intermediaria para obtener indulgencias que les ayudaran a salir pronto del purgatorio.²⁶⁹

En la Ciudad de México y en la mayoría de las ciudades, villas y pueblos, el festejo más significativo de la Cuaresma era la misa de Corpus Christi. Este era el espacio donde se escenificaba y se presenciaba la esencia misma del cristianismo: el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo presente.²⁷⁰ Por lo mismo, este recinto era el lugar más íntimo, el más sagrado, y

²⁶⁹ Martínez Sánchez-Barba, *La época dorada de América*, 39-44.

²⁷⁰ Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 28.

quizás el más barroco. Era allí donde Dios y los santos se manifestaban físicamente, pues su presencia “emanaba” por medio de los objetos, las imágenes, el ritual y la eucaristía. Éste era el microcosmos de lo que se suponía era el Cielo o la Gloria, el lugar prometido donde los mortales podían vivir eternamente después de la muerte.²⁷¹ Esta imagen se comunicaba por medio de una teatralidad que estratégicamente iluminaba pinturas, retablos, candelabros, imágenes marianas o de santos de rostros sufridos o atormentados, pero a la vez vestidos con trajes de finas telas y colores suntuosos, y en sí toda una composición visual que transmitiera a los fieles la promesa de vida eterna.²⁷²

Como se apuntó en el capítulo I, no se puede olvidar que la mayoría de las sociedades coloniales entendía el mundo o la experiencia humana por medio del ritual religioso.²⁷³ Era por este medio visual que las comunidades, donde la mayoría de sus miembros eran iletrados, establecían un acuerdo en cuanto al significado de lo Divino y cómo debía ser adorado. En sí, la religión daba pautas para la conducta social y ofrecía un patrón cultural para el ritual.²⁷⁴ En la mitad del siglo XVII, esta cultura era muy dada al esplendor y al drama que traía consigo, el catolicismo barroco, y que se manifestaba en diversos rituales que ocurrían, como ya se observó, mayormente en las misas y en las fiestas religiosas, promoviendo con esto la devoción colectiva.²⁷⁵ Pero a la vez toda esta teatralidad llevaba adjunto otro mensaje: los seres humanos necesitaban una autoridad que les guiara en la vida y les asegurara un sitio en cielo después de la muerte.²⁷⁶

²⁷¹ Voekel, *Alone Before God*, 4.

²⁷² Sergi Doménech García, “Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los ‘verdaderos retratos’ marianos como imágenes de sustitución afectiva”. *Tiempos de América*, nº 18 (2011), pp. 77-93, 88.

²⁷³ Esta es una idea del antropólogo Clifford Geertz. Larkin, *The Very Nature of God*, 8-10.

²⁷⁴ *Ibid.*, 8-10.

²⁷⁵ *Ibid.*, 6.

²⁷⁶ Martínez Sánchez-Barba, *La época dorada de América*, 39-44.

Esa autoridad no estaba limitada a la iglesia, sino que también incluía al gobierno colonial. Los rituales tenían la intención de aleccionar a los vasallos sobre el orden divino-barroco. El festejo de Corpus Christi, la entrada de un nuevo virrey, o el juramento al nuevo monarca, eran oportunidades perfectas para mostrar a la población la grandeza, no sólo de la Iglesia Católica, sino también la de sus gobernantes coloniales. Estos eventos fueron cruciales para moldear, presentar, enseñar y llevar a cabo un control político y social, consolidar una hegemonía cultural que indujo a la sumisión de las castas, y a la vez promovió la aceptación de la agenda política de una élite española que “merecía” gobernar bajo el amparo de la religión católica.²⁷⁷

Es así como se puede notar que, en realidad, la gente de servicio y minas, y toda la gente mezclada de San Joseph del Parral contaba con dos caras. Por un lado, el mundo del Alcalde Mayor confeccionó, comunicó e insistió en la imagen rebelde de aquellos trabajadores que encajaba muy bien en la Iglesia Católica, ya que ésta creó, alimentó y fomentó la imagen piadosa de toda aquella gente pecadora, la que era incapaz de controlar sus bajos instintos, la que necesitaba guía tanto en la vida como en la muerte. Así, esas dos caras que definían a los trabajadores de servicio y minas vivían bajo dos modos de jerarquías: iglesia y gobierno local.

En ambas ocupaban el lugar más bajo, en ambas eran necesarias, mas la primera les construyó una imagen universal-piadosa, donde todos los pecadores de casta o de sangre mezclada de aquel mundo colonial ocupaban el mismo lugar, el último, independientemente del oficio que llevaran. El segundo, en cambio, les construyó una cara local donde, al parecer, más que su raza contaba su oficio. Así, se estima que si el Alcalde Mayor gobernaba bajo el amparo de la iglesia, en San Joseph del Parral ambas instituciones participaron en la creación de la

²⁷⁷ Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 1-2, 7.

imagen rebelde-piadosa del trabajador de mina o hacienda y, por ende, las dos alteraron el ritual religioso universal.

El vicio: una tercera cara para la comunidad no-española

De alguna manera, puede decirse que la sociedad colonial, ordenada bajo jerarquías, necesitaba definirse en base a la presencia del “otro”. Para que la iglesia, el gobierno, la oligarquía y la élite española de San Joseph del Parral pudieran ocupar el lugar más alto en la sociedad, tenían que crear una clase social, no solamente más baja y sumisa, sino también rebelde y viciosa, la gente necesaria para usarla en el trabajo sucio de las minas y las haciendas. Esto es lo que se percibe de la tercera parte del discurso que ofreció el Alcalde Mayor de San Joseph del Parral en 1649 cuando continuó con la siguiente orden, “que ningún mercader de este real en los tres días de carnestolendas venda vino a indios, negros, mestizos ni mulatos, ni otra gente de servicio”.

Al prohibir a los mercaderes del lugar que vendieran alcohol a indígenas, mulatos, mestizos y gente de servicio por igual, el discurso de Fernández de Carrión cobra fuerte tintes de una ideología barroca. Leonard Irving indica que la profusión al detalle étnico y a la jerarquía son características típicas del barroco en México colonial del siglo XVII. Esto se puede notar en discursos que hacen hincapié en la composición racial de la comunidad. Al resaltar esta particularidad, las proclamaciones tienen la intención de asegurar una estabilidad al orden neo-medieval. El autor agrega que cuando los comunicados hacen referencia no a una, sino a varias composiciones étnicas, y de éstas resaltan detalles sobre el color de la piel o los rasgos, los discursos colocan a los varios grupos étnicos en una “caldera barroca”. En sí, la ubicación

precisa del lugar que ocupan estos grupos es una manera de dar lógica a la división por jerarquía.²⁷⁸

Este proceder se advierte en el comunicado de Fernández de Carrión, cuando colocó a indios, negros, mestizos, mulatos, y otra gente de servicio en esta “caldera barroca”. Así, este dato revela que la gente de servicio y minas a la que se refirió en las dos primeras partes del discurso, eran indios, negros, mestizos, mulatos y el resto de castas. Así mismo da a entender que en esa “caldera barroca” no había divisiones, cuando en la vida civil y social estos grupos se dividían por castas. Lo que sí era evidente, era la división entre esa caldera y la élite española sí.

Por todas partes de la Nueva España, los peninsulares o gachupines también bebían alcohol, pero como se consideraban individuos civilizados, alegaban que ellos se moderaban en el consumo de vino que, además, era una bebida que simbolizaba su herencia católica, y una parte cultural de la dieta española. Por otro lado, juzgaban que los demás grupos no-españoles, y especialmente los indígenas, tenían una inclinación natural a las bebidas alcohólicas. Para los gachupines, esa tendencia era en realidad un vicio, un signo de comportamiento no-civilizado que fácilmente podía inducir a peleas y crímenes.²⁷⁹

Seguramente estos españoles no se percataron de que los hábitos de beber prehispánicos del centro y sur de la Nueva España, por ejemplo, no solamente podían ser parte de una herencia cultural o de la dieta, sino que además tenían un significado divino. Por lo regular los grupos indígenas de esas zonas ingerían bebidas fermentadas en sus rituales, pero también las utilizaban para substituir el agua en tiempo de escasez y como medicamento. Más que nada, la costumbre

²⁷⁸ Leonard Irving Albert, *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth Century Person, Places, and Practices* (Michigan Press: Michigan, 1966), 37.

²⁷⁹ William Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion, in Colonial Mexican Villages* (Stanford: Stanford University Press, 1979, 41-43).

popular de beber entre los grupos indígenas prehispánicos se daba en ceremonias dedicadas a la cosecha y a la lluvia, en nacimientos, bodas, funerales y festejos a ciertas deidades.²⁸⁰

En la zona norte de México, los chichimecas, dispersados en una vasta geografía, bebían jugo de agave para sustituir el agua, y probablemente lo incluían en los rituales que dedicaban a los muertos y cautivos.²⁸¹ Entre siglos XI y XIV, entre los indígenas que habitaban al pie del monte de la Sierra Madre Occidental, entre Zacatecas y el Río Conchos, había una cierta unidad cultural, llamada la cultura de Loma de San Gabriel-Chalchihuites. Se dedicaban a la agricultura en terrazas, a la caza y recolección. Contaban con centros ceremoniales y creaban cerámica. Se piensa que los tepehuanes son los herederos de esta cultura.²⁸² Ubicados en el norte-centro, estos indígenas tepehuanes bebían un vino hecho de mezcal, con el cual se embriagaban durante sus ceremonias.²⁸³

Los tarahumaras solían hacer reuniones donde bebían tesguino, un licor hecho a base de hierbas maíz fermentado, mientras efectuaban un ritual en que pedían a su divinidad por buena cosecha, lluvia, protección contra los relámpagos, y buena salud.²⁸⁴ Aún más, en tiempo posterior, la orden religiosa de los jesuitas sí notó que el grupo indígena de los tepehuanos gustaba de participar en las festividades de la Semana Santa con danzas en los patios de las iglesias. Cuando concluían, y una vez lejos de las misiones, los tepehuanes llevaban a cabo el ritual de beber alcohol en las noches.²⁸⁵ Parece que por un lado estos indígenas se integraron al ritual católico que se les impuso, pero por otro no dejaron de practicar el propio.

²⁸⁰ Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, 28, 33.

²⁸¹ Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México*, 85.

²⁸² Cramaussel, *Poblar la frontera*, 72.

²⁸³ Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México*, 86.

²⁸⁴ Alfonso Paredes y Fructuoso Irigoyen-Rascón, “Jikuri, the Tarahumara Peyote Cult: An Interpretation”, 121-129, en Anthony Kales, Chester M Pierce. Ed., *The Mosaic of Contemporary Psychiatry in Perspective* (New York: Springer, 1992), 123.

²⁸⁵ Deeds, *Defiance and Deference*, 28.

Mas la lucha entre el exceso y la moderación durante festejos religiosos ya lo había experimentado la misma España católica. Así lo refleja *El libro del buen amor*, del Arcipreste de Hita, el cual aborda la lucha entre don Carnal y doña Cuaresma. Esa batalla ocurre el martes antes del miércoles de ceniza. Ese día, don Carnal disfruta del día bebiendo vino, comiendo manjares, y escuchando música, rodeado de un ambiente de riqueza y opulencia, hasta que llega doña Cuaresma. A ella le sigue un ejército de animales comestibles del mar, mismos que vencen las tropas de don Carnal. Así, los siguientes cuarenta días las fuerzas de la Cuaresma reinan, y disipan el carnaval. El domingo de Pascua, la Cuaresma deja el trono para que la carnalidad y el amor recuperen sus lugares en el mundo cristiano.²⁸⁶

Así, es muy probable que al dictar su discurso, Fernández de Carrión no haya tenido presente que algunos grupos indígenas podían preparar sus propias bebidas embriagantes. Quizás tampoco recordó que esos tres días de carnestolendas estaban dedicados a don Carnal y que era de esperarse que se cometieran excesos. Quizás mucho menos podía predecir que él mismo no estaba muy lejos de acaparar la venta de vino en el pueblo gracias a los privilegios con los que gozaba. Por lo tanto, todo indica que el Alcalde prohibió la venta de vino a todos esos grupos porque relacionaba su comportamiento indebido de años atrás con el consumo de bebidas embriagantes.

Conformada por indígenas, negros, mulatos, mestizos y otros, lo más probable es que el Alcalde prohibió la venta de vino a esta gente de servicio por miedo. Las carnestolendas, el vino y estos individuos no eran una buena combinación para un pueblo que cargaba una larga historia de rebeliones de indígenas enemigos. Durante el ritual, podía haber peligro de que los negros y mulatos se unieran a los sirvientes indígenas, o a las tribus de guerreros que supuestamente amenazaban el área de manera constante, y todos juntos tramar una alzada en contra de los

²⁸⁶ Ruiz, *A King Travels*, 246.

españoles del pueblo, tal como había sucedido en varias ocasiones en la Ciudad de México. Por mencionar un caso, en 1612 los esclavos negros planearon un levantamiento durante la Semana Santa.²⁸⁷

No se puede saber si Fernández de Carrión actuó movido por este temor al prohibir la venta de vino. No obstante sí es posible observar que con su discurso no sólo marcó divisiones entre varias esferas de aquella sociedad, sino que a la imagen negativa que ya había creado para “esa gente de servicio”, agregó una más: la del vicio. No es posible constatar el comportamiento vicioso de esta gente durante las carnestolendas, así que no es posible constatar la idea de Irving Leonard: que el gobierno local haya utilizado ese comportamiento viciado para asegurar una estabilidad al orden jerárquico. Es decir, la existencia de un grupo que evidentemente es socialmente menor, “afirma” el orden que ha instaurado el grupo se considera superior.

En caso de que así haya sido, lo que queda por decir es que a partir de 1679 las costumbres carnavalescas empezaron a restringirse en la Nueva España. Así que lo más probable era que los Alcaldes Mayores de San Joseph del Parral tuvieron más trabajo para evitar que esos elementos se manifestaran en el pueblo. Esta decisión de limitar las costumbres carnavalescas se deslindó precisamente de a las preocupaciones que tenían el gobierno colonial y la Iglesia Católica ante levantamientos de algunos grupos étnicos (indígenas, mulatos y demás), que ya se habían presentado en el pasado y se estaban acrecentado en esos tiempos.²⁸⁸ Esta decisión implica que los representantes del gobierno de las ciudades, villas y pueblos no fueron exitosos a la hora de controlar el comportamiento de aquella “caldera barroca” durante los carnavales cristianos. Es muy probable que al eliminar los elementos carnavalescos las autoridades

²⁸⁷ Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión: Los indígenas frente al Tumulto de 1692 en la Ciudad de México* (México, D.F.: Colegio de México, 2007).

²⁸⁸ Cheryl E. Martin, “Public Celebrations, Popular Culture and Labor Discipline in Eighteenth-Century Chihuahua”, en *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in México*, eds., William H. Beezley, Cheryl E. Martin, and William E. French (Wilmington: Scholarly Resources Press, 1994), 99.

coloniales de San Joseph del Parral hayan creído que los indígenas, negros, mulatos, mestizos ya no blasfemarían, ni harían alborotos, ni se matarían entre sí, ni abusarían de las bebidas embriagantes en los rituales religiosos.

Recuento del carnaval cristiano de un pueblo “patas arriba”

Como sucedía en la Ciudad de México, el pueblo de San Joseph del Parral también festejaba la temporada de Cuaresma con rituales religiosos que incluían elementos carnalescos. Pese a que la Iglesia Católica universal los reprobaba, y en el real de minas causaba fuertes dolores de cabeza a Fernández de Carrión, éstos prevalecieron por un buen tiempo. No obstante, mientras que el Carnaval cristiano no era parte del calendario religioso oficial de la Ciudad de México, al parecer en el real de minas sí se dedicaron días exclusivos para las carnestolendas, por lo menos hasta mediados del siglo XVII, la fecha que contiene el discurso del Alcalde Mayor. No es posible determinar cual de los dos eventos contenía mayor o menor elementos carnalescos, pero el discurso de Fernández de Carrión sugiere que las carnestolendas eran un espacio y tiempo que incitaban al mal comportamiento a los trabajadores de mina y hacienda.

Este ritual cristiano sirvió al gobierno local para crear, comunicar y resaltar costumbres y memorias de manera un tanto ambigua. Por un lado parecía que éstas habían surgido del mismo pueblo, pero por otro figuraban como parte de la visión del mundo de la oligarquía y de la élite española a la que él pertenecía. Así mismo, al enfatizar el comportamiento inadecuado de los trabajadores, parecía reforzar la imagen que éstos tenían entre la sociedad: viciosos pero necesarios. La iglesia, por otro lado, debió haber recibido a estos pecadores también necesarios para sus rituales barrocos. De modo que, a pesar de que en los documentos no se observa la participación activa de los indígenas, negros, mulatos, mestizos y otras mezclas, sí se aprecia su

participación por medio de las imágenes o caras que les construyó el gobierno local y la iglesia: rebeldes, escandalosos, viciosos, pero piadosos. Pero a la vez estos adjetivos dicen bastante. Parece que estos trabajadores se comportaban de esa manera en las carnestolendas, días de festejo que ocurrían en las calles. Así, cabe cuestionar si esos actos que indican actividad y participación son muestras de una cultura popular.

Independientemente de que se pueda o no llegar a una respuesta, lo que se pudo ver en el discurso del Alcalde Mayor fue una parte del contexto en el que vivía la sociedad de ese pueblo. Por lo menos se identificaron dos mundos contrapuestos que a la vez estaban unidos por medio del ritual religioso. Fernández de Carrión pertenecía a la oligarquía del lugar, además de haber sido nombrado por la Corona como capitán de guerra para que defendiera aquella alejada frontera colmada de indígenas enemigos. Así, se cuestiona si este rasgo que combinaba la fuerza militar y la frontera bárbara influyó en la construcción de las imágenes que hicieron el gobierno local y la iglesia de aquella gente contenida en la caldera “barroca”.

Lo que sí sobresale es la transformación que hicieron esos dos mundos contrapuestos en el ritual religioso universal. El gobierno local-oligarca utilizó los rituales para construir imágenes negativas de los trabajadores del pueblo en base a diferencias raciales y oficio, así como también al enfatizar los comportamientos reprobables de esta gente durante un ambiente religioso. De esta manera otorgó rasgos locales a la imagen universal-piadosa que la religión ya tenía de estos mortales que necesitaban quizá más ayuda para llegar al cielo.

De cualquier manera, como ya se sugirió, cabe la posibilidad de que la gente de servicio y minas haya creado una cultura popular en las calles donde se celebraban las carnestolendas. De hecho Curcio-Nagy opina que de alguna manera la Corona de Habsburgo contribuyó al surgimiento de una cultura popular “callejera”. Empeñada en manifestar al mundo la relación

intrínseca, si no es que divina, entre el rey y Dios, no se medían en los gastos que implicaban las fiestas que se organizaban para conmemorar algún evento particular del soberano (muerte, nacimientos, matrimonios, cumpleaños).²⁸⁹ Además, las fiestas religiosas como el Corpus Christi eran las ocasiones ideales para fusionar la Corona con lo divino, y de ahí el interés de que las colonias americanas organizaran y participaran en grande en las fiestas que, por un lado les permitía conseguir la sumisión e integración de sus nuevos vasallos, pero que a la vez dejaron abierta la puerta a la tolerancia, al sincretismo y a la diversidad cultural local.²⁹⁰

A la vuelta del siglo XVIII este panorama se fue transformando poco a poco con el arribo de la Corona Borbona, misma que llegó con un nuevo ímpetu de transformación en casi todos los aspectos del gobierno colonial. Mas, si bien los cambios de estos monarcas lograron transformar varias facetas en la administración de su gobierno, en la frontera “salvaje” del norte de la Nueva España tuvo algunas dificultades, y es que para entonces las manifestaciones religiosas-culturales-populares ya se habían adueñado definitivamente de las calles, la Iglesia Católica terminó por adueñarse del alma de los mortales de bajas pasiones, mientras que los oligarcas se adueñaron de todo el pueblo.

²⁸⁹ Curcio-Nagy, *Great Festivals*, 74.

²⁹⁰ Ralph Bayer y José Antonio Mazzotti, eds., *Creole Subjects in Colonial America: Empires, Texts, Identities* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009), 40.

Capítulo IV

Las cofradías de los naturales y de los pardos, siglo XVII

Imaginemos:

Corría el primero de noviembre de 1669 cuando todos los vecinos y personas del Real de San Joseph del Parral salieron temprano de sus casas para reunirse en la Plaza Mayor. Algunos dejaron a sus familiares viejos a cargo de algún vecino o solos, pues así lo había indicado el Alcalde Mayor y con razón. La fuerza de los mayores de cincuenta no rendiría en la marcha al estilo militar que les exigía la procesión mañanera, aquella que estaban por iniciar para ir a recibir a la Virgen del Rayo que venía de Minas Nuevas. La milicia ya los estaba esperando frente a la parroquia de San José. El Capitán daba instrucciones al resto de los oficiales alineados en una fila. Todos vestían uniforme y sus armas de guerra, a excepción de uno, que quizás las había dejado en tendal donde muchas noches se le veía embriagándose. El Capitán se le acercó, le quitó la boina y se la arrojó a la cara, recordándole que por no traer las armas consigo, debía doce pesos al Alcalde Mayor.²⁹¹

Mientras la gente esperaba la señal para iniciar la marcha, de pronto pasó un vendaval y detrás de sí dejó espesas nubes grises. La gente y la milicia miraban al cielo con la boca y los ojos abiertos, en ese momento la memoria colectiva se les avispó. Todos empezaron a comentar sobre el milagro que había ocurrido siete años atrás, cuando llegó una terrible tempestad tal como si hubiese sido la misma furia de Dios. Entre los grupos se daban variadas versiones del suceso, pero todos coincidían en que un día de agosto los naturales de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria realizaban una procesión por el pueblo. Pedían limosna para cooperar con la

²⁹¹ AHMP. 1669-A. 2206. Bando del Alcalde Mayor de este Real General Don Juan Hurtado de Castilla disponiendo que todos los vecinos salgan a recibir a la virgen del Rayo que viene de Minas Nuevas. 1+ ff. D-100. f 3.

Alcaldía a combatir a los temibles indios bárbaros, los enemigos del real y de la Corona. Los mayordomos alzaban la figura de la virgen, cuando de repente se soltó una terrible tormenta. Empezaron a caer rayos furiosos en las afueras del pueblo. Los participantes no atinaban qué hacer, cuando en esas cayó un rayo fulminante justo en el rostro de la Virgen de la Candelaria. Fue por tal motivo que los cofrades le cambiaron el nombre a su figura de adoración y desde ese día la nombraron la Virgen del Rayo, ya que su rostro quedó marcado y la memoria colectiva también. Los presentes no olvidarían aquel día en que la figura divina se interpuso parase ella la que recibiría el rayo, y no el pueblo minero a quien estaba dirigido. Así fue como la Virgen del Rayo salvó a San Joseph del Parral ser destrizado por la furia de la naturaleza.²⁹²

Esta escena da una idea sobre el ambiente que vivía el real minero de San Joseph del Parral en la segunda mitad del siglo XVII. La Alcaldía Mayor de 1669 seguía interviniendo en el ritual religioso, añadiéndole a éste el elemento militar. Se ignora el por qué de la participación del ejército aquel día dedicado a una figura divina. Se puede pensar que su presencia fue requerida para guardar el orden público, o para auxiliar en caso de algún ataque de los “indios enemigos”, que al parecer eran constantes, pues la leyenda cuenta que en 1662 los miembros de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria estuvieron colectando limosnas para ayudar a reducir ese problema. Esta obra de caridad que supuestamente hacía la congregación es verosímil, ya que las actividades de beneficencia eran uno de los varios deberes que tenían las cofradías en América.

De hecho, la cofradía fue moldeada para ser la herramienta más eficaz en diseminar la ideología de la Iglesia Católica Universal en el Nuevo Mundo. Esta institución heredó el carácter

²⁹² Esta escena es una reconstrucción del relato que dio Hilario Echeverría, cura de Hidalgo del Parral. Márquez Terrazas, *Pueblos mineros de Chihuahua*, 38.

de servicio que consolidaron las congregaciones religiosas en Europa medieval, mismas que en sus comunidades se dedicaban a recabar fondos para reparar o edificar iglesias, realizar obras públicas, mantener hospicios, enterrar a los muertos abandonados, entre otras actividades de ayuda social.²⁹³ En América, las cofradías continuaron con este espíritu de servicio, pues ayudaban económicamente a sus miembros en caso de enfermedades u ofrecían rezos a las comunidades en caso de desastres naturales.

Pero además de estas funciones también incluyeron y promovieron el elemento barroco que distinguió al catolicismo universal: la idea de que había que vivir bien para morir mejor. En la práctica, esta ideología se reflejaba en el empeño de las cofradías en obtener indulgencias. Estas eran una especie de “dispensas” de pecados que el Papa otorgaba a las congregaciones para que éstas las repartieran entre los cofrades, y estos a su vez a los fieles cristianos. Se les conferían a cambio de asistir a misa, rezar, ofrecer pláticas espirituales, cuidar a los enfermos y otros esfuerzos que hicieran los cofrades entre la comunidad.²⁹⁴ Así, las cofradías también se dedicaron a dar consuelo y una seguridad de vida eterna a aquellos que estaban al borde de la muerte, así como apoyar económicamente a sus miembros para que éstos tuviesen un entierro digno a la hora de su fallecimiento.²⁹⁵

Así que eran varios los motivos por los cuales las cofradías resultaban congregaciones atractivas para todas las personas y grupos. En la Nueva España del siglo XVII, las cofradías fueron instituciones sociales constituidas por hombres y mujeres, aunque en la mayoría los hombres llevaba el liderazgo. Estas personas, bajo la supervisión de un clérigo, elegían

²⁹³ María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados: historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)* (México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 2009), 18-19.

²⁹⁴ Asunción Lavrín, “Cofradías novohispanas: economía material y espiritual,” en *Cofradías, Capellanías y obras pías en la América Colonial*, eds. Pilar Martínez Cano y Juan Guillermo Muñoz, (Universidad Autónoma de México: México, D.F.: 1998), 52-53.

²⁹⁵ Lara Manusco, *Cofradías mineras, Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII* (México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007), 60.

mayordomos o representantes que se encargaban, entre otras cosas, de dirigir y representar a los hermanos cuando era necesario. En general, el cofrade o cofrada tenía que cumplir con ciertos deberes-requisitos: rezar, ir a misa, realizar actos caritativos, y participar en variadas actividades espirituales, entre las cuales sobresalían las fiestas anuales que otorgaban por lo regular a alguna advocación mariana. Esta figura también se elegía bajo la supervisión de la iglesia, una iglesia que quería ser universal cuando por otro lado la advocación mariana de alguna manera requería una adoración de origen local. Así lo sugiere Sara Sánchez de Olmo cuando indica que el marianismo novohispano llevó a la creación de una consciencia colectiva, de un “nosotros” religioso que llevaba en sí un fuerte carácter local. La devoción por la imagen mariana era al mismo tiempo una devoción al espacio inmediato que la contenía.²⁹⁶

De ordinario, las cofradías de la Nueva España se conformaban de acuerdo a la etnia. Existieron cofradías de españoles, de naturales (indígenas), de negros y/o mulatos, y de mestizos o de castas. La membresía a las cofradías de indígenas y de afro-mexicanas tuvo beneficios adicionales para sus comunidades. Entre otras ventajas, las primeras obtuvieron mecanismos de resistencia, adaptación y conservación de su cultura ante el dominio español.²⁹⁷ Las segundas lograron la participación individual en actos de devoción y caridad, y en grupo consiguieron apoyo espiritual y monetario a la hora de la muerte.²⁹⁸ Y puede decirse que al menos los mayordomos de ambas podían contar con una ventaja adicional, pues ellos eran la viva imagen de la devoción a lo sagrado y del sacrificio por el bien común. Así que no resulta sorprendente

²⁹⁶ Sara Sánchez de Olmo, “Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 55, mayo-agosto, 2012, pp. 71-91, 71-73. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=8129>

²⁹⁷ Palomo Infante, *Juntos y congregados*, 14-15.

²⁹⁸ Joan Cameron Bristol, *Christians, Blasphemers, and Witches* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007), 95,97.

que de ordinario recibieran la admiración del pueblo, gesto que a la vez les daba prestigio y honor.²⁹⁹

En San Joseph del Parral del siglo XVII, la Cofradía de la Virgen de la Candelaria de los Naturales y de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos tuvieron una experiencia diferente a la que vivieron las cofradías de indígenas y de afro-mexicanos del centro y sur de la Nueva España. La primera contó con algunas ventajas en San Joseph del Parral. Estaba compuesta por indígenas “mexicanos” del centro que llegaron al Valle de San Bartolomé en familias, mismas que ya contaban con una formación e identidad cristiana, en mucho adquirida por medio de la congregación religiosa y basada en la figura de la Virgen de la Candelaria. En una sociedad étnicamente variable, dividida en castas y sin la presencia de congregaciones indígenas locales, se cuestiona si el estatus de “indígenas de paz” y la forma y manera de su arribo a la Provincia les otorgó algunos beneficios como con los que contaban las poblaciones indígenas en el centro y sur de la Nueva España, y los grupos que se trasladaron de estas zonas a la zona norte en los 1590.³⁰⁰ Ya desde 1632 se había registrado un solar a nombre de Gregorio Francisco, indio mexicano.³⁰¹ Y en 1643 existió un testamento emitido por Juan Francisco, indio naborio.³⁰²

²⁹⁹ Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificales*. (México, D.F.: Universidad Autónoma de México, 2004), 133.

³⁰⁰ Al respecto, María Isabel Monroy Castillo agrega que el cabildo de Tlaxcala accedió al traslado de familias tlaxcaltecas no sin antes proveer al gobierno virreinal una lista de condiciones, entre las que sobresalen el que las 400 familias tuviesen los mismos privilegios vigentes en Tlaxcala, que los pobladores y sus descendientes fueran convertidos en hidalgos libres de tributo y servicios personales, que montaran a caballo, que portaran armas, y que se les proporcionara ropa y alimentos por dos años. María Isabel Monroy Castillo, ed., *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 1999), 20, 24, 28.

³⁰¹ AHMP. C 1. 6260. 77. Títulos de un solar a favor de Gregorio Francisco indio mexicano. 7 ff. 1632. Véase no. 12 (1632 G- 7). G-7.

³⁰² AHMP.1643-B. 661. 631. Sobre pesos, por Pedro Leyton, contra la testamentaria de Juan Francisco indio laborio [su hacienda y rancho]. 3 ff. D-102.

APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 629. 4:2. 1671-1714. Cofradía de la Inmaculada Concepción. f 109.

La segunda congregación religiosa que se examina es la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos. Contaba con cofrades negros, mulatos, mestizos e indígenas. Estos últimos eran mayormente de fuera, de diferentes partes de la zona norte que arribaron a la Provincia de Santa Bárbara en diferentes tiempos, por voluntad o a la fuerza, para aliviar la escases de mano de obra en las haciendas mineras. Nicole von Germeten sugiere que esta cofradía de pardos era hasta cierto punto única, ya que no estaba compuesta solamente por personas de descendencia africana, como las cofradías de negros o mulatos en el resto de la Nueva España.³⁰³ Se ha tratado de ubicar información al respecto, y hasta el momento se encontró a la Cofradía de la Santa Veracruz Nueva (1638-1719), compuesta por mulatos y mestizos, pero no incluía personas indígenas, pese a que todos estos grupos trabajaban juntos en obrajes en la Nueva Veracruz.³⁰⁴

No se puede afirmar que la cofradía de los pardos en San Joseph del Parral haya sido la única en toda la Nueva España que se conformó con cofrades mulatos e indígenas, pero es pertinente tratar de establecer a qué categoría racial hacía referencia el apelativo de “pardo”. Es cierto que en la Nueva España las clasificaciones étnicas eran interpretaciones que se derivaban de costumbres locales, de la naturaleza del trabajo que realizaban las personas, del color de la piel, de los rasgos físicos, de la calidad o del honor. En referencia a la población afro-mexicana, las categorías más comunes eran negro o mulato, mismas que hacían referencia a una herencia africana que no se había “mezclado”. Mulato se refería a persona con herencia africana y

³⁰³ Germeten, *Black Blood Brothers*, 166.

³⁰⁴ Rosa Elena Rojas, “Esclavos de Obraje : Consuelo en la Devoción. La cofradía de la Santa Veracruz Nueva fundada por Mulatos, Mestizos y Negros. Coyoacán, siglo XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos: Debates 2012*, Coord. Rafael Castañeda García, 18/11/2012. <https://nuevomundo.revues.org/64339?lang=en>

española, y pardo hablaba una persona resultado de una mezcla de herencia africana e indígena (también mulato si tenía piel más clara que el negro).³⁰⁵

Tomando en cuenta lo anterior, la categoría de “pardos” que se asignó a la congregación religiosa de negros, mulatos y mestizos, tiene sentido en cuanto a que en ésta se reunían individuos negros y mulatos con indígenas. Aunque en todo esto también se ha de tomar en cuenta que la congregación nació en una zona minera. Laura Manusco explica que las cofradías “mineras” en la Nueva España experimentaban y eran testigos de migraciones, inestabilidad laboral y económica, abusos a los trabajadores por parte de los mineros y hacendados, entre otros aspectos.³⁰⁶ Así que estas condiciones pudieron haber contado a favor para congregar individuos de diferentes etnias en dicha congregación.

De hecho la cofradía de los pardos tuvo bastantes desventajas en el real minero. En primer lugar contaba con cofrades de diferentes etnias, que desde los primeros años de fundación del pueblo fueron parte de la gente de servicio y minas. Incluso en 1649 Fernández de Carrión los ubicó en una caldera barroca, cuya imagen era bastante negativa para las autoridades y para la sociedad. Puede decirse que esta cofradía no manifestó una identidad cultural o religiosa. Tal vez esto pudo deberse al hecho de que la mayoría de los individuos que la conformaban llegaron al pueblo solos y en diferentes tiempos, situación que pudo haber dificultado transmitir una identidad religiosa y conseguir una homogeneidad cultural.

Así que la participación de estas dos cofradías en el ritual católico universal fue diferente, como desigual fue la transformación que hicieron del mismo, y la identidad que adquirieron por medio de esta participación. La intervención de la cofradía de los naturales culminó en el momento que se adaptaron a las circunstancias locales, quizás en mucho motivados por la

³⁰⁵ Danielle Terrazas Williams, “Capitalizing Subjects: Free African-Descended Women of Means in Xalapa, Veracruz during the Long Seventeenth Century” (PhD. diss. Department of History Duke University, 2013), 60.

³⁰⁶ Mancuso, *Cofradías mineras*, 20-21.

necesidad católico-barroca de alcanzar una vida eterna. Esta situación se revela cuando sus miembros decidieron cambiar el nombre de su advocación mariana a la Virgen del Rayo. Al hacerlo transformaron la práctica del ritual religioso, pues el nombre de la nueva imagen tenía resonancia a un evento natural local. Esto tuvo como consecuencia que la elite española: los vecinos y la oligarquía encargada de cuidar el territorio de su Majestad, se apropiara de la imagen de la Virgen del Rayo para recrear un ambiente medieval en el pueblo, un hecho que cuestiona el significado de lo “local”, que eventualmente culminó en la creación de un mito que forma parte de la memoria histórica del pueblo.

La cofradía de los pardos, por el contrario, enfrentó varios obstáculos que le impuso el estar conformada por varias etnias, pertenecer a la mano de obra minera, y los perjuicios que hacia estas personas y hacia los grupos de trabajadores que formaban tenía la élite española. Quizás también en mucho motivada por la necesidad católica-barroca de llevar una buena vida que les asegurara un sitio en la Gloria después de la muerte, se esforzaron en mejorar su imagen y participar en el ritual religioso del pueblo. Pero no fue sino hasta el final del siglo cuando la cofradía de pardos logró organizar algunos rituales y luego obtener la licencia papal para formalizar su congregación. Así, su participación en el ritual católico universal dio pautas para consolidar una identidad de grupo, misma que recién estaba construyendo una memoria histórica, no tanto para el pueblo, sino para ellos mismos. Así, puede decirse que durante la segunda mitad del siglo XVII, un tiempo de fervor religioso, esta cofradía “de frontera” transformó el ritual católico universal en un espacio de lucha constante.

La Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria

La historia de la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria está envuelta en una vaguedad creada por la escases de fuentes de archivo, por cronistas y sacerdotes locales, y por algunos historiadores. Esta investigación se propone analizar las fuentes primarias relativas a esta congregación, así como la leyenda que se ha creado alrededor de ella. El primer historiador que hace referencia a la presencia de indígenas “traídos del centro de México” a San Joseph del Parral es Robert Cooper West.³⁰⁷ Este dato se encuentra en una nota a pie de página que no indica la fuente de la información. A esta nota el traductor y editor del libro, Zacarías Márquez Terrazas, agregó que esos indígenas del centro de México eran llamados “mexicaneros” (tarascos y tlaxcaltecas), y que ellos trajeron la devoción de Nuestra Señora de la Candelaria a Parral, formaron el primer hospital que hubo para indios, y posteriormente (fines del siglo XVII) la imagen de adoración recibió el nombre de Nuestra Señora del Rayo. Márquez Terrazas tampoco cita esta información.

En un libro de su autoría extiende este tema y agrega que los indígenas trasladados al norte fueron mexicanos, tlaxcaltecas y tarascos ya estaban hispanizados. Según él, éstos eran un sector laboral importante en los reales de minas y se les denominaba “indios de naborio”.³⁰⁸ El autor incluso da un detalle preciso sobre el individuo que fundó el “hospital de los naturales” en Parral en 1632. Se trataba de un indio tlaxcalteca llamado Domingo Sebastián, quien junto al

³⁰⁷ Se llamaba indio naborio al trabajador de hacienda, como a los indios mexicanos y otomíes que ocupaban los actuales estados de México e Hidalgo. La palabra significa “labor”, y se refería a las personas que ganaban un “jornal” y servían por ciertos meses en las haciendas. Yolanda Lastra de Suárez, *Los otomíes: su lengua y su historia* (México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2006), 148.

³⁰⁸ Se llamaba indio naborio al trabajador de hacienda, como a los indios mexicanos y otomíes que ocupaban los actuales estados de México e Hidalgo. La palabra significa “labor”, y se refería a las personas que ganaban un “jornal” y servían por ciertos meses en las haciendas. Yolanda Lastra de Suárez, *Los otomíes: su lengua y su historia* (México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2006), 148.

hospital construyó su casa que se ubicaba en la loma del barrio de Triana.³⁰⁹ La cita que ofrece para sustentar esta información es la siguiente:

Phillip Terry en una guía que escribió sobre viajes a México, ya menciona la construcción del hospicio por un indio tlaxcalteca: “que traía cada sábado un lingote de oro puro para cubrir con su valor la raya de los trabajadores en la construcción de la iglesia semanalmente”. La imaginación supera a la realidad, pero Phillip Terry, al fin sajón, y de su propia cosecha nos zampa la conclusión del relato: “al ser terminado el templo, el comandante español aprehendió al indio amagándolo para que mostrara el lugar del que sacaba el oro y como el indio se negó, fue sometido a crueles torturas hasta que murió en el tormento...”. Quedó perdida para siempre la mina, según Terry; pero él ponía un granito de arena más a la “Leyenda Negra”.³¹⁰

Márquez Terrazas no cita el manuscrito de Phillip Terry. En base a esta información, él agrega la historia que le narró del Cura Hilario Echeverría, y que se narra en la segunda parte de la introducción a este capítulo. Así, cuando un rayo cae sobre el rostro de la Virgen de la Candelaria, “impresionados los presentes y ausentes ante el prodigio, desde entonces los parralenses dieron en llamarla Nuestra Señora del Rayo, prefiriéndola para súplicas y milagros de los que no fueron mal servidos”.³¹¹ Enseguida agrega que “No en balde, el gobernador don Martín de Alday declaró a esta virgen generala de sus ejércitos, poniéndole en el pecho las insignias...en agradecimiento por la ayuda...contra los indios alzados”.³¹² Una vez más, el autor

³⁰⁹ Márquez Terrazas y Villarreal, *Pueblos mineros de Chihuahua*, 9, 34.

³¹⁰ *Ibid.*, 35-36.

³¹¹ *Ibid.*, 36.

³¹² *Ibid.*, 36.

no incluye citas para esta información, pero se aprecia su esfuerzo por insertar la historia de la Virgen del Rayo en las guerras entre los españoles y los indígenas alzados, una imagen que forma parte de la memoria histórica “parralense” de la ciudad.

Para analizar la participación de la cofradía de los naturales en el real minero de San Joseph del Parral y revelar aspectos adicionales que robustecen la historia de esta congregación, es necesario hacer una regresión en el tiempo y basarse en las fuentes primarias que inician con la fundación de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria. Ésta ocurrió el 5 de febrero de 1634, ante el señor Juan Robledo, cura y vecino y vicario, juez eclesiástico en el real, quien expresó:

Parecieron los naturales que asisten y residen en el dicho real, y han fundado un capital con título y vocación de Nuestra Señora de la Candelaria y pidieron...las elecciones de oficiales nuevos para el servicio y cuidado del capital. Eligieron a Domingo Sebastián y a Baltasar García y Nicolás. Así mismo los naturales, habiéndole dado sus libros...prometieron acudir con todo cuidado y vigilancia al aumento del hospital.

Enseguida se confirmaron las elecciones, y se les dio una candela encendida a cada uno de los elegidos.³¹³ Un documento expedido en 1642, identifica a Baltasar García como “indio en vida casado con Mariana india”. Este hombre resultó muerto en manos del “indio Francisco Calahorra”.³¹⁴ Sobre Domingo Sebastián no se encontró información y, como se observa, las autoridades eclesiásticas y civiles no siempre determinaban el origen de los individuos. Este documento concuerda con la información de Márquez Terrazas, cuando menciona a Domingo Sebastián como el fundador del hospital de la Virgen de la Candelaria.

³¹³ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 691 4:4 1636-1815. Cofradía de la Candelaria. f 692.

³¹⁴ AHMP. 1642-B. 614. 1239. Francisco Calahorra indio, por homicidio perpetrado en la persona de Baltazar García indio en vida casado con Mariana Garcia india. 3 ff. G-20.

Ese mismo año de 1634, los cofrades se presentaron ante el Cura y Vicario Juan Robledo. Dieron cuenta sobre algunos gastos que se realizaron en la atención de la salud de los indígenas de la zona. Dijeron haber invertido “en el reparo de los enfermos y demás necesario para el hospital.” En aquel entonces Francisco Gregorio y Andrés García fungían como los mayordomos, y agregaron que el día de la misa de la Asunción se habían gastado 2 pesos y un tostón para comprar candelas para los dolientes, 6 reales que le dieron a un hermano enfermo, un real de candela para una hermana adolecida, y dos tomines para un cristiano afligido.³¹⁵

Información sobre las fiestas religiosas de dicha congregación aparece en un documento que data de 1637. En éste se dice que,

habiendo tenido al hospital de la Candelaria, que fue fundación en dicho real, los indios naborios a pedimento suyo [piden permiso] para celebrar la festividad de Nuestra Señora de la Candelaria, y habiéndola celebrado como cada año entre dichos naturales.³¹⁶

No obstante, después de 1662, fecha en la que de acuerdo al Cura Hilario Echevarría la Virgen de la Candelaria cambió de nombre a la Virgen del Rayo, las fuentes de archivo ya no mencionan a la congregación de los naturales, sólo al hospital. Por ejemplo, el 16 de febrero de 1694,

...en el real de San Joseph del Parral, Hipólito de Echevarría, vicario y juez eclesiástico de esta jurisdicción y administrador de los bienes de la imagen Santísima de Nuestra Señora del Rayo, que está en el hospital de Nuestra Señora de la Candelaria de los naturales en este dicho real, mando a que se

³¹⁵ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 691. 4:4. 1636-1815. De la Candelaria. f 692.

³¹⁶ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 691 4:4 1636-1815. Cofradía de la Candelaria. f 698-703.

entreguen a depositario nombrado por el señor vicario lo que se fuere recogiendo de limosnas de dicha imagen santísima, para que los tenga en depósito.³¹⁷

Se puede deducir que el hospital siguió conservando el nombre original, mientras que la cofradía en sí se identificaba ya con el nombre de la Virgen del Rayo. Sin embargo, un evento público ocurrido en el real en 1669 sugiere que esta advocación mariana ya no sólo pertenecía a la cofradía de los naturales, sino que fungía como la imagen protectora de todo el pueblo.

El primero de noviembre de 1669 el Alcalde Mayor, el General Don Juan Hurtado de Castilla, ordenó que todos los vecinos del real salieran a recibir a la Virgen del Rayo, pero no irían solos, sino acompañados de la milicia. Se suponía que, conforme los militares fueran marchando por las calles cargando sus armas de guerra, la gente tenía que salir e unirse a ellos. Se incluía a las personas desde los quince años hasta los cincuenta, todos ellos estaban obligados a participar, de no hacerlo habría pena de doce pesos.³¹⁸

El documento no indica el por qué de la intervención del ejército en este acto religioso. Mas el hecho puede concordar con la información que ofrece Márquez Terrazas sobre la Virgen del Rayo cuando menciona que: “No en balde, el gobernador don Martín de Alday declaró a esta virgen generala de sus ejércitos, poniéndole en el pecho las insignias...en agradecimiento por la ayuda...contra los indios alzados”.³¹⁹ Este evento pudo haber ocurrido alrededor de 1704,

³¹⁷ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 691 4:4 1636-1815. Cofradía de la Candelaria. f 724.

³¹⁸ AHMP. 1669 A. 2206. 177. Bando del Alcalde Mayor de este Real General Don Juan Hurtado de Castilla disponiendo que todos los vecinos salgan a recibir a la virgen del Rayo que viene de Minas Nuevas. 1+ ff. D-100. f 3.

³¹⁹ Márquez Terrazas y Villarreal, *Pueblos mineros de Chihuahua*, 36.

cuando en el AHMP menciona a dicho gobernador como el autor de algunas campañas contra los indígenas enemigos.³²⁰

Ante estas fuentes, es posible proponer que la Cofradía de la Virgen de la Candelaria se adaptó al entorno local al cambiar el nombre de su advocación mariana. Esta adaptación o transformación pudo haber estado motivada por la necesidad humana de ese tiempo de “pertenecer” o identificarse con un espacio físico y espiritualmente local que de alguna manera también pedían las advocaciones marianas. Quizás la Virgen del Rayo representó el nuevo “nosotros” de un grupo indígena que arribó al pueblo con una antigua y sólida cultura religiosa. Por otro lado, también se puede plantear que el gobierno local se apropió del milagro de Nuestra Señora del Rayo para darle al pueblo un milagro y una historia local con una fuerte resonancia medieval. Al nombrarla como la “general” de ejércitos españoles que luchaban en contra de los indígenas “enemigos”, cabe cuestionar qué significado o cuáles significados tenía en aquel entonces lo “local”. Todo indica que por lo menos existían dos expresiones locales en el pueblo. Una construida en base a las necesidades de una salvación eterna y a la necesidad de identidad de las cofradías no-españolas y sus advocaciones marianas. Y otra oficial-española reconstruida en base a la necesidad de recrear un ambiente medieval o de Reconquista: protegidos por su Reina, Guerreros Cristianos defendiendo las fronteras musulmanas o Alcaldes Mayores haciendo de militares defendiendo la frontera “indígena y bárbara” de la Nueva España.

Así, lo que la historia de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria puede contar en su totalidad es que las cofradías indígenas en la Nueva España no sólo existieron en el centro y sur, sino también en el norte, aunque no conformadas por indígenas locales, sino por aquellos que fueron trasladados en familias alrededor de 1590. Al cambiar el nombre de su advocación

³²⁰ AHMP. 1704-A. 3437. 253. Autos de la campaña que hizo el General Martin de Alday por orden del Gobernador maestro del campo Don Juan Fernández de Cordoba contra [...]. 10 ff. D-136.

mariana por otro que surgió de un evento natural que se suscitó en el real, la congregación de la Virgen del Rayo adquirió una nueva identidad norteña y con ésta se insertó en la cultura religiosa del pueblo. Mas, como lo muestran los documentos de archivo y los mitos o leyendas actuales, fue la élite española del lugar la que se apropió de la imagen religiosa como la manifestación de una memoria histórica de origen medieval que aparentaba ser “local”. Eventualmente algunos historiadores, y cronistas locales incluyeron la historia de esta cofradía en una memoria histórica del pueblo que, hasta el día de hoy, sigue conteniendo y de alguna manera alabando la experiencia española de Reconquista.

La Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos: entre el cielo y el purgatorio

La Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos fue una cofradía “minera”, y por lo mismo cuenta con una historia peculiar que muestra el empeño de sus cofrades por tener un lugar de respeto en el pueblo. Estaba conformada por personas de diferentes etnias: indígenas, mestizos, negros y mulatos, trabajadores de la hacienda refinadora de plata de Don Francisco Montaña de la Cueva, un oligarca que ya estaba establecido un tiempo antes de que se fundara el real en 1630. Aparte de contar con mano de obra indígena y mestiza, este hombre compró algunos esclavos negros para que laboraran en su hacienda. Siendo devoto de la Virgen de la Inmaculada Concepción, en su hacienda tenía una capilla dedicada a esta advocación mariana, a la cual hacía una fiesta anual. En el festejo se veían envueltos los trabajadores de su hacienda. Durante este tiempo, el festejo a la virgen no estaba asociado a ninguna cofradía. Cuando Francisco Montaña de la Cueva murió en 1647, éste heredó la hacienda a su sobrino Felipe de la Cueva, quien continuó organizando las celebraciones a la virgen en el lugar. Parece que ya para este tiempo, de fiesta en fiesta, los pardos empezaron a concebir la idea de conformar una

cofradía propia y oficialmente reconocida por el Papa, separada de la que formaban por medio de su participación en el hospital.³²¹

Esta cofradía estuvo vinculada al Hospital de San Juan de Dios, creado por la orden religiosa con el mismo nombre. En el año 1681 los cofrades ayudaron a reunir fondos para la construcción del mismo. Tres años después la orden de San Juan de Dios se instaló en el hospital. En este lugar se aliviaban los males relacionados con el trabajo en las minas de mulatos, indígenas y mestizos. Mas los religiosos se marcharon del pueblo en 1699, y fue entonces cuando se cree que la cofradía de pardos tomó las riendas del hospicio, logrando con esto desasociar la hermandad por completo de la hacienda de don Felipe, y concentrándose en mejorar su imagen para conseguir una participación más activa en el ritual religioso del pueblo, que al mismo tiempo los llevara a formalizar su congregación.³²²

Esta cofradía, como sucedía con el resto, tenía una vida detrás de la imagen pública que mostraban en los rituales religiosos como fiestas o procesiones. Esa era la vida práctica donde los cofrades podían verse perjudicados de manera individual. No obstante, la línea entre el individuo y la congregación era muy fina, sobre todo para aquellos que fungían como mayordomos. Cuando estos eran acusados de ciertos delitos, no sólo su imagen podía resultar dañada, sino también la reputación de la cofradía. Si en la cristiana conducta de sus miembros dependía la adquisición de indulgencias, podría decirse que durante buena parte del siglo XVII los pardos tenían un lugar ganado en el Purgatorio.

El documento más antiguo que habla del drama que vivió esta cofradía es de 1654, y tiene como protagonista a Antonio Narváez, quien fue uno de los primeros mayordomos de la congregación. Mulato libre, trabajador en la hacienda de don Felipe de la Cueva Villamayor, ese

³²¹ Germeten, *Black Blood Brothers*, 169.

³²² Ibid., 174, 183.

año recibió un préstamo por 120 pesos del sargento mayor, Don Valerio Cortés del Rey, uno de los hombres más ricos y poderosos de toda la Provincia. Era conocido por prestar dinero a los hacendados, y a varios despojó de propiedades por falta de pago.

No se sabe cómo fue que Narváez se relacionó con este hombre ni para qué necesitaba el préstamo que solicitó. El caso fue que estuvo dando los pagos correspondientes que estipulaba el vale que firmó, pero en el año 1656 dejó de hacerlo. Fue entonces cuando Cortés del Rey presentó una demanda ante la justicia, pues Narváez aún le debía 90 pesos y 6 tomines. Narváez se presentó ante el juez, confesó deber esa cantidad al sargento, y dijo que los pagaría. Pero al pasar de los meses ese día no llegaba, así que Cortés del Rey pidió a la justicia que encarcelara a Narváez. Éste volvió a presentarse ante el juez y alegó que no había podido juntar la cantidad porque él era un hombre pobre que se sustentaba a base de su trabajo. Sus conocidos podían atestiguarlo, y también podían corroborar que tenía en su haber un caballo de camino y una yegua que tenían un valor total de 50 pesos. Así, el resto que le faltaba, lo pagaría en la primera raya.³²³ No se sabe qué pasó después, si Narváez realmente terminó de pagar su deuda. Lo que sobresale en el alegato de este mulato es que utiliza la imagen que se tiene de él: pobre y trabajador de hacienda minera. Además también ofrece el testimonio de sus conocidos, lo que puede indicar que estaba consciente de la importancia que tenía la reputación y la imagen social en la comunidad.

Fue por este motivo, por un evento que perjudicaba la imagen de la cofradía de pardos, que en 1662 se presentó una denuncia en contra Juan de Dios Vargas. Este hombre mestizo era un cofrade de la congregación de los pardos y cometió el delito de proferir “palabras mayores” en contra de la reputación de una mujer española, que encima estaba casada. Este hecho llegó a oídos del Alcalde Mayor, quien enseguida mandó hacer una investigación. Se presentaron varios

³²³ AHMP.FC.D12.024.487.

testigos a declarar. Uno de ellos dijo que había visto a Vargas tirar una piedra a la mujer española. El testigo le llamó la atención por “desvergonzado”, a lo que Vargas contestó que le iba a “quebrar la boca” (a la mujer) y que “ella era la desvergonzada” y que además era una “puta”. El resto de los testigos coincidió con la declaración de éste, así que se dio orden de encarcelar a Vargas. Una vez preso, le tomaron la declaración. Éste se dijo haber estado “descompuesto de razones con una mujer casada”, y que en realidad él tenía “poca culpa”, pues ella antes le gritó que él era “un perro chichimeca desvergonzado.” El alegato de Vargas no le ayudó a evitar que se le castigara con 23 azotes.³²⁴

Estos dos casos, un mulato mayordomo deudor y un cofrade mestizo “desvergonzado” no ayudaban a construirle una buena reputación a la cofradía que los pardos querían formalizar. Tampoco eran favorables esos comportamientos para la mala fama que ya tenían los trabajadores de minas y haciendas. En sí, en estos años los miembros de la congregación aún tenían bastante qué hacer para cambiar la opinión que se tenía de ellos. Sin embargo, no por eso dejarían de atender asuntos más prácticos que también servirían para aumentar los recursos y la imagen de la cofradía. Por ese mismo tiempo, Pedro Martí, mayordomo de la cofradía, se presentó ante el juez para reclamar tres barras de plata que se encontraban en Sonora. Éstas fueron prometidas a la congregación hacía más de veinte años por Sebastián González de Valdés. Después de su muerte, la propiedad pasó a otras manos, pero Martí dijo que la cofradía no había olvidado el obsequio que les hizo Valdez.³²⁵

Si bien las cofradías que no contaban con suficientes recursos propios podían pedir limosna en el pueblo y recibir ayuda de la iglesia para organizar sus rituales religiosos, para la

³²⁴ AHMP. D16.001.002. Germeten identifica a Juan de Dios Vargas como mulato. Los documentos de archivo lo califican como mestizo. Germeten, *Black Blood Brothers*, 167. (Note 26).

³²⁵ AHMP. 1650. 1142. 6. Demanda por Sebastián González de Valdez, contra Sebastián Carbajal por pesos. 1+ ff. Véase no. 6350 (C7.715). Rescatado. R-215. f 1-3.

cofradía de pardos el contar con tres barras de plata tal vez les significaba simplemente tener recursos. Ésta no era una cofradía independiente y por lo tanto no estaba aún reconocida por el Papa como para gozar de los beneficios con los que contaban el resto de las cofradías en el pueblo: licencia para solicitar limosna, obtener obras pías por parte de la élite española, o recibir auxilio monetario de la iglesia para eventos religiosos, entre otras ayudas.

Así entonces, aproximadamente 15 años después, la cofradía daba muestras de haber hecho cambios positivos y lo demostró ante la llegada al pueblo del visitador del Obispo, Don Diego de Medrano, en 1675. Durante su estadía, Medrano trataba de figurar cuál cofradía tendía las insignias que se utilizaban en las procesiones y autos públicos: la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos o la Cofradía de la Virgen de la Candelaria/ Cofradía de Nuestra Señora del Rayo. Parece que aquella era la primera ocasión en que la congregación de los pardos empezaría a compartir las insignias año con año con la cofradía de los “naturales”, empezando en enero del siguiente año. El visitador recomendó que se juntaran los cofrades y mayordomos de ambas cofradías en la casa de Don Juan del Candano, cura beneficiado propietario del real, para que se sorteara el gozo de llevar las insignias. Quien llevó a cabo el sorteo fue el mayordomo Antonio Narváez, acompañado por Baltasar de los Reyes, negro esclavo, y Diego Hernández y Sebastián Antonio, todos mayordomos de la Cofradía de la Limpia Concepción. En la reunión también estuvieron Juan Domingo y Pedro Martín, mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria. Aquella tarde la cofradía que resultó con suerte fue la Candelaria.³²⁶

Como se observa, los mayordomos de la cofradía de los pardos tuvieron una reunión importante tanto para ellos mismos, como para la congregación. El hecho de que el visitador del Obispo hubiese considerado a la cofradía de los pardos para llevar las insignias en las próximas

³²⁶ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 629. 4:2. 1671-1714. Cofradía de la Inmaculada Concepción. f 109.

fiestas y procesiones era bastante significativo tomando en cuenta la imagen negativa que habían tenido algunos de sus cofrades y mayordomos en años anteriores, y toda la gente de servicio y minas desde que se fundó el pueblo. Eso no quería decir que los pardos hubiesen mejorado su vida. Baltazar de los Reyes, por ejemplo, fue un negro esclavo que en unos años después de esa reunión se presentó ante el juez para pedir que se le diera otro “amo”, pues el que tenía, Don Bartolomé Sáenz, lo azotaba y maltrataba a él y a su esposa.³²⁷ De cualquier manera, el reconocimiento que le dio el visitante religioso ya había colocado a la congregación en el ambiente público del pueblo.

Fue así que el año siguiente, el día 8 de diciembre de 1676, la Cofradía de la Inmaculada Concepción organizó la procesión para festejar a su virgen. Los cofrades sacaron la figura de la capilla que se encontraba en la hacienda de Don Felipe de la Cueva y la llevaron al desfile. Durante la caminata, la Virgen de la Inmaculada terminó en el suelo. De acuerdo al testimonio del mayordomo Narváez, los miembros de la cofradía dieron los honores a la Virgen como lo hacían cada año. Los hermanos que llevaban la imagen lo hacían con solemnidad, cuando de repente un sirviente de don Felipe de la Cueva, Antonio de Urrecha, entró al camino que llevaba la procesión y “...arrebató la imagen al hermano que la llevaba, con mucho escándalo en el pueblo...” Narváez agregó que a los cofrades les preocupaba el daño que Urrecha pudo haber hecho a la Reina, y el disturbio que pudo haber entre la gente de servicio.³²⁸ Después de exponer los hechos, Narváez hizo una petición a la autoridad para que se presentara Urrecha a dar testimonio sobre lo sucedido.

Urrecha se presentó el 10 de diciembre. De acuerdo a él, los mulatos llevaban la imagen de la virgen de manera precaria. Testificó que ese día el viento era muy fuerte y que él le había

³²⁷ AHMP. 1712. 3704. 484. 6 ff. G-5f.

³²⁸ Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 629. 4:2. 1671-1714. Cofradía de la Inmaculada Concepción, f 640-645.

aconsejado al mulato Narváez y a otros negros y mulatos que no llevaran la imagen de la virgen en la procesión, pues tenía que ser tratada con reverencia, sólo “en manos de un sacerdote”. Así que para él, los mulatos habían actuado de manera indecente. Urrecha en ningún momento aclara si él tiró la imagen o no, pero sí aseguró que los miembros de la cofradía no eran lo suficientemente “limpios” como para cargar la imagen de la virgen. Además, Urrecha cuestionó el derecho de la cofradía para aparecer ante el juez, especialmente con Narváez como líder, ya que “este mulato es imprudente, incapaz y cruda persona”. Al parecer, Narváez dejó el caso cuando Urrecha exigió que diera un nuevo testimonio, pues no sentía que podía hablar por todos los miembros de la cofradía.³²⁹

Es evidente que si bien para este tiempo los pardos de la cofradía estaban consiguiendo un lugar respetable para su congregación, en la hacienda minera de Don Felipe de la Cueva no gozaban de la simpatía de los sirvientes que le administraban la empresa al dueño. El testimonio de Urrecha sugiere que la imagen de la virgen no pertenecía a los cofrades, a quienes calificó de “impuros”. Por lo mismo, este hombre consideraba que estos trabajadores mineros no tenían derecho de acudir a la justicia. Sin embargo, Narváez no sólo tuvo acceso al juez, sino que éste consideró su petición y citó a Urrecha para dar testimonio. Así, independientemente de la actitud y acciones negativas que se tuviesen hacia la cofradía, en estos años los cofrades contaban con la libertad de recurrir a la autoridad, expresarse, y hacer solicitudes. A pesar de que los miembros de la congregación seguían enfrentando retos, estaban muy cerca de conseguir lo que deseaban hacía bastante tiempo.

Resulta que el siguiente año, en 1677, la Cofradía de la Limpia Concepción de los Pardos finalmente fortaleció su posición en la sociedad de San Joseph del Parral al recibir aprobación oficial del Papa para realizar sus fiestas en la capilla del hacendado don Felipe Montaña de la

³²⁹ Germeten, *Black Blood Brothers*, 174.

Cueva. Orgullosos de que su petición fue escuchada, los cofrades, entre ellos el mulato Narváez, colocaron la respuesta papal en la puerta de la capilla.³³⁰

La Bulla Pontificia otorgada por el Papa no resolvió la actitud negativa que los empleados y familiares de Don Felipe de la Cueva seguían teniendo en contra de la cofradía de pardos. En diciembre de 1687, Narváez ya estaba en otro pleito con Don Cristóbal Villamayor, sobrino de la Cueva. Esa vez el pleito fue por determinar quién era responsable de la capilla de la Inmaculada Concepción que se encontraba en la hacienda minera y de los objetos religiosos que ésta guardaba, pues al parecer habían sido adquiridos mediante el robo. Narváez fue acusado de haber comprado esos objetos robados y llevarlos a la capilla. Durante la averiguación varios miembros de la comunidad testificaron a su favor, haciendo evidente su buena fama, “un hombre de buena fe y reputación, muy bien conocido en el pueblo”. Los testigos agregaron que “era recibido en el palacio del gobernador y en casas privadas para fiestas y celebraciones” y, además, daba “objetos de plata y joyas a la iglesia”.³³¹ Con estas recomendaciones, Narváez fue declarado inocente.

Para este tiempo Narváez era bien visto en su comunidad y al parecer también entre algunos círculos sociales. De hecho, la figura de mayordomo otorgaba cierto estatus, pues continuamente tenían que tratar con autoridades eclesiásticas, gubernamentales y miembros de la élite española. Este tipo de contactos podía añadir características extras a su imagen en lo social, como el proyectar un cierto poder y con éste recibir algunos privilegios, tal como se nota con el mayordomo Narváez que era invitado a reuniones de la élite. Además, dentro del fervor religioso que se vivía en ese tiempo, se suponía que los mayordomos deberían contar con una imagen que mostrara su devoción mariana y su sacrificio por el bien del prójimo. Así que no resulta

³³⁰ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 629. 4:2. 1671-1714. Cofradía de la Inmaculada Concepción. F 365.

³³¹ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 629. 4:2. 1671-1714. Cofradía de la Inmaculada Concepción. f 670-675.

sorprendente que de ordinario los mayordomos recibieran la admiración del pueblo, gesto que a la vez les daba prestigio y honor.³³² No obstante, para la cofradías de pardos, compuesta por indígenas, negros, mulatos y mestizos, que por su mala reputación estaban más cerca del Purgatorio que del cielo, el tener y mantener una buena imagen era doblemente difícil e importante a la vez.

Repaso de los dramas y milagros del siglo XVII

En conjunto, las historias de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria de los Naturales y de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos muestran al real minero de San Joseph del Parral en pleno siglo XVII, un tiempo de libertad para crear identidades a base de milagros, de guerras militares con tintes medievales, y de las batallas de la cofradía de los pardos. En ambas se advierte la necesidad que había en la sociedad de pertenecer e identificarse con el entorno local. De alguna manera sus vírgenes universales pedían ser locales, así que de acuerdo a las circunstancias de arribo a la zona y el tipo de trabajo que realizaban, a su manera cada una de estas cofradías le dio gusto a sus protectoras. Así mismo se aprecia el nacimiento de dos consciencias colectivas por medio de una advocación mariana y la presencia de dos congregaciones, si no únicas, bastante particulares y distintas a las que existían en el resto de la Nueva España en cuestión de conformación étnica y “readaptación” a una zona norte carente de élites indígenas, de un arribo tardío de instituciones religiosas, rica en recursos agrícolas y minerales y, por ende, la cuna de una pequeña, pero poderosa oligarquía.

Dentro de este panorama, las cofradías de naturales y de pardos también se comportaron de manera diferente entre sí, una divergencia que a la vez refleja la complejidad social que se

³³² Pastor, *Cuerpos sociales*, 133.

experimentaba el real minero. Los indígenas mexicanos llegaron al pueblo como “indios de paz”, trasladados al pueblo para servir de ejemplo a los indígenas bárbaros de fines del siglo XVI, que al final huyeron y se refugiaron en zonas adyacentes de difícil acceso. Quizás la ausencia de indígenas locales fue ventajosa para los indígenas mexicanos, pues en el pueblo ocuparon un espacio prácticamente vacío. Los pardos, por otro lado, desde antes de su llegada ya eran trabajadores esclavos o libres de haciendas mineras que eran controladas por hombres poderosos de la oligarquía. Los naturales contaban con lazos de parentesco antes de trasladarse al norte en familias. A los negros, mulatos e indígenas de rescate usualmente llegaban sin parientes, para luego congregarlos en los jacales cercanos a haciendas mineras. La cofradía de los naturales acertó aquel día en que cambió el nombre a su abogada por la Virgen del Rayo, ya que llegó a ser tan local, que la élite española la adoptó como la “guerrera” de lo que parecía ser la manifestación de un nuevo ambiente de Reconquista. La cofradía de los pardos en cambio, recién había comenzado una lucha que prevalecería hasta fines del siglo XVIII. Ellos y su Virgen de la Inmaculada Concepción no son parte de la memoria histórica de la ciudad de Hidalgo del Parral, mientras que los indígenas mexicanos y su Virgen del Rayo ahora su historia es más que eso, es toda una leyenda local.

A este respecto los historiadores y cronistas locales contribuyeron de manera importante al incluir mitos en sus manuscritos. En el caso de Márquez Terrazas, se advierte el esfuerzo que hace por incluir la leyenda de una Virgen “tlaxcalteca”, que de la noche a la mañana un rayo convirtió en una guerrera que estaba a favor de la élite española y en contra de los indígenas “alzados” del norte. Sin embargo, el autor no menciona que Philip Terry, el autor que menciona en su libro, no identifica al indígena minero como tlaxcalteca. Márquez Terrazas tampoco dice que, de acuerdo a Terry, fueron “los indígenas” de Parral los que identificaban a la Iglesia de la

Virgen del Rayo como “la elegida”, pues ellos sentían orgullo del estoicismo que mostró su fundador (el indígena minero) para construirla.³³³ Este dato invita a cuestionar si aún en estos tiempos las leyendas, mitos o historias de los indígenas siguen siendo reconfiguradas con el fin de construir una memoria histórica “local”.

De cualquier manera, las dos congregaciones religiosas que examina este capítulo también permiten observar la libertad que había en el siglo XVII para la participación de los diversos grupos que habitaban la zona. Nicole von Germeten presenta a la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos como “no exitosa”, cuando la compara con las congregaciones de negros y mulatos que existieron en ese siglo en las urbes de la Ciudad de México y Valladolid, sitios con mayores recursos, y que albergaban a un mayor número de personas de origen africano.³³⁴ Respecto a la visión de la autora, Herman L. Bennett señala que los historiadores revisionistas, entre ellos menciona a Germeten, se han enfocado en investigar a los grupos afro-mexicanos desde dos extremos, ya sea como esclavos del siglo XVI, o como personajes de una historia de movilidad social del siglo XVIII.³³⁵ Bennett considera que bajo este esquema extremista, las personas de ascendencia africana aparecen como objetos. Así, el autor más bien invita a considerar que, si la comunidad afro-mexicana estuvo a cargo de su drama histórico, fue precisamente en el siglo XVII. Este capítulo se enfocó en mostrar precisamente que en el real minero de San Joseph del Parral del siglo XVII, tanto la cofradía de los naturales como la cofradía de los pardos estuvieron a cargo de su drama.

³³³ Phillip Terry, *Terry's Guide to Mexico*, (Boston: Houghton Mifflin Co., 1935), 365.

³³⁴ Germeten, *Black Blood Brothers*, 159, 166.

³³⁵ Herman L. Bennett, *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

Capítulo V

San Joseph del Parral en la vuelta de tuerca del siglo XVII al XVIII

Imaginemos:

El 9 de julio de 1763 el pregonero comunicaba las nuevas órdenes y mandatos que el juez de jurisdicción redactó a raíz de las disposiciones de la Real Justicia. En la plaza pública, justo en el momento en que los fieles cristianos de San Joseph del Parral salían de la misa mayor de domingo, a grito abierto se escucharon los edictos que restringían cualquier juego de naipes u otros juegos en los días de trabajo y ocasiones de fiestas públicas. De no cumplir con estas disposiciones, habría pena de diez pesos y cárcel a la persona que oficiara dichos juegos y a los jugadores.

Un año después llegó a oídos del Alcalde Mayor que un individuo del pueblo había estado organizando juegos de naipes en su casa durante los días de trabajo y fiestas del año anterior. La noche que esta autoridad y otros vecinos españoles se presentaron en la casa de Rafael Sierra por haber oficiado esos juegos en su casa, éste no atinaba qué decir cuando se le preguntó si no se había enterado de los nuevos reglamentos. Tal vez pensó en excusarse diciendo que había estado ausente por más de un año, pero más de uno podía atestiguar lo contrario. O también le pasó por la mente decir que ese día no había ido a misa mayor, pero otra vez, cualquiera en el pueblo podía corroborar que él nunca iba.

Mientras Sierra se rompía la cabeza pensando qué decir, el Alcalde Mayor y sus acompañantes entraron y encontraron algunos jugadores de varias calidades jugando naipes. Así que todos ellos, junto con Sierra, fueron dirigidos a la cárcel. Juan Pedro Talamantes, Pedro García, Juan Agustín de Mijares, Fermín Urrieta, Prudencio Gardea, Cayetano Gallardo,

Juan Agustín Martínez, Antonio Naranjo y Sierra cabizbajos escucharon la reprimenda: se les amonestaría por no cumplir con los reglamentos de la Real Justicia y por participar en esos juegos, pues “de ellos emanaba el que la gente de tal naturaleza se desnudara y se quedara sin ropa y sin dinero”. Mijares rompió el silencio y después de hacer la señal de la Santa Cruz prometió decir la verdad. Dijo que desde hacía tres días Sierra lo había invitado a jugar. Ya había perdido dos armadores, un paño, un par de espuelas con hebillas de plata, su capote, mangas de montar a caballo, su cuchillo y un par de calzones. Así que, ante esta declaración que apoyaba la visión de la Alcaldía sobre las desnudeces que provocaban ese tipo de diversiones entre gente de tal naturaleza, Sierra y los jugadores fueron a dar a la cárcel.³³⁶

Este caso es sólo un ejemplo que muestra el cambio en el ambiente festivo que experimentó la sociedad de San Joseph del Parral ante el advenimiento del siglo XVIII. Y es que en este tiempo en el real minero se dieron cita factores globales y locales que modificaron, en menor o mayor medida, al menos dos ámbitos importantes en aquella comunidad del norte: el ambiente público barroco y la minería. Como se comentó en el capítulo I, el arribo de la corona de los Borbones alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII provocó el lanzamiento de reformas en varios ámbitos de la vida civil, económica, política y religiosa de España y las colonias americanas. En el norte de la Nueva España, a mediados del siglo empezaron a surgir edictos de la Corona Borbona que estaban enfocados en consagrar de una vez por todas el orden, minimizar el gasto público y estimular la industria minera en la zona norte.

En San Joseph del Parral quienes estuvieron, en mayor o menor medida, al frente de estas iniciativas fueron la élite minera, el gobierno local y la Iglesia. El efecto de su empeño en

³³⁶ AHMP. 1764. 4930. Causa formada por el Alcalde Mayor, contra jugadores de naipes. 5 ff. G-21. f 1-5.

consolidar la minería y reorientar el ritual religioso de acuerdo a la nueva visión Borbona se vio más claramente en el nuevo rol que diseñaron para la clase trabajadora en el área laboral y en la festiva, y en las cofradías no-españolas y su participación en la vida pública. Los primeros siguieron siendo manipulados con nuevas herramientas de control. Las segundas se vieron en la necesidad de hacer algunos cambios para seguir participando en la vida festiva del pueblo. Pero el intento de implementar esas nuevas ideas ilustradas también permiten observar un panorama más amplio que muestra una serie de tensiones entre trabajadores mineros, cofradías, iglesia, gobierno local y la élite minera. Dentro de este escenario destaca la destreza de todas las partes implicadas para tratar de adaptarse y definirse de acuerdo a las exigencias de cambio que le imponía el siglo XVIII. Así, puede decirse que en mayor o menor grado, la participación de todas estas ramas en la adaptación y definición de sí mismas, fueron las que redefinieron un ritual religioso-barroco del siglo XVII, que seguía actuando en el novedoso, pero ambiguo escenario que montaba la corona ilustrada.

El fervor religioso del siglo XVII: el enemigo de la corona ilustrada

Todo indica que el enfoque general y principal de las reformas borbónicas era terminar con la ignorancia y la superstición, una idea que se deslindó de la influencia que tuvo la época de Ilustración en Europa durante el siglo XVII, y que se consolidó en el XVIII. Los objetivos de ese empeño se observaban mayormente en las celebraciones religiosas, de las cuales se quería eliminar el aspecto vulgar e irracional para ocuparlo con demostraciones piadosas que sirvieran para moldear un nuevo tipo de habitantes orientados a ser mejores trabajadores y mejores cabezas de familias. Así que tanto en España como en las colonias americanas la vida festiva se vio restringida. Los oficiales del gobierno borbónico en la península limitaron los dramas

populares religiosos, peregrinaciones, danzas y fiestas de toros.³³⁷ En la Ciudad de México, para 1771 se prohibió la inclusión de nuevos festivales en el calendario litúrgico, pues no se tolerarían más fiestas profanas, mucho menos durante la Pascua o la Navidad. En 1769 se vedaron las representaciones públicas, y también desaparecieron los fuegos artificiales, el alcohol, y se reguló el tiempo de duración de los entretenimientos: tenían que terminar en la tarde y no durar por muchos días.³³⁸

Toda esta situación existía a la par con la lentitud económica que experimentaba la Ciudad de México, misma que la Corona Borbona utilizó a su favor. En esta urbe se vieron precios altos e inflación, sobre todo en el último cuarto del siglo XVIII. La población había incrementado, junto con la tensión en el campo, donde los campesinos, sin tierras para trabajar, emigraban a la capital en busca de trabajo. En esta crisis, los borbones encontraron el pretexto necesario para repartir la carga económica de los festivales con los habitantes. La corona borbónica se limitó a donar fondos para ciertos participantes, así los grupos sin solvencia económica y estatus social, eventualmente desaparecieron de los festivales. En todo caso, había que enfocarse en sacar al imperio del atolladero económico en el que se encontraba, pero esa responsabilidad también era de los habitantes industriuosos que la corona estaba en vías de reformar.³³⁹

En la Ciudad de México, y en toda la Nueva España, se exhortaba a los gobernantes y habitantes a practicar la moderación en fiestas públicas. El ambiente de austeridad se vio reflejado incluso en las fiestas dedicadas a la realeza. De haber sido antes un motivo de orgullo por su ostentabilidad, para fines del siglo XVIII se recomendaba que fueran parcas y sobrias. Así lo mandó anunciar Don Manuel Antonio Flores Maldonado Martínez de Angulo y Bodquín,

³³⁷ Martin, *Governance and Society*, 102, 119.

³³⁸ Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 110.

³³⁹ Ibid., 101-104.

Virrey, Gobernador y Capitán general de la Nueva España en 1789. Para llevar a cabo la ceremonia que conmemoraría la muerte de Carlos III (1788) dijo: “el día 14 del último de diciembre, a más o menos las cuatro de la mañana, tuvo fin la preciosa vida de nuestro católico monarca el señor Don Carlos Tercero (que Santa Gloria haya)”. Agregó que él tenía el encargo de dar la noticia de la muerte del monarca,

al público de esta capital y al de todas las ciudades y lugares de estos dominios, con las formalidades, autoridad y pompa acostumbradas en semejantes infaustos sucesos, y que del mismo modo se celebren las exequias y sufragios por el alma de nuestro difunto monarca.... deben vestirse de luto riguroso por 6 meses los vecinos y moradores de este reino, hombres y mujeres, bajo la pena de 50 pesos...excepto a los indios atendiendo a su pobreza y alivio...entendiéndose lo mismo con las personas pobres de solemnidad y miserables...encomienden a Dios con oraciones y sufragios al alma del Rey Nuestro Señor...que el real ánimo de Su Majestad, declarado en la mencionada Real Orden... al trono (de Carlos IV), como en fúnebres demostraciones...no se hagan más gastos que los muy precisos, de suerte que los excesos no conviertan en vanidad o profanos actos que solo deben tener por objeto la religión, y una manifestación sincera de la fidelidad y amor de los vasallos al soberano.³⁴⁰

Se ignora si todas las ciudades y villas de la Nueva España siguieron al pie de la letra las recomendaciones de Maldonado Martínez, pero es evidente su insistencia en dejar atrás los gastos excesivos, y llevar una vida de devoción hacia la iglesia y hacia el Monarca. En San Joseph del Parral, el gobierno local consiguió controlar el gasto público de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos aunque, como se apreciará enseguida, esta autoridad, a la

³⁴⁰ AHMP. 1788 B. 5624. Bando del Virrey Flores sobre la muerte de Carlos III. 1+ ff. G-12f G-12g G-12h. f 2.

vez que la controlaba, le ofrecía una solución que la congregación supo aprovechar para seguir participando en la vida festiva del pueblo.

La cofradía de Pardos y la Cofradía de los Naturales en medio de las aguas revueltas

La nueva orientación religiosa que deseaba implementar la Corona Borbona supondría la colaboración de la Iglesia Católica, sobre todo para instruir sobre las recientes disposiciones a las cofradías, quienes durante el siglo XVII fueron las encargadas de diseminar y mantener el culto católico-barroco de la iglesia universal. Pero el régimen borbónico no lo pensaba así. Algunos sectores ilustrados del gobierno borbón culpaban a la Iglesia Católica precisamente de haber exacerbado ese barroquismo que había cultivado la ignorancia y la superstición en la que estaban sumidas las masas novohispanas. Así se llegó a la decisión de que las cofradías estarían bajo la jurisdicción real. Esto significaba que de ahí en adelante éstas darían cuentas de sus actividades, sobre todo de las económicas, al gobierno, pues otro de los objetivos, quizás el central, era proteger las regalías de la Corona.³⁴¹

De hecho ya desde mediados del siglo XVIII la corona de los Borbones se había planteado la pregunta sobre dónde poner a la iglesia en su nuevo proyecto: ¿adentro o afuera? Mientras se resolvía esta cuestión, paulatinamente se fueron implementando algunas medidas que iban restando poder a esta institución religiosa. En 1767 se expulsó a los jesuitas, en 1786 se empezó a controlar la administración del diezmo, y en 1795 se inició la suspensión del fuero eclesiástico.³⁴² Así que, en efecto, todo indicaba que el lugar de la iglesia iba a ser “afuera”.³⁴³ Esta situación tuvo una repercusión directa en las cofradías, ya que la iglesia les proporcionaba

³⁴¹ David Carbajal López, “La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820” (*Revista Complutense de Historia de América*. Vol 38. 2012. p.p. 79-101), 83.

³⁴² El diezmo era una especie de impuesto que los fieles otorgaban a la iglesia y consistía en el diez por ciento de sus ingresos.

³⁴³ Manuel Ceballos Ramírez, “Iglesia Católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios de investigación”, *Frontera Norte*, Vol. 8, No. 15, enero-junio 1996, p.p. 91-106, 92.

apoyo moral y económico, éste último sobretudo para solventar gastos relacionados con eventos religiosos. Así que ante tal situación, las congregaciones tuvieron que buscar este tipo de apoyo en otras fuentes fuera de la iglesia.

La Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos: de remate en remate

En San Joseph del Parral, la Cofradía de la Inmaculada Concepción experimentaba cortedades económicas hacia 1788. Para ese entonces, ni la iglesia ni el gobierno local apoyaban a las congregaciones religiosas para organizar festejos. Por lo mismo, un día de julio de ese año los mayordomos, José Muñoz y Leandro Mosqueda, optaron por rematar (subastar) las corridas de toros que ofrecerían a su Virgen Inmaculada en enero del año próximo.

Con esas intenciones se presentaron los pardos ante el juez. Ellos dijeron que habían jurado hacer las fiestas “de iglesia, toros y otros regocijos públicos todos los años”...hasta que la decadencia de este mineral lo embargó, sin embargo, en cumplimiento de nuestra promesa, aunque venciendo muchas dificultades, se hicieron las dichas fiestas en los primeros de enero de este año, y deseando como deseamos que se continúen en el venidero enero, y no teniendo nosotros ni la cofradía fondos para soportar los crecidos gastos para construir la plaza y habilitar toros para las corridas [pedimos] que se publique y se remate en el mejor postor la plaza...para los gastos piadosos de su erección...quedando a beneficio del postor el producto de los tablados.³⁴⁴

³⁴⁴ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 34-96.

Este remate se anunció en la Plaza Mayor. El pregonero estuvo gritando por varios días la subasta de corridas de toros para beneficio de la cofradía de los pardos, y la suma de dinero que se requería. De contar con suerte, en caso de que la congregación recibiera varias ofertas, el remate se le otorgaría al individuo que ofreciera más dinero a los cofrades. En unos días la cofradía de pardos recibió la postura u oferta de un individuo. De ahí en adelante esta persona estaría al frente de todos los gastos que implicaba la organización y puesta de las corridas de toros durante los días de fiesta. En recompensa, esta persona tenía derecho a quedarse con una porción de las ganancias que suscitara la venta de las entradas, no sin antes hacer el pago correspondiente de impuesto a la Corona.

Ante el éxito que tuvieron ese año con el remate, los cofrades pardos se animaron a requerirlo de nuevo en julio 1789. Alegando de nuevo su estado de pobreza agregaron que, ...para que no desmaye esta devoción, y que después de costeados los gastos y su función quede algún superávit a beneficio de los reparos del templo de la Soberana...se pregone el remate por término de treinta días en la misma forma que se hizo el pasado año...

Así fue como el 30 de agosto se le otorgó el remate de corridas de toros a Don Pedro Medina y a Don Cayetano Cano, vecinos de la villa de Santa Bárbara. Ellos hicieron postura por 210 pesos por el término de seis años, prometiendo dar en cada uno la misma cantidad a la cofradía de los pardos. Y así lo hicieron estos hombres por cuatro años consecutivos hasta 1794, faltando dos años para cumplir con el trato. Ante este apuro, el Alcalde Mayor decidió que se remataría nuevamente la corrida de toros de la cofradía de

pardos que tendía lugar el próximo año de 1795.³⁴⁵ Después de varios pregones que se hicieron durante el mes de enero de 1794, no fue sino hasta febrero del siguiente cuando apareció un postor, Don Joaquín Antonio Ruiz de Cevallos, quien se ofreció a dar a los cofrades pardos 100 pesos para la próxima lidia de toros. Pero como la postura no era suficiente, se volvió a pregonar el remate, invitando a la población a mejorar la oferta. El primero de marzo compareció don Joaquín de Ávila, haciendo postura por dos años, ofreciendo dar en cada uno 200 pesos a beneficio de la cofradía de los pardos.

Como se observa, en estos tiempos la congregación de los pardos estaba acorde con la estrategia borbónica de utilizar a su favor las situaciones de crisis económicas para adelantar sus objetivos. Parece que les convino mencionar ante el Alcalde Mayor “La decadencia del mineral” para solicitar y conseguir un remate que no sólo les ayudaría a solventar gastos de su fiesta, sino también quedarían algunos pesos para reparar el templo. Si bien el utilizar los remates de las corridas de toros y de otro tipo de diversiones que se incluían en las fiestas religiosas fue un recurso que apoyaba el gasto público del gobierno, al mismo tiempo fueron una vía, quizás la única en estos tiempos, para que esta cofradía de pardos siguiera practicando sus rituales.

De alguna manera esta cofradía seguía sujeta al control de la oligarquía, pero la proximidad con otros pueblos les daba ventajas a la hora de rematar las lidias de toros pues, como se vio en este caso, la buena voluntad y el caudal para ayudar a la cofradía podía venir de vecinos de los lugares circunvecinos. Así que ante las reformas borbónicas, si bien las congregaciones pobres como esta se veían reducidas en el acceso a recursos económicos para sostener sus festividades, los remates que facilitaba el gobierno local

³⁴⁵ Es en esta fecha cuando el ayuntamiento decide cambiar la fecha del festejo de la Virgen Inmaculada, de enero a Mayo, debido a los malos temporales que se registraban en la temporada de invierno.

hicieron una diferencia entre participar o no en un ritual religioso que, al incluir lidia de toros, evidentemente aún conservaba elementos “paganos” de la religiosidad barroca del siglo XVII.

La Cofradía de los naturales- de la Virgen del Rayo: reformas borbónicas para una renovación

La cofradía de la Virgen del Rayo, que fuera hasta 1662 la cofradía de los naturales de la Virgen de la Candelaria, tuvo una experiencia distinta a la que tuvieron los cofrades pardos en ese mismo año de 1788. Los cofrades estaban próximos a celebrar a su Señora, festejo que se efectuaba en los tres días de Pascua de Pentecostés. Durante ese tiempo ellos llevaban la estatua de la Virgen del Rayo de San Joseph del Parral a Minas Nuevas. Así que se presentaron ante el sacerdote para solicitar la licencia requerida. Después de escucharlos, el prelado se mostró renuente. Les explicó que era dañino subir la estatua de la Virgen a ese real, además de que la fiesta en sí significaba mucho gasto. Ante la resolución del clérigo, los cofrades se marcharon. Sin embargo, en unos días se reunieron con algunos vecinos para buscar una solución.

En la junta acordaron abolir la antigua costumbre de llevar a la Virgen del Rayo a Minas Nuevas. De esa fecha en adelante decidieron que “la función eclesiástica se había de hacer siempre en la iglesia parroquial del pueblo”. También creyeron conveniente hacer cambios con respecto a las elecciones de mayordomos. Por lo tanto dispusieron que las harían de la manera siguiente: escribirían los nombres de todos los cofrades que no hubieran sido mayordomos anteriormente en unas cédulas, mismas que se metieran en cartas, para luego ser seleccionadas al azar. Así, el nombre del individuo que saliera más de tres veces sería elegido para fungir como mayordomo. Del mismo modo pactaron que el día que dieran noticia al pueblo sobre la

festividad, no se iban a hacer refrescos ni convites, sólo se harían sonar las campanas de la iglesia para celebrar la noticia.³⁴⁶

Tal parece que en estos tiempos los cofrades tuvieron que adaptarse de nuevo a las circunstancias locales. Esta vez no cambiaron el nombre de su advocación mariana, pero decidieron hacer algunas mudanzas significativas para su congregación. De alguna manera se nota que tomaron ventaja del obstáculo que les impuso el cura, pues quizás dedujeron que sí representaba un gasto importante el llevar a su Reina hasta Minas Nuevas. De cualquier manera, los cambios que hicieron con respecto a la elección de mayordomos y la manera de anunciar de ahí en adelante el festejo al pueblo hablan de una actitud bastante independiente para su tiempo y para el contexto que se vivía en el real, sobre todo si se compara esta libertad de decisión y de acción con las limitaciones con la que contaba la cofradía de pardos.

Por otro lado, es importante cuestionar dos aspectos referentes a las nuevas disposiciones de la corona borbónica para con las cofradías. Los cofrades pardos solicitaron licencia a la autoridad local para poner en remate una lidia de toros que les permitiría hacer la celebración a su Virgen, mientras que los cofrades naturales pidieron permiso al sacerdote para organizar la fiesta a su Reina. Si bien es cierto que el discurso del prelado iba de acuerdo a las nuevas disposiciones borbónicas con respecto al esfuerzo por reducir el gasto público, al mismo tiempo la intervención del Cura se presta para cuestionar qué tan efectivos y consistentes eran los nuevos edictos borbones a la hora de regular las cofradías del pueblo. ¿Se les iba a reglamentar por medio de la jurisdicción real, por la iglesia o por ambas?

³⁴⁶ AHMP. 1788 B. 5620. 821. Elecciones de mayordomos para la subida de la Virgen del Rayo a Minas Nuevas en el año venidero de 1789, por las Pascuas del Espíritu Santo por el Señor Don Manuel Rodríguez, Juéz subdelegado en esta Real Hacienda. 1+ ff. G-12d. f 3-14.

Aún más, si el gobierno local y la iglesia hacían eco al enfoque borbón de acabar con elementos paganos, irracionales o barrocos en los eventos religiosos, cabe preguntar el por qué entonces el gobierno local apoyaba a la cofradía de pardos para obtener ganancias de diversiones como las lidias de toros, cuyo lucro serviría para incluir “regocijos” paganos en la fiesta de la Inmaculada. Y el por qué la iglesia seguía permitiendo que la Cofradía del Rayo continuara organizando un festejo que daba prioridad a su advocación mariana y no a la monarquía. Quizás la respuesta más sencilla sea que este tipo de excepciones o ajustes tendían a ocurrir de manera frecuente en pueblos, villas y ciudades de la Nueva España, donde los intereses de los gobiernos, las cofradías y la iglesia se negociaban de acuerdo al contexto local. Mas la intervención de fuerzas universales “en conflicto”, como aparentemente estaban la religión católica y la corona borbona, llevan a una respuesta más compleja, sobre todo cuando se trata de aclarar si el ritual barroco-católico del siglo XVII prevaleció, se ajustó, se transformó o murió con el nacimiento y el desarrollo de las reformas borbónicas del siglo XVIII.

El barroco ilustrado

El ritual católico-barroco de la Nueva España, el de la exuberante expresión piadosa al espacio divino y jerárquico regido por Dios, no era una idea o práctica autónoma. Como hemos visto surgió y dependía de la relación que establecieron la Iglesia Católica y la corona de Habsburgo desde antes de pisar tierra americana. Estas dos fuerzas se unieron, propusieron e implementaron, juntas, una nueva propuesta político-religiosa. Este tipo de relación no existió en el reinado borbón, así que resulta complicado cuestionar si después de las reformas borbónicas hubo una continuación, ajuste, transformación o muerte del ritual religioso-barroco y de los elementos particulares que añadieron los diferentes grupos de la Nueva España al mismo.

Pero quizás fue esta situación ambigua entre la iglesia y el gobierno la que permitió que durante la implementación de las reformas borbónicas el ritual católico-barroco siguiera apareciendo en escena, sobre todo en las celebraciones religiosas que organizaban las cofradías. Estas instituciones se adaptaron al contexto que fueron creando los nuevos edictos borbónicos. Durante ese ajuste, en su participación las congregaciones alteraron el ritual católico-barroco que había sido parte de sus festejos por casi todo el siglo anterior, aunque siguieron incluyendo algunos elementos del mismo. No se puede olvidar el rol del gobierno borbónico y del poder local que, pese al rechazo que manifestaban ante las prácticas ignorantes y supersticiosas del catolicismo barroco, igual necesitaban, y de alguna manera dependían, de esas instituciones religiosas y sus festejos públicos para conformar una hegemonía.

De hecho, desde que la Corona Española se consolidó como tal utilizó los actos públicos, fiestas religiosas y ceremonias reales, para crear, comunicar y establecer el orden y consolidar el poder. En el período de auge de la ideología barroco-católica, las estrategias retóricas de la Corona y de la Iglesia Católica estaban presentes en todos los aspectos artístico-visuales. Es decir, estos medios, tales como la pintura, escultura o la arquitectura, funcionaban como “la voz” por la cual el gobierno y la iglesia convencían, persuadían, alababan o condenaban a las masas. Entre las clases bajas, analfabetas en su gran mayoría, el medio visual más efectivo que utilizaron para alzar la voz de su poder eran los eventos públicos.³⁴⁷ Fernando R. de la Flor indica que “la fiesta” funciona como un espacio para el dominio temporal y espacial. El aparato ideológico del poder se constituye en la representación-visibilidad que ofrecen los festejos

³⁴⁷ Kristiaan Aercke, *Gods of Play: Baroque Festive Performances as Rhetorical Discourse* (New York: New York State University Press, 1994), 58-59, 77.

públicos. Así, el poder se ejerce de un modo teatral, un espacio que está sometido a su control. Por lo tanto, el poder no existe ni es efectivo fuera de su representación exhibitoria.³⁴⁸

Tomando lo anterior en consideración, era esperado que, al menos la Corona Borbona y los gobiernos locales, siguieran utilizando los espacios festivos para hacer una representación del poder. Pese a las renovaciones que se lanzaron para acomodar las fiestas a la ideología ilustrada, el ritual festivo-religioso-barroco ya se había establecido. En todo caso, como lo indica Curcio-Nagy, la Corona Borbona utilizó las tradiciones y los estilos festivos de los Habsburgo, pero trató de reformarlos conforme a una política y filosofía diferente a la que tenían los reyes predecesores. Por ejemplo, el gobierno Borbón se enfocó en dar más relevancia a la Corona que a la Iglesia Católica. Por ende, en su espacio público “teatral”, esta Corona requería que las ceremonias reales tuvieran la prioridad, así tuviese ésta que apropiarse de algunos elementos piadosos del siglo XVII, como lo hizo en la Ciudad de México al adueñarse de la imagen de la Virgen de los Remedios con el fin de redirigir el apoyo popular hacia sí mismo.³⁴⁹

Es quizás así como se puede entender que el gobierno local de San Joseph del Parral de mediados del siglo XVIII, por un lado reprobaba el aspecto “barroco” en las celebraciones religiosas y controlaba el gasto e ingresos de las cofradías, pero por otro lado siguiera permitiendo la inclusión de elementos paganos-barrocos como la lidia de toros o los juegos de cartas durante los festivales religiosos. De la Flor no especifica el “papel” o la clase de actuación que efectúa el poder en festejos públicos. Pero tomando en cuenta la anotación de Curcio-Nagy, el gobierno Borbón hacía una representación de su poder mayormente por medio de celebraciones reales, en las que incluía la imagen mariana de la Virgen de los Remedios. En San Joseph del Parral no se encontraron documentos de archivo que muestren este tipo de actuación

³⁴⁸ Fernando R. De la Flor, *Mundo simbólico: poética, política y teúrgia en el barroco hispano* (Madrid: Ediciones AKAL, 2012), 261.

³⁴⁹ Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 149.

teatral por parte del gobierno local, pero sí existen una serie de legajos que hablan de la manipulación que ejercía la Alcaldía Mayor, y en algunos casos la Iglesia Católica, en varios de los aspectos de las fiestas religiosas.

La sobrevivencia de los juegos paganos en el ritual religioso del siglo XVIII

En San Joseph del Parral la fiesta religiosa también incluía elementos paganos. Aparte de las corridas de toros y obras teatrales, una de las diversiones populares era el juego de cartas. Este entretenimiento significó un problema para el gobierno local desde antes del siglo XVIII. Durante todo el Virreinato se otorgó una especial consideración y protección a los productos españoles y al “estanco”. Este último era un monopolio sobre determinados productos como el azogue, el comercio de negros y otros de menor cuantía, como la fabricación y venta de naipes. El estanco proporcionó importantes rentas a la corona. Los oficiales reales de cada estanco vivían en las capitales de sus reinos, y sus funciones eran básicamente comerciales. Recibían el tributo en especie de los indígenas, e intervenían en cualquier transacción que empleara el dinero del rey.³⁵⁰

Algunos documentos de San Joseph del Parral permiten ver, sin embargo, que la función de estos oficiales se extendía más allá de sus intereses económicos, pues influenciaban la manera y la forma en que la alcaldía mayor efectuaba un control social, sobre todo en las fiestas. Hubo ocasiones en las que el Alcalde Mayor en turno, por ejemplo, ponía los juegos de cartas en remate durante los festejos públicos. La persona que hiciera la mejor postura obtenía una licencia para llevar a cabo juegos de cartas en tiendas o en casas privadas, con la condición de utilizar sólo las barajas expedidas por el estanco. Una parte de las ganancias generadas de este entretenimiento eran del Rey.

³⁵⁰ Jiménez Núñez, *El Gran Norte de México*, 54.

Así, una mañana del 7 de enero de 1711, justo cuando la gente salía de misa mayor, el pregonero anunció un remate de juegos a grito abierto. Después de varios días de anuncios, Juan de Ávila se animó a hacer postura por dos años, en cada uno de éstos obligándose a pagar 150 pesos en reales al Rey. Pero el remate se le otorgó a Juan Tiburcio de la Riva, pues ofreció 50 pesos más que Ávila, comprometiéndose a dar a Su Majestad 200 pesos en reales anualmente, y jurando que utilizaría únicamente las barajas del estanco. Mas de la Riva no obtuvo inmediatamente la licencia, antes había que hacer algunas especificaciones importantes para la Alcaldía Mayor. En el pasado, durante las Semanas Santas se habían presentado ocasiones en que los individuos jugaban barajas extranjeras o no obtenidas por medio del estanco. Por lo mismo se tenía que verificar el tipo de barajas que de la Riva usaría para formalizar el remate. El Alcalde Mayor ordenó un pregón para que no hubiera ignorancia entre la población de que las barajas extranjeras estaban prohibidas, y de que habría pena de quinientos pesos al que las usara. Con este dinero se cubría el daño causado a la fábrica del estanco. El pregón también especificó que, a quien se le sorprendiera usando barajas prohibidas y no tuviere esa cantidad, se le darían doce azotes.³⁵¹ No se sabe si finalmente de la Riva obtuvo o no el permiso para organizar los juegos de barajas durante las fiestas, pero en los años venideros se incrementó la intromisión del gobierno local en muchos de los entretenimientos que se acostumbraban durante celebraciones públicas.

En 1718, por ejemplo, se promulgó un auto del juez general de la Real Fábrica de Naipes en contra de los individuos que jugaran o permitieran en sus casas barajas prohibidas, así como también los juegos de gallos, dados, cubiletes, rifas y otros de esta especie. También se castigaría a los que guardaran y encubriera barajas extranjeras. Además se hizo saber que no se protegería

³⁵¹ AHMP. FC. B14.001.002. Postura, pregones y remate a favor de Juan Tiburcio de Rivas, de los juegos de naipes para el Real del Parral. f 1-16.

ni ampararía a los individuos que contravinieran estas ordenanzas, aunque en ello los implicados tuvieran fuero o nobleza.³⁵² No se encontraron datos que indiquen si de la Riva se encontraba entre la nobleza, como tampoco si Juan Vilches pertenecía a esta clase cuando fue acusado de organizar juegos prohibidos en 1724, o de Rafael Sierra, individuo que aparece en la introducción de este capítulo, quien fuera acusado del mismo delito en 1764.³⁵³ Lo cierto es que el juez revela que antes de 1718 sí se protegía a individuos que contaban con fuero o eran de la nobleza. Y quizás después de este edicto se seguiría solapando a estas personas, por lo menos hasta 1774, el Alcalde Mayor seguía advirtiéndolo a los habitantes del pueblo sobre la prohibición de juegos prohibidos, sin especificar a quienes “no” protegería.³⁵⁴ Pero lo que más resalta en este asunto es que al hacer esta declaración pública, en un pueblo controlaba la oligarquía en varios asuntos, a partir de esa fecha hace visible una línea divisoria entre el poder local y el poder real.

El milagro minero en el siglo XVIII: entre San Felipe el Real de Chihuahua y San Joseph del Parral

Para 1750, el real minero de San Joseph del Parral ya no era el mismo de antes en cuanto a composición de habitantes y riqueza minera. Durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, la Provincia de Santa Bárbara manifestó un incremento en poblaciones y en habitantes.³⁵⁵ Si bien hasta inicios del siglo XVIII la mayoría de la población en San Joseph del Parral había sido indígena, la mezcla entre indígenas, mulatos, negros, criollos,

³⁵² AHMP. 1718 A. 3876. Testimonio de la comisión conferida a Francisco Romero por el Jué General de la Real Fábrica de Naipes. 6 ff. G-10. f 1-12.

³⁵³ AHMP. 1724-B. 4181. 566. Contra Juan de Vilches por juegos prohibidos. 6 ff. D-136e.

³⁵⁴ AHMP. 1774. 5105 596 Autos de oficio por mandado del Alcalde Mayor contra vendedores de juegos prohibidos. 2 ff. G-14.

³⁵⁵ En este sentido, es importante señalar que las cifras que se dan en cuanto a porcentajes o número de habitantes son aproximaciones. Como se expresó en capítulos anteriores, había un alto grado de manipulación racial. Germeten, *Black Blood Brothers*, 162.

mestizos y demás gente mezclada o de casta, provocó el aumento de población mulata y mestiza alrededor de 1750. Aunque en esta fecha los libros de bautismos registran un mayor número de mestizos y no de mulatos. Esto pudo deberse a que debido al mestizaje, las líneas raciales entre ambos grupos eran ya muy finas y difíciles de definir. Así que en el libro de bautismos se le otorgaba la categoría de mestizo a casi todas las criaturas, aunque algunas de éstas fueran en realidad mulatas.³⁵⁶

En cuanto a la riqueza mineral, en la década de 1720 San Joseph del Parral inició un periodo de decaimiento que se prolongó hasta 1750. Las causas fueron varias. Entre ellas estuvo el surgimiento en 1718 del Real de San Francisco de Cuéllar, más tarde llamado San Felipe el Real de Chihuahua.³⁵⁷ El descubrimiento de minas en este sitio provocó que un buen número de habitantes de San Joseph del Parral migrara al nuevo real, situación que redujo la mano de obra minera. Durante las bonanzas que tuvo San Francisco de Cuellar (1718-1725, 1730-1734, 1748-1751) se abandonaron minas, y varios comerciantes, junto con su dinero, salieron hacia el nuevo “milagro minero” que estaba ocurriendo en aquella villa.

Pero las bonanzas mineras que experimentó San Francisco de Cuellar terminaron a principios de 1750, justo cuando resurgió la minería en San Joseph del Parral. Para este entonces se descubrieron nuevas vetas en el pueblo, hecho que mejoró el surtimiento de azogue, el mineral con el que se extraía el metal y que en años anteriores era difícil su distribución. Aún más, a partir de esta fecha, el real estaba conectado comercialmente con diferentes puntos de la Nueva España por diversas rutas. Hacia el sur y hacia el norte, se conectaba por el Camino Real para llegar a Santa Fe y Sonora, mientras que por el occidente, del pueblo salía un camino hasta la

³⁵⁶ Ibid., 162-163.

³⁵⁷ Oscar Alatríste, *Desarrollo de la industria y la comunidad minera de Hidalgo del Parral durante la segunda mitad del siglo XVIII (1765-1810)* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 26.

villa de Sinaloa. Así, todas estas situaciones ayudaron a que San Joseph del Parral tuviera una ligera recuperación en la actividad minero-comercial, pero no volvió a su antiguo esplendor.³⁵⁸

El descubrimiento de nuevas vetas en San Joseph del Parral coincidió con la implementación de reformas borbónicas. El promotor de estas nuevas regulaciones fue José Gálvez, visitador de la Nueva España de 1765-1771. Entre 1765 y 1786 Gálvez definió y aplicó reformas económicas para hacer productiva la minería, lo que resultó en un fomento al comercio. Este hombre veía la actividad minera como el origen y fuente única de los metales que daban espíritu y movimiento a todas las ocupaciones humanas y al comercio universal en el mundo. Con esta mentalidad organizó a los mineros en un gremio que poseía fuero (tribunales propios), con jurisdicción sobre todos los litigios relativos a la minería. También logró rebajar del precio del azogue, y con esto se aumentó la producción de plata y se liberó la minería del control mercantil. Con el decreto de comercio libre en 1778 se suprimió el antiguo monopolio de Cádiz. A partir de entonces, todos los puertos principales de la península pudieron comerciar libremente con las colonias americanas, otorgando independencia económica a los mineros y a los comerciantes.³⁵⁹ Esta serie de iniciativas se aplicaron casi de inmediato en San Joseph del Parral. Los documentos que se analizan a continuación dan fe de un auge económico entre la clase minera, que en este entonces su presencia, y sobre todo su poder, podía señalarse de manera más clara bajo la “diputación” que formaron.

Las primeras obras de beneficencia de la diputación de mineros

El nuevo estatus que adquirieron los empresarios mineros gracias al fomento a la producción minera les sirvió para manipular varios asuntos a su favor, tanto así que no dudaron

³⁵⁸ Alatraste, *Desarrollo de la industria*, 28, 29.

³⁵⁹ Ibid., 31.

en intervenir en todo aquello que a su juicio impedía o entorpecía la producción minera. A nivel comunitario, se entrometieron en la organización de fiestas públicas, tratando de controlar aún más a la gente de servicio y minas.

En 1766, por ejemplo, se otorgó una providencia para la suspensión de fiestas, expedida por el Juez Joaquín de Colla. Esta solicitud la presentó Don Miguel de la Fuente, vecino del comercio de San Joseph del Parral quien expresó que:

...en junto con autoridad y asistencia de Su Majestad, para la traiga de un colateral [un retablo] que a expensas de este comercio...traído de México a Parral...un adorno del Templo de la Sagrada Compañía de Jesús. Se determinó [el comercio y algunos mineros] que...no hubiera fiestas de toros, para que del producto de venta de los puestos de vendimias y saca de naipes se tuviera paga a los servidores del dicho retablo...que por los notables perjuicios, daños que ocasionan al comercio de la minería...que está en actual retroceso [por] este tipo de fiestas...la gente de servicio están propensas a ellas por sus diversiones... ruina de las familias y otras consecuencias... mejor [es dar] pago al colateral de contado lo adeudado.³⁶⁰

Al parecer, los hombres de comercio y minas de San Joseph del Parral estaban haciendo una obra benéfica a la Compañía de Jesús al hacerse cargo del gasto del retablo que se había traído desde la Ciudad de México. Según Colla, las retribuciones económicas de la minería estaban sufriendo un retroceso, mismo que figuró como una parte de la justificación para solicitar la cancelación de fiestas, pero no para la anulación de corridas de toros y juegos de naipes. Las ganancias que se

³⁶⁰ AHMP. 1766. 4954. 13. 3 ff. D-101a.

extrajeran de estas diversiones servirían para cubrir el pago del retablo. De acuerdo a Colla, las fiestas organizadas por la gente de servicio eran las que perjudicaban a la minería y a sus mismas familias. Así que al parecer era mejor que estos hombres mineros y comerciantes organizaran y se beneficiaran de la lidia de toros y de los juegos de cartas, pues su causa era más noble.

Se ignora quién o quiénes cubrieron el pago de algunos cuadros y retablos que guardaba la Compañía de Jesús en el pueblo de San Jerónimo de Huejotitán. En 1666 esta misión contaba con tres lienzos que se habían traído desde México. Y ocurre lo mismo con otro retablo, también transportado desde México en 1680, para la parroquia de San José.³⁶¹ Pero al parecer en 1766 los hombres del comercio y minas estaban muy interesados en hacer un obsequio a la Compañía de Jesús, y al mismo tiempo en ayudar a controlar los gastos que hacía la gente de servicio en fiestas que eran perjudiciales tanto para la minería como para las familias de los trabajadores. Este tipo de intromisiones por parte de hombres ricos y poderosos, y aún más de los miembros de la diputación minera, fueron aumentando y tomando diferentes tonos conforme se avanzaba al fin del siglo.

Del teatro y sus excesos en San Joseph del Parral

Aparte de los cofrades pardos de la Virgen Inmaculada, no se habían encontrado referencias a obras y actores de teatro en el real. No es sino hasta 1794 cuando surgen datos que hablan de la presencia de actores de comedia. Al parecer, estas personas llegaron de San Felipe el Real de Chihuahua, y estaban dando mucho de qué hablar en el real minero de San Joseph del Parral. Así lo comunicaba un oficio del Obispo de Durango para,

³⁶¹ Clara Bargellini, “El arte de las misiones del norte de la Nueva España”, *história, histórias*. Brasília, vol. 1. N. 2, 2013. p.p 123-166. 153-155.

“que se tomasen las providencias correspondientes contra los actuales cómicos....abusos que los cómicos de Chihuahua cometían en la representación de sus comedias y que se tiene noticia de que éstos mismos se hallan en este real representando aún sus comedias...para que les suspendan la representación de ellas y se dicten las providencias debidas a fin de que sean cumplidas y los fieles no sientan escándalo e incurran en errores en contra de la fe.³⁶²

Ya en otros años se habían observado ocasiones en que la iglesia y el gobierno local se apoyaban mutuamente en su rol de protectores y procuradores del orden y del cristiano comportamiento de los habitantes del pueblo, mas en este caso parece que los cómicos no eran originarios del real. Aunque el “origen” o procedencia de dichos actores sería difícil de establecer, dado a que de ordinario las compañías teatrales solían reubicarse de manera constante, y en su recorrido se podían adherir actores de la localidad en la que estuviesen presentando obras.

En el norte de la Nueva España se puede hablar de la presencia de la comedia desde la edición del libro del capitán Gaspar de Villagrà, de *Historia de la Nuevo México*, en 1640. Él menciona que en algunas regiones del norte existían representaciones teatrales. En el Canto XIV, habla de unos festejos civiles de fines del siglo XVI llevados a cabo en el área de El Paso del Norte, donde se realizó una comedia *in situ* por un capitán. En el canto XVI, por otro lado, menciona que en Nuevo México, por los mismos tiempos, el ejército representó un drama de moros y cristianos, mismo que incluía diálogos. En 1691, en Durango se efectuó una comedia de

³⁶² AHMP. 1794. 5822. 596. Sobre los excesos que se cometen en las presentaciones teatrales en este Real. Extraviado el legajo original . G-20.

tipo peninsular titulada “El dichoso bandolero”, una de tantas comedias realizadas todos los años del tiempo colonial afuera del convento, y que incluía la participación del “gracioso”.³⁶³

También hay indicios sobre la existencia de la poesía dramática en Santa Fe, Nuevo México, durante el festejo a la jura de Fernando VI. En Santa Eulalia, Chihuahua se llevó a cabo una loa durante la visita del obispo de Durango en 1760. La zarzuela estuvo presente en Santa Fe, Nuevo México, con una tornadilla del siglo XVIII titulada “El solterito”, que se sigue representando hasta la fecha.³⁶⁴ Incluso San Joseph del Parral contó con algunos poetas. En un documento sobre el “Patrocinio de San Francisco Javier en la Nueva Vizcaya”, que data de 1669, se cita la creación de panegíricos y poemas en el lugar.³⁶⁵

La sátira en forma de desfile, canciones, poemas y parodias, por otro lado, habitaba en la cultura popular del México colonial, especialmente durante el siglo XVII. Los grupos de personas se daban cita de noche en las calles o en tabernas de la ciudad de México, donde realizaban parodias de los oficiales coloniales y del clero. La sátira anónima, como era de esperarse, era empleada como una forma de comunicación política y como actos de desafío por parte de los grupos marginales. Así fue como llegó a ser una forma de retar el discurso oficial de la élite colonial, cuestionando la idea del “buen gobierno”. De ordinario, los satíricos enfatizaban el desorden, la fragilidad y la incompetencia de los oficiales que regían la colonia, incluso la avaricia, hipocresía, crueldad y arrogancia del mismo rey.³⁶⁶ No obstante, en el contexto que existía en la Ciudad de México a mediados del siglo XVIII la sátira llegó a ser tolerada y hasta cierto punto esperada. Curcio-Nagy indica que en esta ciudad se presentó una resistencia al

³⁶³ Ysla Campbell, “El teatro de la Nueva Vizcaya”, *Criticón* 51, (1991): 58. 60-61.

³⁶⁴ Campbell, “El teatro de la Nueva Vizcaya”, 61-62.

³⁶⁵ Ysla Campbell, “En torno a la historia de la literatura en Nueva Vizcaya (oralidad, visualización y textos)”, *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro* 1 (1993): 214-216.

³⁶⁶ Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, 123-124.

cambio que significó la nueva manera de demostrar la piedad que trataba de imponer la Corona Borbona. Así que los reformadores del gobierno trataron de mitigar esa renuencia a “lo nuevo” por medio de la permisividad hacia la sátira en obras y comedias teatrales.³⁶⁷

Sería difícil establecer si los cómicos que el Obispo mencionó en su edicto eran o no de la villa de Chihuahua. El caso es que la comedia se hizo presente en el pueblo, y por lo que expresó el Obispo, no se cree que ésta haya sido tolerada como se hacía en la Ciudad de México. Debido al contexto que vivía San Joseph del Parral en 1794, tampoco es posible determinar hasta qué punto la iglesia y el gobierno local seguían colaborando para controlar eventos públicos. Es evidente que ambas lo hacían por separado, pero no se sabe si en este caso la autoridad local siguió las recomendaciones del Obispo. Incluso, en este punto, quizás era ya complicado saber quién tenía ese poder en el pueblo, pues como se verá, la diputación minera estaba tomando pasos seguros para hacerse aún más poderosa, aunque la Iglesia Católica no se quería quedar atrás.

La diputación y sus ordenanzas para el control de la minería

En 1795, el cuerpo de la minería realizó una reunión donde se decidieron algunas acciones que iban destinadas a un mayor control de la vida pública y del rendimiento de la gente de servicio en toda la Provincia de Santa Bárbara. Empeñado en sacar del camino cualquier obstáculo que resultara perjudicial para la empresa minera, la diputación solicitó al resto de las diputaciones mineras territoriales que informaran clara y metódicamente cuáles asuntos consideraban que eran perjudiciales para el desarrollo minero en la zona y explicaran los motivos por los cuales los consideraban “gravosos”. Así mismo pidieron que estas diputaciones dieran razón del número de habitantes, número de vecinos y gente operaria, el número de minas con sus nombres y los nombres de los dueños, el número de haciendas de beneficio y de fundición de

³⁶⁷ Ibid., 129.

azogue, así como indicar si la minería era o no productiva en sus localidades.³⁶⁸ En sí, la diputación minera quería tener un control casi total en el área. La invitación que hace a las diputaciones territoriales para expresar “asuntos” que pudiesen ser perjudiciales para el desarrollo metalúrgico puede tomarse como un intento de hacer más fuerte y consistente su intromisión en la vida pública.

Pero como se indicó, la Iglesia Católica no se quedaba atrás en participar en las reformas que estaban en apogeo. Un día de agosto de ese mismo año, el Señor Obispo de Durango emitió un edicto en el que señalaba que, “los sirvientes de minas y haciendas puedan acudir a sus trabajos en los días de fiesta al ponerse el sol”.³⁶⁹ Por algún motivo desconocido, este comunicado llegó tarde e incompleto a San Joseph del Parral. Así que para formalizarlo y completarlo, fue necesario que el gobierno local consultara acerca del resto del contenido del mismo entre regidores o alcaldes de villas o pueblos aledaños. Al parecer se hicieron indagaciones en Guanajuato, Pachuca y Zacatecas, donde se les informó que en esos sitios,

Los operarios al ponerse el sol no iban a ningunos actos de religión para santificar las fiestas, antes bien se iban a juegos prohibidos, concurrencias poco honestas, y en perjuicio... de las minas, pierden aquella noche y del siguiente día, el jornal que han de ganar en la semana entera, y en hambre y necesidad a mujer y familia, se siguen peores consecuencias.

Al parecer, el gobierno local “completó” el edicto del Obispo, justificando primero el por qué se había tomado la resolución de que los trabajadores mineros regresaran al trabajo después de las

³⁶⁸ AHMP FC. A.03.002.031. ff. 1-3, 5.

³⁶⁹ AHMP. FC. A03.002.031. Oficios recibidos por la Diputación de Minería, así como una declaración del obispo de Durango, para que los sirvientes de minas y haciendas puedan acudir a sus trabajos en los días de fiesta al ponerse el sol. f 1-5.

fiestas que en estos tiempos terminaban al atardecer. Como los operarios no iban a los actos religiosos, sino más bien se daban a actividades poco honestas, era más provechoso para ellos y para la empresa minera que regresaran a laborar. Con esta justificación se declara que Don Fernando Alfaro y otros mineros de San Joseph del Parral estaban autorizados para conducir a sus operarios al trabajo al ponerse el sol, tomando con esta decisión un paso más allá de la recomendación que había hecho el Obispo. También se ordenó que comparecieran algunos mineros principales del real para leerles la carta anterior, quizás como un intento de establecer lo anterior como una regla común entre todos los trabajadores mineros.

Esto no quiere decir que antes de la conformación del gremio minero, sus miembros no controlaran los eventos públicos para el beneficio de la producción de metales. De hecho esto se observó en 1649 con Fernández de Carrión, como también en ocasiones en que los oligarcas del real o los “vecinos” españoles pedían a la Alcaldía Mayor una lista que especificara los días festivos “oficiales” que se debían guardar.³⁷⁰ No obstante, después de que los mineros formaron una diputación, es evidente que tenían mayor libertad de ejercer control sobre los eventos públicos del pueblo, e incluso interpretar o adaptar edictos que les permitieran tomar, literalmente, al trabajador en sus manos y llevarlo de vuelta al lugar de trabajo después de terminadas las fiestas. Este tipo de actos y de actitudes continuaron y alcanzaron extremos. En 1790, por ejemplo, la diputación minera solicitó autorización para que las minas no cerraran en las noches antes y después de los festejos.³⁷¹ Y para 1799 se llegaron a suspender las procesiones religiosas nocturnas.³⁷²

³⁷⁰ Archivos Históricos del Arzobispado de Durango. AHAD-10. FOLDER No. 2. 0421 -1669. AHAD-10. Folder No. 2. 0314 - 1665.

³⁷¹ AHAD-173. 0143 - 1790.

³⁷² AHAD-192. 0818 - 1799.

Por otro lado, se observa que la Iglesia Católica parece haber abrazado la nueva propuesta borbónica respecto a hacer más industrioso al trabajador, sobre todo en el área de la minería. En la mayor parte de las colonias americanas, esta institución trató de alterar el calendario litúrgico para que fuera de acuerdo a la visión ilustrada de la Corona de los Borbones. La preocupación de este gobierno se centraba en el desperdicio de tiempo que implicaban los días de celebraciones públicas. De ahí que utilizara a la Iglesia para manipular esos eventos pero al mismo tiempo, como se ha observado, esta institución mantuvo, por medio del ritual, el culto mariano, mismo que permaneció hasta más allá del fin del siglo XVIII.³⁷³

Remate para la fiesta de Fernando XVIII

San Joseph del Parral despidió el siglo XVIII, recibiendo oficialmente en 1802 la categoría de Villa. No se sabe si al haber obtenido el estatus de Villa haya contado para que en 1809, por primera vez se haya organizado un festejo para la realeza, la fiesta para el rey Fernando VII. Lo que sí se puede asegurar es que la celebración no fue patrocinada ni por la autoridad local, ni por la Iglesia. El mes de abril de ese año, Don Cesario Sánchez, un vecino español de la Villa de San Joseph del Parral, se ofreció para financiar dicho festejo real. Él dijo haber tenido noticia de que el entrante mes de mayo se festejaría a al rey en varias ciudades y villas, y agregó, que

me hayo...a obligarme a tomar por mi cuenta el todo de la disposición de
ellas[las fiestas], para su efecto como corresponde a la plaza de toros y
demás precisas maniobras para lo que pretende hacer la postura que me

³⁷³ Patricia Fogelman, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales” (2004-2005, no. 30-31, p. 118-138), 126. [En línea] Trabajos y Comunicaciones, (30-31). Disponible en: <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/artrevistas/pr.312/pr.312.pdf>

parezca admisible, siempre que se me administre... algunas luces [dinero]
del producto para con esto arreglar mi postura...

El hombre ofreció dar 1200 pesos con la condición de que se habían de cobrar los puestos de cocina y también las diversiones públicas. Pidió que se le proporcionara madera para cercar la plaza donde se lidiarían los toros. Sánchez consiguió todo lo que solicitó, pero se le advirtió que las corridas de toros tenían que terminar a horas razonables.³⁷⁴ No existe un recuento sobre este festejo pero, aparte de los puestos de cocina y diversiones, entre las que seguramente se encontraban juegos de cartas, rifas y comedias u obras teatrales, estaban también las corridas de toros que, junto con el resto de los entretenimientos, constituían precisamente todo aquello que se suponía reprobaba la Corona ilustrada. Como ya se observó, la Corona Borbónica puso su énfasis en las ceremonias reales, pero no contaba que en pueblos o villas como la de San Joseph del Parral los habitantes tenían la costumbre arraigada de atender corridas de toros que fueron traídas, no por ellos, sino por los Habsburgo.

Recuento de un pueblo en transición: entre el fervor barroco y la razón ilustrada

Las reformas borbónicas con respecto a las fiestas religiosas y de la realeza eran un tanto ambiguas en cuanto a su visión y prácticas, dentro de un universo que aún no se deshacía de las costumbres inculcadas por la corona barroca de los Habsburgo. Se tenía más o menos claro que en general el nuevo gobierno ilustrado quería desaparecer prácticas paganas donde habitaban la ignorancia y la superstición. Irónicamente se lanzó a esta tarea utilizando costumbres y tradiciones que criticaba de los Habsburgo. Así, su contribución “novedosa” al ritual religioso festivo en realidad fue un énfasis a la imagen de la Monarquía y de España. En la ciudad de

³⁷⁴ AHMP. FC. A07.001.004. Cesáreo Sánchez, dando postura para hacerse cargo de la fiesta que se dará al rey Fernando VII. f 1-3.

México, por ejemplo, tuvo que ser permisivo ante las obras satíricas para dar un balance al ambiente de resistencia que había ante los cambios de días, horas, maneras y formas en que se habían de llevar a cabo los festejos religiosos. Pero tal vez la ambigüedad de las reformas borbónicas sea más evidente en San Joseph del Parral, donde abrió puertas a la participación de cofradías no-españolas. La actuación del gobierno local por un lado, y la Iglesia Católica por el otro, permitieron que la cofradía de pardos adoptara el remate como recurso económico, mientras que la Cofradía del Rayo se definió al cambiar algunos de sus estatutos.

Por otro lado, el empeño del gobierno local, la iglesia y la diputación minera en controlar las fiestas públicas con el fin de crear trabajadores industriuosos tuvo varios aspectos universales y locales a su favor. En la segunda mitad del siglo XVIII San Joseph del Parral tuvo “la suerte” de ser un pueblo minero que estaba justamente reffloreciendo en la minería. La visión de Gálvez sobre esta empresa como “el espíritu y el movimiento de las ocupaciones humanas y del comercio universal” debió haber tenido un impacto importante entre la élite minera. Al ser agrupada en una diputación que gozaba de fuero, la descendencia de los oligarcas del siglo XVII se dieron a la tarea de manipular toda la minería de la zona para sus intereses de producción y económicos. Al parecer la Iglesia Católica local intentó colaborar con esta nueva fuerza política y económica, mas sus intereses no se advierten claros. En todo caso lo que muestra esta institución es su interés por mantener el culto mariano, mientras que el fin del gobierno local y la élite minera parecía ser el sacar provecho de las diversiones público-barrocas con el fin de utilizar sus recursos en obras que ellos consideraban ser verdaderamente cristianas, como las que ellos hacían al comprar obras de arte barrocas para orden jesuita que estaba a unos meses de ser removida del territorio de toda la Nueva España.

Capítulo VI

Las fiestas religiosas de los pardos: el camino lento pero seguro para construir una memoria histórica

Imaginemos:

El 8 de enero de 1747 fue un día de fiesta en San Joseph de Parral. La Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos festejaba a su Reina, tal como lo habían jurado los cofrades año tras año a sus ancestros. El pregonero anunciaba las diversiones que darían lugar durante el día: corridas de toros y la representación de la batalla entre moros y cristianos. Meses antes los cofrades habían hecho las elecciones para decidir quiénes iban a ser los actores. A Francisco Javier Pacheco le tocó ser el Gran Turco. Fue el primero en llegar a la plaza mayor. Mientras esperaba a sus compañeros, trataba de atemorizar a los transeúntes con su profunda mirada, acentuada por el carbón que se había puesto alrededor de los ojos y el turbante rojo que horas antes su mujer le había enredado en la cabeza. Caminaba con ademanes de valentía y poderío, como cuando en las guerras ocurridas en la zona de Alpujarras en 1568. En eso llegaron Francisco Javier Méndez que haría de alférez Domingo a quién le tocó el papel de capitán de moros, Joseph Ortega que representaría a un capitán y Clemente que actuaría como alférez de moros.

El Gran Turco se les unió y en grupo daban vueltas a la plaza, saludando a la concurrencia que ya empezaba a dirigirse a la explanada donde se llevaría a cabo la representación. Los cofrades siguieron dando vueltas, siempre habían creído que era mejor llegar cuando las personas estuvieran ya ubicadas alrededor del escenario. Gozaban de saber que les esperaban y a la vez sorprender al público llegando todos juntos haciendo malas caras y

*levantando las espadas de madera bien alto, esperando a que llegaran los que harían de cristianos. Y así lo hicieron, parecía que se tomaban muy en serio su papel, como si en verdad creyeran que iban a librar la gran batalla contra los Guerreros Cristianos de la Reconquista. El llanto de algunos niños no menguaba a pesar de que sus madres les repitieran hasta el cansancio que aquello era una faramalla, pues El Gran Turco no era otro más que Francisco, un vecino venido a menos que, al vestirse como turco y ser uno de los cofrades pardos, creía que su fama de hurtador se esfumaría, como el vapor que salía de las ollas de atole que meneaban las mujeres en los puestos de cocina aquel frío día de enero.*³⁷⁵

Es posible imaginar que la representación de la batalla entre moros y cristianos que sucedió en 1747 haya ocurrido de esa manera en San Joseph del Parral. Estando a unos pasos de alcanzar la mitad del siglo XVIII, los cofrades de la Inmaculada Concepción de los Pardos seguían dando su propia “batalla” en un espacio teatral con potencial de confundir entre lo real y lo imaginario. En cualquiera de las dos esferas, es muy probable que los pardos seguían intentando ganarse un lugar en aquella sociedad jerárquica que se empeñaba en hacerlos menos. Pero para este entonces estos cofrades contaban con más herramientas para defender su derecho a participar en los eventos religiosos de la comunidad. Al parecer el trabajo previo que hicieron sus hermanos predecesores dejó huella, pues puede decirse que durante todo el siglo XVIII finalmente organizaron fiestas religiosas como Dios lo mandaba. No fue una tarea fácil, mucho

³⁷⁵ Esta narrativa histórica se construyó en base a las fuentes primarias en general, y en los documentos de archivo que hacen referencia a la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos. La información sobre “la fama de hurtador” que tenía Francisco Javier Pacheco se obtuvo del documento que se cita a continuación. AHMP.FC.D52.004.082. Contra Francisco Javier Pacheco, mulato libre, por haberlo hallado en el hecho de un hurto de una mancuerna de bestias a Bernardo Rodríguez.

menos cuando formalizaron la cofradía en el momento que las reformas borbónicas estaban tocando la puerta.

En un gobierno local, acaparado y controlado por una oligarquía que, como ya se observó, durante el siglo XVII colocó a la gente de servicio y minas en una vasija barroca, el tener mayor injerencia en la organización de eventos religiosos perjudicó de manera especial y directa a la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos. La imagen negativa que había tenido la oligarquía y la élite española hacia esta congregación no cambió en el siglo XVIII. De hecho puede decirse que tomó una nueva connotación, pues probablemente ante la influencia de ideas ilustradas que favorecían el orden, la razón y el progreso, los pardos significaban un impedimento. No obstante, quizás nunca se percataron de que para este tiempo los cofrades pardos ya no eran los mismos.

Los censos realizados entre 1739 y 1788 indicaron que de 25 individuos registrados como mayordomos de algunas cofradías, se encontraban algunos que se ubicaban dentro de las castas, así como mestizos, indígenas y mulatos. Todos ellos eran libres y mayormente eran trabajadores en las minas, comerciantes especializados, sastres, zapateros, recolectores de madera y artesanos de velas, todos con familias nucleares.³⁷⁶ Mas todo esto no significaba que estos grupos hubiesen dejado atrás sus recreaciones de costumbre. En uno de los barrios que existían en San Joseph del Parral, por ejemplo, hubo una especie de taberna o centro de reunión que estaba localizada en “la calle de los ladrones”, donde se congregaban negros, mulatos, indígenas y gente de castas para convivir y hacer negocios.³⁷⁷ El nombre de la calle es una de tantas manifestaciones de la imagen negativa con la que contaban todos estos individuos, y es precisamente esa imagen la que tenía que superar la cofradía de pardos.

³⁷⁶ Germeten, *Black Blood Brothers*, 179.

³⁷⁷ Villanueva Mayer, “The Black Slave”, 77.

La tensión que existía entre la cofradía y la élite española se aprecia en los documentos que se analizan a continuación, mismos que consisten en peticiones de la congregación ante la autoridad local para organizar festejos a su virgen. En el capítulo IV, los legajos del siglo XVII dieron muestra de la sagacidad discursiva y la capacidad de negociación de los pardos para participar en la vida festiva del pueblo. De hecho con su persistencia consiguieron la aprobación del Papa, misma que les dio una presencia formal como cofradía y los llevó a desasociarse de la hacienda minera donde había nacido su congregación. En el siglo XVIII se aprecia una cofradía de pardos que abordó al cabildo local y a la élite española con nuevas, y hasta cierto punto sofisticadas herramientas de negociación. La teatralidad social, el uso del lenguaje, y la oratoria religiosa les sirvieron no sólo para concretar convenios, sino también para consolidar una identidad de grupo que se basaba en la memoria histórica que ellos mismos se habían confeccionado. Al hacer esto ellos colaboraron en la transformación que ya estaba sufriendo el ritual católico-universal en manos de los borbones, pero a la vez muestran que la cultura local, anclada a una ideología barroca, se resistía al cambio.

El viacrucis de la Cofradía de la Inmaculada Concepción en el siglo XVIII

Este capítulo examina documentos de las peticiones que hizo la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos para organizar sus fiestas religiosas. Es importante resaltar que en el AHMP éstos son los únicos legajos que hablan de manera más directa sobre este tipo de celebraciones en el pueblo. Los festejos que llevaban a cabo el resto de las cofradías se pueden deducir de algunos libros de cuentas donde enlistan los gastos ocasionados por las mismas, pero no existen datos que indiquen que estas otras congregaciones hayan tenido que realizar una negociación con la autoridad local para organizar sus eventos religiosos. El caso de

los pardos es singular al respecto, lo que puede indicar el nivel de fricción que existía entre su cofradía y algunos sectores de la élite española.

La imagen renovada de los pardos en la teatralidad social

Fue así como en 1723, Juan Gamboa y Bernabé, mayordomo de la congregación de los pardos, se presentó ante el Alcalde Mayor en nombre de Antonio de Venegas Peralta, Manuel García, Francisco Escárcega, Antonio Talamantes, Joseph Rentería, Pedro López, y demás hermanos adjuntos y en nombre de todos dijo que,

parecemos ante usted y decimos que recién habiéndose celebrado en este Parral en otros tiempos pasados las fiestas, que están dotadas y juradas, de la Purísima virgen y habiéndose dejado de celebrar en tiempo de cinco años, causando que las cofradías hayan acaecido en este dicho real, y al presente hállanos con algunos medios para la celebración de dichas fiestas como haciendo costumbre en ocasiones que ha habido medios en celebrarlas....de concedernos licencia para la celebración...que mediante concedida dicha licencia prometemos celebrar el día seis de enero próximo venidero de 1724 de que se celebran con misa, sermón, comedia, y toros que así mismo los capitanes de moros y cristianos demás mencionados arriba ofrecen para dicha celebración, y esperamos de la grandeza de usted...³⁷⁸

Después de exponer el asunto, el Alcalde Mayor se reservó el otorgamiento de la licencia a los pardos hasta que algún habitante del real pudiera verificar si era cierto o no que la cofradía había

³⁷⁸ AHMP. FC. A07.001.001. Los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Purísima Concepción del Real del Parral, solicitando licencia para celebrar las fiestas de la Purísima Virgen, ya que no se han celebrado en cinco años. f 1.

tenido la costumbre de organizar fiestas religiosas en el pueblo. Unos días después se presentó un conocido de la cofradía de los pardos, Joseph Martínez Muñoz, quien ante la autoridad dio fe de que la congregación acostumbraba ofrecer festejos a su Reina Inmaculada en la plazuela de San Juan de Dios desde hacía más de treinta años. Resulta un tanto extraño que el Alcalde Mayor, que en ese tiempo pudo haber sido el General Don José Montero de Aguilar, haya requerido un testigo para verificar la costumbre festiva de los cofrades pardos. O bien el general recién había llegado al pueblo y no había sido enterado de los eventos públicos que habían ocurrido en el pasado, o simplemente exigió este requisito para no otorgarles el permiso de manera inmediata. Esto último habría sido muestra de una actitud negativa para un grupo de cofrades que para este tiempo habían cambiado.

En el documento resalta el hecho de que los cofrades pardos se hayan presentado oficialmente con nombres y apellidos españoles-cristianos. Ha de recordarse que cuando la fundación del real, y aún durante el siglo XVII, un buen número de negros, mulatos o indígenas no contaban con apellido español-cristiano. Como se observó en el capítulo II, en el AHMP es común encontrar legajos que se refieren a estas personas por su raza, tal como “Diego mulato, Antonio negro esclavo, o Martín indio de rescate”. Aún más, se presentaron casos en que los negros o mulatos esclavos llevaban ese apelativo marcado en la piel. Es decir, cuando con hierro forjado se marcaba el apellido del dueño del esclavo para identificar a éste último como “propiedad de”.

Así que llama la atención que en el siglo XVIII los cofrades pardos usaran apellidos españoles-cristianos ante una autoridad local que se había mostrado hostil hacia su comportamiento en la sociedad. El uso de este apelativo puede estar relacionado con el nuevo estatus que algunos de los cofrades pardos habían conseguido para ese tiempo en el ámbito

laboral, pues entre ellos ya no sólo se encontraban trabajadores mineros. Francisco Escárcega, por ejemplo, era un mestizo que contaba con tres sitios de ganado mayor, tres menor y seis caballerías de tierras en el pueblo de San Francisco de Conchos.³⁷⁹ Antonio Venegas Peralta, por otro lado, en 1724 era un mulato maestro de herrero.³⁸⁰ Con esto, es posible que al enunciar sus apellidos, los cofrades pardos hayan proyectado una nueva imagen que concordaba con la idiosincrasia española-cristiana, y con ésta conseguir una imagen acorde al tiempo en que vivían.

Por lo mismo, no sólo la respuesta del Alcalde Mayor, sino también la manera en la que los pardos articulan su petición, indica que ellos estaban conscientes de que el obtener la licencia para la fiesta no iba a ser una cuestión fácil. Como se aprecia en el documento, antes de pedir el permiso para organizar su evento, ellos justificaron el motivo por el cual querían realizarlo: porque sus fiestas estaban dotadas y juradas, porque contaban con medios económicos, y porque era su costumbre. Enseguida sugirieron algunas ventajas que la comunidad y la autoridad podía obtener al otorgar el permiso: ellos ofrecerían una ocasión para el entretenimiento público que equilibraba el aspecto espiritual y el profano: misa y sermón, comedia y toros. También resaltaron la razón por la cual la autoridad otorgaría el consentimiento: la grandeza de la Alcaldía Mayor, que en realidad estaba de cuestionarse. En 1725 el Capitán Montero de Aguilar contaba con una mina entre sus bienes, mas en 1727 estuvo preso por el extravío de documentos del juzgado y por una deuda de pesos, y en ese mismo año se fugó de la cárcel.³⁸¹

Por otro lado, si bien el evento festivo podía contener un equilibrio religioso-mundano, dentro de éste se encontraba una imagen que también podía apelar a la memoria histórica o a la “costumbre” de la élite española: la Reconquista, imagen que los cofrades trajeron a escena al

³⁷⁹ AHMP. 1687-B. 3012. [Aparece en 1688A.619 D-137, no. 3027.] 5ff.

³⁸⁰ AHMP. 1724-A. 4210 2062. 6 ff. D-156.

³⁸¹ AHMP. 1725-C. 4303. AHMP. 1704. 5 ff. D-123b. AHMP. 1727-C. 4389. AHMP. 1685. G-27k. AHMP. 1727-C. 4396. 2025. 92 ff. G-31.

mencionar que representarían la batalla entre moros y cristianos. Éste, y el resto de elementos persuasivos presentes en el discurso de los pardos indican ser parte de lo que Juan Villegas identifica como una “teatralidad social”. Para él, ésta se entiende como la manera en que los sectores sociales se auto representan en el escenario social, misma que a la vez refleja el modo en que los individuos o grupos codifican su percepción del mundo. El autor propone que en esa auto representación los seres sociales, consciente o inconscientemente, actúan como si estuviesen en el teatro. Esto se puede apreciar por medio de la forma de vestir, la posición que se ocupa en el espacio, los gestos, la voz y demás elementos que señalan una “escenificación”, en la cual todos los implicados descifran diferentes signos, tanto en lo que connotan (implican), como en lo que denotan (significan).³⁸²

Así, es posible proponer que antes de aparecer ante la autoridad local, los pardos examinaron y figuraron cómo planear y llevar a cabo una estrategia para lograr su cometido. De haber sido así, el discurso (el elemento que señala la escenificación de una actuación teatral-social consciente) se fabricó dentro de un contexto cultural que contenía un sistema de códigos compartidos por la sociedad, y puede decirse que fue así como los pardos llegaron a concretar la estrategia discursiva que dejaron ver aquel día. Ésta contenía algunos signos que la autoridad local tenía competencia para descifrar. La capacidad de los integrantes de la cofradía en manipular estos signos en su discurso se sigue presentando, expandiendo y complicando conforme avanza el siglo XVIII.

De la plazuela a la Plaza Mayor

En 1745 los “vecinos” (españoles) se presentaron ante la autoridad eclesiástica para manifestarse en contra de las fiestas que organizaban los pardos. Ésta llegó a una resolución que

³⁸² Villegas, *Historia multicultural del teatro*, 18.

emitió un auto en el que explicó que, en las fiestas anuales de la Inmaculada Concepción que celebran los pardos en el mes de enero en la plazuela de San Juan de Dios, “se siguen incongruencias al común y demás”. Pero, como así,

por la costumbre, como por ser juradas [las fiestas], para acabar los incómodos y ofensas a Dios que en dicha plazuela, retirada del centro del hogar, se hacen, mando al alcalde mayor que los pardos ejecuten dichas fiestas de toros, comedias, y demás en la Plaza Mayor...mandármelos para darles a entender la obediencia a sus superiores, aunque del servicio a Dios deben de tener efecto la celebración de dichas fiestas.³⁸³

Este discurso no especifica qué tipo de “incongruencias” se manifestaban en las fiestas anuales de los pardos, pero no es difícil deducir que, como en el siglo XVII, muy probablemente debieron estar relacionadas con hechos violentos derivados del consumo de bebidas embriagantes. Anteriormente, un 9 de diciembre de 1731, ocurrió un asesinato durante la fiesta que la cofradía de los pardos daba a su Reina de la Inmaculada. Isabel Selosio, una mujer que vivía en el pueblo de Las Ánimas, fue a la fiesta en compañía de su esposo, el Capitán Vicente Sáenz. En el camino de regreso a su morada los asaltaron unos indios, quienes finalmente dieron muerte a Sáenz.³⁸⁴ Si bien el documento no hace mención directa al consumo de bebidas embriagantes, la relación entre indígena, mulato, fiestas y alcohol podía crear un panorama desfavorable para la cofradía de los pardos.

³⁸³ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 6.

³⁸⁴ AHMP. 1731 B. 4621. 1028. Hojas sueltas del testimonio de Isabel Selosio viuda de Vicente Saes a quien mataron los indios hace once meses viniendo de las fiestas del Parral. 2 ff. G- 55. f 1-4.

De cualquier manera, otro dato que sobresale en estas palabras de la autoridad eclesiástica es precisamente los valores que tenían y compartían la cofradía y la élite española o los “vecinos”. En esta ocasión estos últimos recurrieron a la Iglesia para manifestar su queja sobre las incongruencias que ocurrían año con año en las celebraciones que organizaban los pardos. Pese a estas faltas morales, se advierte que la institución religiosa no puso impedimento para que se realizaran los festejos porque eran una “costumbre” de los cofrades además de que éstos las habían “jurado”. Al parecer estas dos valores fueron los elementos claves para decidir que los festejos debían continuar. La situación se resolvió cambiando el lugar donde se llevaban a cabo las corridas de toros, comedias y demás diversiones que organizaba la cofradía. De ocurrir en la Plaza de San Juan de Dios, un lugar alejado del centro donde se concentraba el gobierno local, pasaron a realizarse en la Plaza Mayor, donde se podía ejercer un mayor control para el comportamiento inadecuado que se daba en los festejos de los pardos. Ha de notarse que la autoridad eclesiástica “ordena” al Alcalde Mayor que efectúe este cambio. Un acto que señala que aún para 1745 la intervención de la iglesia en asuntos referentes a las cofradías no se había restringido.

La heteroglosia de los pardos: una herramienta de negociación para una identidad

Ante este panorama, no resulta sorpresivo que el 20 de enero de 1746, el Alcalde Mayor, Joseph del Puente y Andrade, haya hecho público el cambio oficial de lugar donde el siguiente año se celebrarían las fiestas anuales de los pardos, de la plazuela de San Juan de Dios se cambiarían a la Plaza Mayor. Este hecho no afectó el entusiasmo de los pardos por organizar celebraciones a la Virgen de la Inmaculada Concepción. Por el contrario, en el mismo año (1746), solicitaron permiso formal al Alcalde Puente y Andrade para la fiesta del 1747. Dijeron

que ya habían empezado a planear y organizar la representación de la Batalla entre Moros y Cristianos. Como lo precisa el párrafo con el que inicia este capítulo, primero hicieron la elección de cofrades para representar los personajes principales. El Alcalde Mayor accedió otorgar la licencia, no sin antes ordenar a los cofrades que ese día de fiesta también cumplieran con la obligación y el deber de ofrecer misa y sermón.³⁸⁵ Hasta el momento los dos documentos que se han presentado mencionan la Batalla de Moros y Cristianos como una comedia puesta en escena y actuada por los cofrades pardos. Este hecho lleva a cuestionar si existía un gusto popular por este tipo de teatro en el pueblo, así como la posibilidad de que estos individuos tomaran cierta ventaja de la misma ante el gobierno local, la élite española y la sociedad en general.

En el Virreinato de la Nueva España, las representaciones de la Batalla de Moros y Cristianos ocurrieron casi tan temprano como el arribo de los españoles. En su ensayo “Conquista de Rodas”, Fray Bartolomé de las Casas narra un simulacro de representación de moros y cristianos que ocurrió en México en 1539 de la siguiente manera: “Hubo teatros postizos grandes como torres en la Plaza de México...Hubo castillos y una ciudad de madera que se combatió por indios por fuera y defendió por los de dentro; hubo navíos grandes con sus velas que navegaron por la plaza como si fueran por agua, yendo por tierra.”³⁸⁶

En esta escena que pinta el fraile los indígenas del centro hacen las veces de moros, mas en España moderna ese papel recaía en los mismos españoles. En España, las fiestas religiosas importantes del calendario litúrgico casi siempre incluía la Danza de Moros y Cristianos como la expresión de la lucha que habían hecho los españoles contra los árabes. En el tiempo moderno,

³⁸⁵ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 6.

³⁸⁶ Joanna Kozinska Frybes, “La representación encarnada: una reflexión sobre el teatro evangelizador en la Nueva España”, en *4 Foro hispánico: discurso colonial hispanoamericano*, ed. Sonia Rose de Fuggle, (Amsterdam: Rodopi B.V., 1992), 111.

ésta danza se transformó en una batalla fingida que duraba varios días, necesitando un aparato escénico muy elaborado. Se construían fortalezas de madera y se exigía la participación de muchos actores.³⁸⁷

De España moderna a la Ciudad de México y luego al norte de la Nueva España hubo un cambio importante en cuanto a los actores que realizaban los papeles de moros en dicha danza. Katherine Cook señala que a fines del siglo XVI eran los indígenas chichimecas del norte quienes figuraban como moros conquistados en danzas que conmemoraban la victoria española en la batalla de Lepanto. Respecto a estos nuevos actores Katherine Cook sugiere que en el norte de la Nueva España la Danza de Moros y Cristianos recuperó una memoria española importante: De acuerdo a la historiadora, la imagen que tenían los españoles sobre los musulmanes y moriscos influyó la percepción sobre los indígenas. En España del siglo XVI, tanto los árabes como los chichimecas eran semi-nómadas.³⁸⁸

Así puede entenderse que la danza haya cobrado una verosimilitud mayor en el norte, pues si bien no participaban individuos árabes, por lo menos había a la mano actores semi-nómadas que hacían de árabes. No obstante, cuando esta actuación pasa a ser dominada por mulatos o, en el caso de San Joseph del Parral, por negros, mulatos, indígenas y mestizos, una mezcla de etnias que llevan implícitas imágenes e ideas de paganismo, esclavitud, y nomadismo evidentes en una piel de color parda cabe cuestionar no sólo el grado de verosimilitud que alcanzaban las representaciones de la Batalla de Moros y Cristianos, sino también la influencia que pudieron haber tenido las mismas en la comunidad del real minero, pero sobre todo si los pardos detectaron todo esto y lo utilizaron a su favor.

³⁸⁷ Kozinska Frybes, “La representación encarnada”, 103.

³⁸⁸ Karoline Cook, “Forbidden Crossings: Morisco Migration to Spanish America”. PhD. diss. Princeton University, 2008. 85-105.

En un pueblo humilde como lo era San Joseph del Parral, es de dudar que se hayan llevado a cabo representaciones como la que narra Fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, el hecho de que los cofrades pardos hayan efectuado la elección de los actores con un año de anticipación puede indicar que esa batalla fingida era importante para la cofradía. Por lo mismo, tal vez necesitaban tiempo para conseguir recursos y montar la obra lo mejor posible. Por ejemplo, una vez que los pardos obtuvieron el permiso para la fiesta que organizarían en 1747, un mayordomo de la cofradía llamado Pacheco, un mulato libre, se presentó de nueva cuenta ante el Alcalde Mayor para solicitar ayuda monetaria. Él dijo que,

es costumbre en el real que todos los años se celebre la festividad de la Inmaculada Concepción, corriendo los gastos por cuenta de los pardos, para lo que eligen y nombran dos [pardos] con título de mayordomos para que recojan limosna que los fieles ofrecen, supliendo y complementando [dicha limosna] de su propio afán y trabajo, porque caudal ninguno tiene, lo que falta para la celebridad que consiste en misa solemne, sermón, adorno del templo, tres días lidiar toros, en que también es costumbre la invención y festejo de cristianos y moros en que se nombre un capitán de aquellos y con el apelativo de Gran Turco.³⁸⁹

Como en el anterior, en este documento se advierte el uso simultáneo de diferentes signos que, al asociarse, dejan ver tensiones y conflictos socio-históricos. A esta noción del uso del lenguaje, sobre todo en la escritura, el pensador Mikael Bakjtin identifica como “heteroglosia”. Es decir, el individuo u actor social de manera consciente o inconsciente incluye las varias voces o registros

³⁸⁹ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 9.

socio-históricos presentes en el contexto desde el cual escribe. En el uso del lenguaje de los cofrades pardos se aprecia el uso paralelo de algunos signos disímiles, tales como “costumbre, pedir limosna, suplir, afán, trabajo, misa solemne, e invención”, que proyectan la tensión y los conflictos socio-históricos que existían entre los pardos y la élite española. Así, es posible proponer que por medio del uso del lenguaje estos cofrades se representan y negocian una identidad social. Al expresarse, estos individuos explotan varios registros, eligen palabras y acentúan algunas de ellas, mostrando así la posición social desde la cual se negocia la identidad.³⁹⁰

En este discurso se advierte que el mulato Pacheco estaba intentando de negociar la identidad de grupo o de la cofradía de pardos, una identidad que al parecer quería ser percibida como “local”. Primero planteó que la costumbre de celebrar la festividad de la Inmaculada Concepción no era solamente de ellos, sino “de todo el pueblo”. Después de involucrar a toda la comunidad, el mayordomo hizo hincapié en que todos los años ellos habían corrido con los gastos de la fiesta, sugiriendo así que al solicitar licencia para pedir limosna, ellos estaban haciendo un servicio para que la sociedad siguiera llevando a cabo su costumbre. Luego el mayordomo pasó a resaltar que de todas las cofradías del pueblo, era la de ellos la que tenía la costumbre de organizar y llevar a cabo la invención-representación de la Batalla de Moros y Cristianos.³⁹¹ En torno a este signo socio-histórico, se cuestiona si el mayordomo estaba tratando de insertar a la cofradía y a los pardos en general, no sólo dentro de la historia local, sino en la historia española de la Reconquista. El elemento escénico evidente era el color de su piel, el cual podía asociarse con el recuerdo de la imagen que tenían los españoles del moro. En general, al

³⁹⁰ Benjamín Bailey, “Heteroglossia and Boundaries: Processes of Linguistic and Social Distinction”, pp 257-274. En Monica Heller, Ed. *Bilingualism: A Social Approach*, (UK: Palgrave Macmillan, 2007) 257-258.

³⁹¹ Y de alguna manera tal vez tenía la razón, pues en los archivos consultados no se encontró información sobre otras cofradías que organizaran esa obra teatral.

parecer la estrategia discursiva sirvió para que los pardos obtuvieran licencia para pedir limosna entre los habitantes del pueblo.

Los miserables y desarraigados pardos

De haber ocurrido así, la estrategia discursiva del mulato Pacheco sólo sirvió para esa ocasión, pues en unos meses todo se vino abajo. Resulta que de nueva cuenta los “vecinos” españoles presentaron una petición para eliminar las corridas de toros en el pueblo. En el auto ellos expresaron que hacía tiempo se había observado la penuria, cortedad y pobreza en que se encontraba San Joseph del Parral y,

si ésta es a todos común y trascendente, más particularmente se encuentra en los pardos del referido real, estos son en él todos tan miserables que no les alcanzan facultades para siquiera mantenerse, necesitando desarraigarse de la tierra para facilitar alimentos, pues ahora en tal sistema agregarle los gastos exorbitantes de una agitación de toros...que los vecinos y moradores no se distraigan y aniquilen con el título de fiestas, invenciones y otros festejos, aunque parezcan ser en pro del común...que tal agitación de toros es contra las buenas costumbres, por ceder en menos culto y reverencia de los vecinos, que por atender a ésta [corrida de toros] no se dé misa la más principal, que es el adorno del templo y altares...³⁹²

Parece que la táctica de los “vecinos” españoles consistió en hacer ver a la autoridad que la tragedia en la que vivía el pueblo, era mucho peor para los pardos por ser ellos tan “miserables”.

³⁹² AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 10-11.

La prueba de esa miseria era que, para sustentarse, estos individuos se veían obligados a irse del pueblo. La palabra, “desarraigarse”, que utilizaron los vecinos tiene una connotación negativa en la cultura mexicana. En esta palabra, el pueblo, villa o ciudad cobra una personalización. Así, cuando un individuo se marcha a otro sitio, la comunidad le reprocha el que está dejando atrás el lugar que lo vio nacer, que lo formó, donde se encuentran los restos de sus progenitores, las moradas de sus familiares, su empleo, la historia y en fin, todo aquello que contiene y le ha dado “el pueblo”. Así que en este contexto es probable que los “vecinos” de San Joseph del Parral juzgaran de manera negativa el que los pardos estaban siendo “desarraigados”, independientemente de que hubiesen tenido o no necesidad de buscar sustento. Enseguida los vecinos marcan las jerarquías entre ellos y los “moradores” del pueblo y los pardos, cuyas malas costumbres privan al pueblo de gozar del beneficio espiritual de la misa en los días de fiesta.

Por otro lado, la mención que hacen los vecinos a la pobreza y a la escasez del pueblo pudo haber estado relacionada con los rezagos que dejaron la hambruna, las epidemias y las sequías que se experimentaron en la zona de 1737 a 1740.³⁹³ Así, puede ser que los vecinos contaban con un conflicto de intereses. Ante esas calamidades quizás hayan visto amenazados sus recursos económicos, y en respuesta se hayan lanzado a controlar la manifestación pública de lo que consideraban sería un despilfarro que podía aumentar sus preocupaciones. Pero al mismo tiempo es notorio que al solicitar la cancelación de los eventos, los vecinos estaban reprobando la decisión que ya había tomado el Alcalde Mayor, quien ya había dado la licencia y solicitado a los pardos que se encargaran de organizar la misa como parte del festejo. Esto es una muestra del poder con el que contaban en la sociedad del pueblo, pues lograron que en diciembre de ese año de 1746 el Alcalde Mayor lanzara una orden oficial que prohibía, de ese día en adelante, la

³⁹³ Deeds, *Defiance and Deference*, 125.

agitación o lidia de toros durante la fiesta de la Limpia Concepción, con todo y que ésta haya sido costumbre de los pardos. No se sabe si la fiesta de la Inmaculada Concepción que se celebraría el siguiente año incluyó o no lidia de toros. Lo que sí era de dudarse es que esas corridas de toros desaparecieran para siempre del lugar.

El discurso religioso-aculturado de los pardos: una herramienta de origen inca

En el año 1773, el mayordomo Antonio Ynuncio, acompañado por Ignacio Panal, Domingo Sáenz, Pacasio Montoya, Alejandro Betances, y Máximo Escudero, solicitaron licencia al Alcalde Mayor para organizar su fiesta anual. En la audiencia ellos dijeron que eran,

... todos vecinos del real San Joseph del Parral, de clase pardos, prestando voz y causa por los demás... en años antepasados juraron de celebrar y solemnizar anualmente la Concepción Inmaculada de Nuestra Reina y Señora la siempre Virgen María, con júbilos demostrativos de fiestas públicas, de toros y demás, con el culto y esmero que sus cortas facultades les permitían... y por nuestra desgracia se ha puesto en olvido este beneficio no erigiéndose el culto y celebración con el esmero y júbilos que nuestros hermanos predecesores se tenían prometido y jurado de continuar... y así tímidos por haber experimentado en este reino las calamidades y hostilidades de indios enemigos hemos considerado todos los de humilde clase, el haber sido motivo el padecer, estos infortunios... hemos tenido en cumplir lo que estaba jurado por nuestros hermanos predecesores...

Así mismo sobre las fiestas religiosas agregaron que,

...de la celebración y solemnidad de estas fiestas que se celebran en ciudades, villas, pueblos y reales de minas por todos los fieles cristianos, y solo en este reino que siendo de la Vizcaya los más creídos, se conoce y se advierte semejante olvido que es de notar.³⁹⁴

En este discurso se advierte que de entrada, los cofrades pardos intentaban establecer la posición que ocupan dentro de la comunidad: ellos también eran vecinos del pueblo. Si bien en estos tiempos esta palabra podía usarse de manera general para identificar el lugar de residencia de cualquier individuo o grupo, en una comparecencia oficial ante el gobierno, el uso del lenguaje puede contener otras connotaciones, sobre todo si, como ya se observó en otros documentos oficiales, el título de “vecino” era un signo que regularmente utilizaba la élite española para remarcar las jerarquías por las cuales se regía aquella sociedad. En un documento anterior, algunos miembros de esta elite mencionaron que las fiestas de los pardos eran perjudiciales para “todos los vecinos y moradores del pueblo”, haciendo con esta frase una diferenciación entre vecinos y moradores (residentes u habitantes).

Como se dijo anteriormente, en la Provincia de Santa Bárbara la “calidad” de vecino estaba reservada a individuos con suficientes recursos económicos como para tener una casa “poblada”, sobre todo durante los primeros años de poblamiento de la zona.³⁹⁵ No es posible afirmar que para esta fecha la élite española o los cofrades pardos siguieran entendiendo el término de “vecindad” como se hacía a mediados del siglo XVII, pero es notable que los mayordomos que comparecieron ante el Alcalde Mayor en este año de 1773 por vez primera inicien su discurso identificándose como “vecinos”.

³⁹⁴ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 15.

³⁹⁵ Cramaussel, *La provincia de Santa Bárbara*, 40.

De igual manera se advierte que estos individuos reconocen y declaran la clase a la que pertenecen, “de clase pardos”. Como se ha observado, para la autoridad local y para la élite española los pardos eran escandalosos, miserables, tenían poco temor de Dios, entre otros calificativos negativos. Así que con su declaración, al parecer los cofrades aceptaban la adjudicación de esta identidad, no obstante, pese a ésta, ellos se identificaban como “vecinos”. Aún más, al expresar sus valores cristianos, tales como el compromiso que tenían ante el juramento que hicieron sus hermanos predecesores, al mismo tiempo hacían ver a la autoridad local que sus valores eran semejantes a los que tenía la “clase española”. De igual manera hicieron ver que al igual que “todos los vecinos” del pueblo, ellos también se sentían desconcertados ante las calamidades y las hostilidades de los indios enemigos.

Pero quizás el elemento más persuasivo en el discurso de los pardos fue el cuestionamiento que hicieron sobre el por qué el pueblo no estaba realizando festejos religiosos como lo hacían el resto de ciudades y reales mineros en la Nueva España. Al hacer esto, los cofrades apelaron al orgullo “español” de pertenecer al Reino de la Nueva Vizcaya, que, siendo uno de los “más creídos”, se murmuraba y se notaba el “semejante olvido” en el que habían tenido a los eventos religiosos. De este modo, los cofrades pardos ponen en tela de juicio el deber y el compromiso religioso de la Alcaldía Mayor, y a la vez resaltan que, pese a pertenecer a la “clase de pardos”, ellos sí contaban con ese compromiso, no sólo para con sus hermanos predecesores, sino también para con el pueblo.

Es en este momento en el que los cofrades pardos empiezan a integrar un discurso religioso “aculturado”, en algunos aspectos semejante al que hiciera Guaman Poma de Ayala en su manuscrito pictórico de 1615, *Nueva Crónica y un Buen Gobierno*. Perteneciente a la élite indígena, en esta crónica Poma de Ayala utiliza algunas estrategias para llamar la atención sobre

el maltrato a los indígenas. Una de ellas es adoptar el modelo discursivo de oratoria que utilizó el misionero, el primer instrumento de aculturación entre los indígenas. Así, en su crónica él marca ciertos conceptos, una selección léxica, y algunas inflexiones y acentos, tal como se suponía los enseñaban los misioneros y como lo aprendían los indígenas. También utilizó otros tipos de discurso (jurídico, humanista, historiológico, dramático, entre otros), todo con el fin de incrustar su mensaje de una manera “aceptable” y de acuerdo al contexto histórico en que vivía: los nuevos incas tenían el compromiso de restablecer la misericordia y justicia social que en otro tiempo habían disfrutado sus antepasados.³⁹⁶ Así, con sus imágenes Poma de Ayala se empeña en sugerir que los “nuevos incas” eran incluso más cristianos que los mismos españoles.

Algunas de sus herramientas utilizadas en su crónica se advierten en el discurso que dieran los cofrades pardos en 1773 y que continuó de la siguiente manera:

...Nuestro católico monarca, Don Carlos Tercero, que Dios Nuestro guarde y prospere en felices victorias, monarca de este Parral, determinó despachar su superior cédula para que todos sus dominios y señoríos se jurase con igual júbilo y plausible regocijo por patrona universal de toda la monarquía, La Concepción Inmaculada de Nuestra Soberana Reina y Señora la Virgen María, estos motivos y otros que por no cansar, su prudente atención omitimos dejando a su discreta comprensión el fin que nos mueve.³⁹⁷

En este discurso sobresale la manera en que los cofrades pardos se proyectan así mismos y a sus hermanos antecesores como buenos cristianos. Ellos dieron a saber que estaban enterados de las

³⁹⁶ Manuel García Castellón, “La crónica mestiza de Poma de Ayala: Grito contra la alineación física y espiritual de los andinos”, José Luis Gómez-Martínez. <http://www.ensayistas.org/filosofos/peru/guaman/introd.htm>

³⁹⁷ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 16.

novedades religiosas que ocurrían en España, así como también eran conocedores de la devoción que tenía su Monarca por la advocación mariana que, casualmente, era la misma advocación que ellos profesaban. En efecto, en 1762 el rey Carlos III proclamó esta figura divina como la patrona oficial de España, y pedía que se festejase, en casa y en las colonias, con tres sermones, tres comedias, sin que faltara la música.³⁹⁸ Así, al haber dado todos estos detalles, es posible que los pardos quisieron resaltar que ellos estaban al día de los hechos más relevantes de la comunidad cristiana, como se suponía debían estarlo también la autoridad local y la élite española. De hecho, al parecer ellos consideraban que ese discurso religioso-aculturado era más que suficiente para que el Alcalde Mayor entendiera su devoción religiosa y su compromiso para con la Virgen y el Monarca.

Todo indica que el discurso de los pardos dio buen fruto, pues en noviembre de ese mismo año, 1773, se les otorgó el permiso para que realizaran su fiesta en enero del próximo año. El auto indicaba que se había concedido la licencia a la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos debido a,

...la anticuada costumbre de sus antecesores de solemnizar el Ilustrísimo Misterio de la Concepción, en gracia de María, Nuestra Señora Patrona Universal de las Españas, en virtud de la Real Cédula de nuestro Rey y señor, Don Carlos III”.³⁹⁹

Como se observa, después del discurso religioso-aculturado de los cofrades pardos, la Alcaldía Mayor calificó la costumbre de los antepasados de los pardos como “anticuada”, en la cual ellos “solemnizaban” ya no sólo la imagen de la Virgen, sino “el Ilustrísimo Misterio de la

³⁹⁸ Martin, *Governance and Society*, 105.

³⁹⁹ AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 17.

Concepción”, en todo esto y en el resto de la cláusula se advierte que la autoridad estaba parafraseando el discurso de los pardos.

Después de obtener la licencia, los pardos dieron otro paso importante hacia lo que habían estado construyendo desde hacía años. Ellos suplicaron al Alcalde que les diera testimonio por escrito sobre “el haber (ellos) renovado la costumbre que habían tenido sus antecesores hasta el año 1754, en que se verificó la última función hasta la presente, que se encuentran 19 años de intermisión y olvido de la festividad”. Se ignora si el testimonio fue otorgando en ese u otro momento, pero esta petición indica por un lado el interés por guardar un registro que comunique el hecho de haber realizado una obra noble para la cofradía, y por otro lado se aprecia una atención al futuro de la misma. En sí, los pardos utilizaron el discurso religioso para obtener por vez primera un testimonio escrito que validaba su esfuerzo y era quizás una muestra de contar con una memoria histórica constituida y apoyada por los hermanos predecesores, como lo fue Antonio de Narváez, por ejemplo.

Los pardos: los hijos alegadores del pueblo

Al parecer, los siguientes nueve años los pardos, en aquel entonces aún representados por Antonio Ynuncio, se condujeron de la misma manera a la hora de solicitar permisos para sus fiestas religiosas anuales. En 1782 el elemento de escenificación fue su actuación como “hijos y vecinos de este Real”, y emplearon también el discurso religioso destacando ciertas palabras y frases cargadas de significado cultural como “haber recordado su devoción”, “el juramento a sus antepasados”, “a conveniencia de la Real orden de nuestro católico monarca Don Carlos Tercero, que Dios guarde”, “como se experimenta en muchas ciudades, villas y lugares del Reino”.⁴⁰⁰ La

⁴⁰⁰ AHMP. FC. A07.001.003. Diligencias practicadas a pedimento del gremio de pardos solicitando licencia para celebrar la festividad de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, con fiestas de toros. f 1-4.

autoridad les concedió licencia; no obstante, unas semanas después el gremio minero y de comercio solicitó la cancelación de la fiesta de los pardos. Don Gabriel Apodaca, diputado de comercio, y Don Benito Sánchez de la Barra y Don Juan José Aldama, diputados del gremio de la minería dijeron que esos festejos eran perjudiciales y nocivos, mucho más por la escases de granos que había en el pueblo.⁴⁰¹ Es posible que la amenaza de hambruna en el real haya sido el motivo mayor para cancelar el festejo de los pardos, pero éstos no se conformaron con esta resolución.

Unos días después se presentaron ante el Juez, Antonio Ynuncio y “otros muchos de su gremio” para suplicar al señor juez, “se sirva convocar a junta general de ambos gremios, con asistencia de diputados y señor cura”, para que “se les revoque el permiso, pues de no darles, protestan ocurrir, pedir, y alegar lo que les convenza”. El juez prestó atención a la solicitud del mayordomo Ynuncio, y ordenó que se le diera noticia a los representantes del gremio de comercio y minería de que la cofradía de pardos estaba requiriendo su comparecencia. Estos señores se negaron a atender la reunión. Así que, ante esta renuencia, el Juez decidió que, por “no perturbar la paz y quietud entre las gentes de mi cargo...se omita la convocación de la junta que los pardos piden, y se les notifique”. Aparentemente los pardos se conformaron con la cancelación de la reunión, pero suplicaron a esta autoridad que “se sirva darles testimonio de estas diligencias para los efectos que les convengan”.

Es importante señalar que Antonio Ynuncio, uno de los “renovadores de la costumbre de sus hermanos predecesores”, aún era miembro activo de la fraternidad de los pardos en 1782. Puede decirse que este mayordomo colaboró activamente para figurar las estrategias para solicitar los permisos para las fiestas de la cofradía. Incluso fue él quien en dos ocasiones

⁴⁰¹ AHMP. FC. A07.001.003. Diligencias practicadas a pedimento del gremio de pardos. f 5.

requirió testimonio por escrito de las resoluciones del Alcalde Mayor y del Juez, y declaró que los cofrades estaban dispuestos a seguir “alegando” en caso de no estar de acuerdo con las mismas. Aunque en el lapso de cinco años no fue necesario.

Aplausos por el regreso de las fiestas barrocas de los pardos

En 1787, gracias al fuero y otros beneficios que otorgó el visitador de José Gálvez, el gremio minero de San Joseph del Parral contaba con facultades para determinar si las fiestas del pueblo eran o no perjudiciales para el cuerpo minero y para el pueblo. Así que ese año los cofrades pardos hicieron la petición a este gremio para organizar su fiesta. En aquella ocasión, los elementos escénicos, la elección de un lenguaje socio-histórico, el discurso religioso-aculturado y en fin, toda la estrategia de los cofrades, no tuvo el impacto de otros tiempos, pues los mineros tenían otras prioridades que, por primera vez, iban de acuerdo con el propósito de la cofradía. Después de solicitar la petición, el gremio minero expresó que,

Las fiestas de toros que pretenden los pardos con el motivo de solemnizar la función del misterio de la Inmaculada Concepción...lejos de traer perjuicio a esta minería, le prometen los beneficios que diré: en los días desde Pascua de Navidad hasta Reyes, están tan acostumbrados los mineros y sus cuadrillas a divertirse, que por lo común se cierran todas las minas. La corrupción ha introducido...algunas diversiones en esta temporada que...ahora con justicia esperamos se repriman...La fatalidad de los años anteriores [ha] alejado de este asiento multitud de mineros y operarios, por cuya causa está suspendido el laborío de muchas minas...las mencionadas

fiestas dan esperanza de que la multitud de gentes que concurran, varios se establezcan para el cultivo de minas y todo.⁴⁰²

Esta noticia se hizo pública, y unos días después el subdelegado de la Real Hacienda, Don Manuel Rodríguez, expresó que:

...debido al aplauso con el que ha sido recibida del pueblo la noticia de las fiestas, deseando...concurrir a los dos piadosos fines a que se dirigen, logre algún deshago de ánimo con ellas después de tantas calamidades...que conceda a los pardos la licencia que piden...se les concede el producto de los tablados de la plaza...para beneficio del templo de San Juan de Dios.

Así mismo Rodríguez aprobó que los pardos hicieran el nombramiento del Gran Turco y Capitán de Moros para la representación de la Batalla entre Moros y Cristianos, como era su costumbre. El documento incluye una lista larga de los entonces miembros de la cofradía de pardos, de entre quienes más tarde se nombró a Luis Gardea como el Gran Turco, a José Julián Pico de Grulla como Capitán Moro, y a Yxineo Mosqueda como Capitán Cristiano. Después de aceptar sus respectivos cargos, estos pardos nombraron a su vez a sus alféreces moros y cristianos, así como también eligieron a quienes fungirían como soldados.

Resulta más que evidente que la voluntad y generosidad del gremio minero hacia la cofradía de pardos obedeció a su interés por atraer trabajadores. Como lo hace ver Martín en su estudio sobre San Felipe el Real de Chihuahua en el siglo XVIII, las fiestas del pueblo podían ser una oportunidad para atraer trabajadores que llegaban a los festejos de otros sitios circunvecinos,

⁴⁰² AHMP. FC. A16.004.106. Mandato del gobernador Marqués de Torre Campo. f 20-22.

que con suerte se establecieran en el real y se integraran al mundo laboral en las minas. Al mismo tiempo, en San Joseph del Parral se puede ver que las reformas borbónicas hasta cierto punto beneficiaron al gremio minero, pues éste contaba con plena facultad y libertad para manipular el ambiente festivo a su favor, mucho más cuando el real experimentaba “calamidades” que hacían emigrar a los trabajadores. Si bien el gremio minero no menciona qué tipo de desgracias había experimentado el pueblo, es probable que éstas hayan estado relacionadas con la declaración que hizo un diputado de minería y comercio en 1790. Este hombre dio noticia oficial sobre la profunda pobreza que experimentaba el real minero debido a los ataques de los indígenas apaches, mismas que provocaban la reducción en producción minera.⁴⁰³

En el caso de la festividad de la cofradía de pardos en 1787, al mismo tiempo se aprecia que los intereses económicos permitían a este gremio hacer excepciones a las reformas ilustradas que había planteado la Corona Borbona respecto a las fiestas religiosas. Puede decirse que para esta fecha los elementos y ambiente barroco que trataba de erradicar “la razón ilustrada” aparecieron de nuevo en escena: la Plaza Mayor como el escenario de agitaciones de toros, invenciones de batallas entre moros y cristianos, pleitos, abuso de bebidas alcohólicas y demás incongruencias que ocurrían en las fiestas de los pardos. Así que, aunque no es posible constatarlo, quizás fue por este ambiente barroco que los habitantes del pueblo recibieron con beneplácito la noticia sobre la próxima celebración de los cofrades pardos, sobre todo en los tiempos de penuria que, de acuerdo al gremio minero, experimentaba el real.

⁴⁰³ Sara Ortelli, “Las reformas borbónicas vistas desde la frontera. La élite neovizcaína frente a la injerencia estatal en la segunda mitad del siglo XVIII ” (*Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*). Tercera serie, no. 28, 2do. semestre, 2005, p.p. 7-36), 19-20, 24.

Recuento de la batalla de la Cofradía de la Inmaculada Concepción del los Pardos en el siglo XVIII

Si bien en la Batalla de Moros y Cristianos las armas de los pardos fueron espadas de madera, en el escenario social ellos se valieron de herramientas discursivas para participar en un ritual religioso que oscilaba entre un barroquismo y una ilustración. La teatralidad social, la heteroglosia o inclusión de registros socio-históricos, así como el discurso religioso-aculturado semejante al de Poma de Ayala sirvieron a los pardos para conseguir licencias para organizar sus fiestas dentro de un ambiente de cambios económicos, políticos, sociales, religiosos y culturales. Pero dentro de esta atmósfera de permutaciones, con esas herramientas no sólo consiguieron permisos, sino también negociar su identidad y ubicarla en la memoria histórica que construyeron gracias al trabajo previo y la imagen de sus hermanos predecesores. Así, mientras los nuevos incas de Poma de Ayala fueron llamados para recuperar el pasado incaico, los nuevos pardos se propusieron construirse uno. Con todo esto los cofrades de la Inmaculada Concepción transformaron el ritual católico, que en esos tiempos no sabía ya si quería seguir siendo barroco o aceptaba lo ilustrado.

Mientras esto se decidía, las herramientas que utilizaron los pardos en su largo discurso del siglo XVIII también permitieron observar la tensión que existía entre la élite española y este grupo. Los cofrades mostraban un intento por ser parte de la sociedad. Ellos adoptaron apellidos cristiano-españoles, tomaban en serio sus actuaciones como moros y cristianos, estaban enterados de la devoción de su Monarca por la Virgen Inmaculada, así como del ambiente festivo de otros pueblos, villas y ciudades. Así, de alguna manera ellos estaban haciendo eco a la visión de la monarquía borbónica: enfatizar la imagen de la monarquía en celebraciones públicas y promover la identificación con España. También hicieron ver que ellos compartían los mismos

valores que aquella sociedad jerárquica, que querían ser vistos como hijos y vecinos, como renovadores de la costumbre se sus ancestros, y como alegadores de las resoluciones que no les convinieran.

Pero al mismo tiempo se observó que hicieron todo esto desde la posición que les daba su “clase de pardos”. Y quizás haya sido esta postura la herramienta más contundente para poder colarse al escenario de negociación. El haber aceptado el papel que se les daba como “miserables”, “desarraigados” o “desobedientes”, por otro lado les permitió confeccionar escenarios para actuar como moros, recreando y renovando así la imagen del árabe nómada ante los vecinos españoles y ante el pueblo en general que gustaba de sus puestas en escena.

No se sabe qué ocurrió después con esta cofradía, seguramente el peso de los años que siguieron terminó por deshacerla. Y tal vez una de las percepciones más ciertas que se puede obtener de la experiencia de estos cofrades pardos en sus fiestas, y sobre todo en sus representaciones de moros y cristianos, sea la que propone Martin. Para ella, las fiestas religiosas en el tiempo colonial fueron una zona que podía ir más allá de la solemnidad religiosa y civil. En la mayoría de las instancias, el aparato colonial se sirvió del ritual y permitió la existencia de la parodia para proveer a los sujetos de una “válvula de escape” a sus problemas y frustraciones pero, por otro lado, también permitió una “inversión simbólica”. Martin sigue esta idea de Natalie Davis, quien a su vez expresa que en los rituales los individuos pueden tener la oportunidad para concebir, aunque sea por un momento, una realidad social alternativa. La oportunidad de representar a la “gente decente”, por ejemplo, y ejercer un poder ficticio por unas horas. Estas son perspectivas que los participantes pueden llevar consigo una vez que el festejo ha terminado.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Martin, *Governance and Society*, 114-116.

Los pardos no representaron a la gente decente. Por el contrario, daban vida a los moros infieles. Pero tal vez esa imagen era la que atraía al público, y la que les permitía ser, aunque fuera por unas horas, el centro de atención de la comunidad. Ahí se encontraba quizás el poder de los pardos, una perspectiva que se podían llevar consigo al jacal una vez que se terminaba el festín.

Capítulo VII

Las capellanías en San Joseph del Parral:

el valor de las voluntades, expresiones y vidas espiritualizadas

Imaginemos:

Era un sábado de 1735 cuando las campanas de la iglesia parroquial del real de San Joseph del Parral llamaron a los feligreses para participar en la misa de réquiem para el descanso del alma de Doña Catalina de Olarte. La lámpara que ella misma donó a la iglesia como obra pía, ya había sido encendida por su compadre, el patrón de su capellanía, tal como ella lo había estipulado en la cláusula testamentaria. Los sirios y la imagen de Nuestra Señora habían sido colocados estratégicamente por los miembros de l Cofradía del Santísimo Sacramento, gracias al donativo que les generaba las rentas de la capellanía, y que la mujer había asegurado también antes de su muerte.

El Capellán recibía a los fieles en la entrada de la iglesia, vistiendo una sotana negra no lo suficientemente larga como para ocultar sus zapatos acabados y raspados. Conforme iban entrando al recinto, la mirada de los fieles se detenía en el altar, ubicado al fondo, donde se encontraba Cristo sacrificado. Sobre la mesa, cubierta con manteles blancos, se encontraban cuatro candelabros encendidos y adornados con cirios de cera. El cáliz, el vaso sagrado hecho de plata, estaba listo para hacer la reverencia al sacrificio que había hecho Cristo. Él y su Padre emanarían de los objetos piadosos, sobre todo de la lámpara encendida. Después de celebrar la Eucaristía y haber contribuido a que la difunta pasara más rápido y con menos

*penurias el Purgatorio, los fieles salieron de la iglesia para seguir festejando, de otras maneras, la vida y la muerte.*⁴⁰⁵

Como se apreciaba en esta escena inventada, las expresiones de esplendor y drama que caracterizaron el catolicismo barroco no eran exclusivos a escenarios abiertos. De hecho, el “ser” barroco encontró un espacio más íntimo y acogedor: el espíritu. La idea y sentimiento del “vivir bien para morir mejor” se abrigó en las capellanías, instituciones por las cuales las mujeres y los hombres manifestaban y perpetuaban la ambigua relación entre la vida y la muerte. El ritual de la misa no sólo beneficiaba la vida de todo aquel que se llamara buen cristiano, sino que también socorría en la muerte. Las misas rezadas eran ceremonias especiales que se dedicaban a las almas de los difuntos. El recinto requería adornos precisos, como cirios y cierto número de candelabros, y generalmente eran oficiadas por capellanes que estaban en vías de ordenarse como sacerdotes. La presencia de los ornamentos y del capellán tenía un costo, que de ordinario era cubierto por el producto de las rentas de propiedades que recibía el patrón, la persona que el difunto había designado como tal en la cláusula testamentaria.

En la vida de la sociedad colonial, las misas rezadas eran una parte elemental para enfrentar al Dios temible del catolicismo barroco. Así que los fieles católicos en general vivían atemorizados y morían esperanzados. Creían que al final de la vida terrenal Dios les exigiría la entrada al Purgatorio para sufrir sus pecados y luego enfrentarían el Juicio Final del Todopoderoso en el Tribunal de la Corte Celestial. Pamela Voekel dice que desde el siglo XII, los católicos añadieron el juicio individual al momento de la muerte, con la esperanza de tener un juicio colectivo al regreso de Cristo. Una vez en el Tribunal, Dios escudriñaba la biografía de las

⁴⁰⁵ Escena creada utilizando el Archivo Parroquial de Hidalgo de Parral (APSJP), rollo 4 Cofradías-Capellanías, 1648-1829, folios 89-95.

personas, y los abogados celestiales intercedían en cada caso con el tribunal divino.⁴⁰⁶ Por lo mismo, los difuntos dependían de los sufragios (rezos y misas) que hicieran por ellos los vivos, pues esas oraciones y rituales dotaban de “bendiciones” a los santos-abogados que cada cristiano tenía desde el día de su nacimiento, y éstos a su vez apaciguarían el odio divino cuando llegaran las almas al Cielo. No se sabía cuánto tiempo estaría el alma del difunto detenida en el Purgatorio, así que tampoco se sabía cuándo enfrentaría esta misma a Dios. Y era precisamente por esta incertidumbre que las capellanías de misas rezadas se fundaban con la intención de durar “para siempre jamás”.

La permanencia eterna que implicaban las capellanías fue el factor que creó un complicado aparato administrativo de las mismas. El producto de la renta de propiedades que dejaban los testadores estaba destinado a sustentar la duración perpetua. El encargado de administrar las rentas y mantener la propiedad en condiciones rentables era el patrón. A su muerte, o cuando en vida éste, por cualquier motivo ya no pudiera cumplir con su función, de ante mano él tenía que haber asignado a otro individuo que ocupara su lugar, de lo contrario no habría medios económicos para cubrir los gastos que implicaban las misas rezadas. De no poder continuar con el ritual de la misa, las almas sufrirían las consecuencias, pues se quedarían detenidas eternamente en el Purgatorio. De igual manera sucedía si el capellán, ya fuera éste regular o secular, quien por su servicio recibía una suma de dinero para cubrir los gastos de su educación religiosa, dejaba de cumplir con su obligación de ofrecer las misas rezadas.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Voekel, *Alone Before God*, 28.

⁴⁰⁷ En la Nueva España, la iglesia estaba dividida entre el clero regular y el clero secular. El primero estaba conformado por las órdenes religiosas, quienes a su vez tenían conventos, seminarios, colegios, y patrocinaban escuelas hospitalarias y beneficencia. El clero regular se organizaba por varias diócesis: la de México, Puebla, Oaxaca, Guadalajara, Michoacán, Sonora, Durango, Yucatán y Chiapas. Cada una estaba gobernada por un obispo u arzobispo y, en las diócesis más importantes, por un cabildo eclesiástico. El territorio de cada diócesis estaba dividido por parroquias. La Inquisición, la beneficencia, los asilos, las escuelas y los juzgados de capellanías y obras pías, también eran parte del clero secular. Cada una de estas instituciones tenía que conseguir sus propios fondos y administrarlos. Esta situación creó una desigualdad económica muy grande entre las distintas instituciones. Gisela

Todo este dramatismo no podía llevarse a la escena si no hubiera sido por la complicada red de participantes que lo organizaban, mantenían y fomentaban. Unidos por la idea de una vida apacible al lado de Dios después de la muerte, pero también por la oportunidad de obtener beneficios pragmáticos, las capellanías de misas rezadas lograron que todas las clases sociales, lo quisiesen o no, se relacionaran directa o indirectamente entre sí. El fungir como capellán, patrón, o cofrades de las capellanías eran roles sociales que daban cierto prestigio, y sobre todo una imagen social-cristiana que podía ayudar a tener una buena vida tanto “aquí” como en el más “allá”.⁴⁰⁸ Es decir, para que todos los involucrados resultaran beneficiados de la manera que fuera de la capellanía, se puede decir que el rol del patrón era crucial.

Si bien este capítulo aborda el aspecto espiritual de las capellanías en San Joseph del Parral durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII, también abarca en el fondo pragmático de las mismas. En éste espacio ideológico del barroco, donde las capellanías privilegiaba a las almas, la vida terrenal tenía quizás mayor importancia, pues era en ésta donde los mortales conseguían los medios materiales que podían mantenerlas “vivas” después de la muerte. En este pueblo, las mujeres y los hombres de la élite española procuraban mantener una vida social y económica beneficiosa. Aparte de otros provechos, esta les daba la oportunidad de fincar capellanías de misas rezadas para la salvación de sus almas. En sí puede decirse que en el real minero, desde el esclavo mulato hasta la figura del rey, los habitantes se vieron envueltos en asuntos referentes a las capellanías que en varias ocasiones fueron verdaderos dramas.

Este capítulo analiza documentos referentes a peticiones, fundaciones, juicios, reclamos y litigios que se presentaron ante el Juzgado de Capellanías y Obras Pías. Esta institución religiosa

von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, Siglo XVIII* (México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994), 9-13.

⁴⁰⁸ Marcela Rocío García Hernández, “Las capellanías de misas en la Nueva España”. *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*. María del Pilar Martínez López-Cano. ed. (México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2010), 268.

era la administradora del capital económico, logrando así que los fieles católicos tuviesen un medio confiable para obtener rentas y garantizar bienes bajo el concepto de “espiritualizados. El análisis inicia mostrando el nivel de importancia que tenía la ideología barroca sobre la vida y la muerte en el real minero, con casos de individuos que no tenían mucho en común en el ámbito social, económico y político, pero sí en el mundo de las capellanías: la élite española, esclavos mulatos y el rey.

Se continua con las capellanías que fundaron algunas mujeres de la élite española, mismas que en sus cláusulas testamentarias consiguieron expresar sus deseos y voluntades personales utilizando el discurso piadoso del catolicismo barroco. Si bien es cierto que su condición social y económica marcaba una separación entre la gente de servicio y minas, y entre los miembros de las cofradías de los naturales y la congregación de los pardos, el lugar que ocupaban en aquella sociedad patriarcal las acercaba a estos grupos en cuanto a que tuvieron que buscar sus propias herramientas y abrir puertas para su participación en, quizás, el único escenario en el cual les era permitido actuar: la religión. De igual manera se examinan casos de algunas mujeres que, si bien no fundaron capellanías, hicieron reclamos referentes a las mismas, experiencia que así mismo compartían con los grupos menos afortunados en el real minero, pues la ley les protegía en ciertos derechos, pero sobre todo en obligaciones: colaborar con la Iglesia católica y la corona española expandiendo y fortaleciendo el ideal de la familia cristiana y la empresa que hacía fuertes a estos dos poderes: la minería.

La participación directa o indirecta de todos estos entes sociales en el complejo escenario que constituía la institución religiosa de las capellanías, consistió en expresar necesidades individuales y obtener beneficios espirituales y profanos, transformando con todo esto el ritual católico universal por medio de un discurso que estaba muy apegado a la realidad geográfica y a

la riqueza natural de la zona norte, misma que se estableció desde las entradas que hicieron los primeros encomenderos españoles.

Las almas en zona de guerra

Existe un documento en el que el discurso de un soldado sugiere que la zona norte “de guerra” la muerte estaba siempre al asecho y por ende la preocupación por el futuro del alma. El legajo no tiene fecha ni incluye el nombre del protagonista. En su discurso se percibe como un hombre que vivía atemorizado y quería morir esperanzado. Se trata de la carta que un soldado emitió entre 1648-1800. En ésta él dijo, que “por la ninguna seguridad de vida que tenemos, mayormente yo, que en presidio y frontera a mi cargo, frecuentes ocurrencias con los indios bárbaros que la invaden y pueden quitarme la vida”. Por lo tanto el individuo autorizaba al Juez eclesiástico de San Joseph del Parral, la facultad para sacar de sus bienes 6000 pesos y fundar una capellanía de misas rezadas. Esa era su última voluntad, “en caso de que muriera (cual Dios me libre),” pues el hombre no había hecho hasta la fecha ninguna disposición testamentaria jurídica, y no quería morir intestado.⁴⁰⁹

El discurso de este soldado concuerda con lo que esta investigación ha venido mostrando, que en San Joseph del Parral, y en toda la zona norte de la Nueva España, se desarrolló una atmósfera de constante amenaza que inspiraba la presencia de tribus indígenas enemigas. Como lo expone este hombre, la muerte era la acompañante inseparable entre aquellos que defendían la frontera. No se puede determinar qué tan objetivo era el temor de este individuo, del pueblo o de los habitantes de la zona norte en general, pero lo cierto es que con su carta establece que la fuerza militar de las localidades esparcía la idea de que la muerte tenía una relación directa con los indígenas “bárbaros”. Así, la capellanía de misas rezadas que deseaba fundar este soldado

⁴⁰⁹ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001. 4:1. 1648-1829. f 406.

llevaba en sí misma ese discurso, un elemento que establecía una distinción y particularidad al ritual y a la institución de la capellanía en el norte de la Nueva España.

Por otro lado, en casos como éste, donde el testador señalaba a una autoridad religiosa del clero regular como la encargada de administrar su capellanía, la disposición de los bienes de la misma recaía directamente en el Juzgado de Capellanías y Obras Pías. Esta institución administraba el dinero o los bienes con los que las personas fundaban capellanías u obras pías (obras de beneficencia). Por ejemplo, el dinero constante y sonante que proveían los fundadores, o las ganancias que producían las rentas de otros bienes, eran parte del crédito eclesiástico de los Juzgados de Capellanías. Con toda esa cantidad al alcance, esta institución proveía de mucha riqueza a todo el clero regular, pues contaba con bastante dinero para invertir, y disponían de éste como propio, pues todo este capital económico era ofrecido como prestamos. Es decir, este juzgado figuró como la principal fuente de crédito en toda la Nueva España.⁴¹⁰

Gisela von Wobeser explica que durante la época colonial, todas las actividades económicas dependieron de algún tipo de crédito o financiamiento. La agricultura, ganadería, minería, comercio, transporte, artesanía, obrajes, por ejemplo, eran inversiones a crédito. Las dotes para entrar a los conventos o al matrimonio, así como la reparación de viviendas, y la educación para clérigos, incluso la fundación de algunas capellanías, se manejaban a base de crédito.⁴¹¹ Ella opina que las exigencias materiales de la gente de alto rango influyó el uso del crédito para el vestido, habitación, transporte, participación en festividades y donación de obras pías, entre otros enceres o diversiones. Algunos mineros y comerciantes recibieron más de un

⁴¹⁰ Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, 308, 72, 25.

⁴¹¹ *Ibid.*, 303.

préstamo del juzgado, además de los clérigos, hacendados, mujeres, funcionarios públicos, militares, profesionistas y artesanos.⁴¹²

En la Nueva España existieron dos grandes fuentes de financiamiento: los mercaderes, que prestaban a corto plazo, y las instituciones eclesiásticas. Respecto a estas últimas, junto con las entradas ocasionales que les brindaban las limosnas y los donativos de los fieles, todos los institutos eclesiásticos buscaron ingresos fijos que les asegurara cumplir con objetivos espirituales y sostenerse sin consumir el capital que poseían, y el crédito eclesiástico fue uno de ellos.⁴¹³ La institución aprobaba el préstamo siempre y cuando las personas dieran una garantía a cambio, ya fuera ésta una casa, accesorios, huertas, casas de baño, obrajes, mesones, fábricas y demás bienes de valor.⁴¹⁴ El préstamo se hacía con un costo anual del 5% y sí, la usura estaba condenada por legislación civil y eclesiástica, pero se buscaron y encontraron maneras de justificarla.⁴¹⁵

El efectuar con este dinero inversiones productivas en tres áreas: agricultura, bienes raíces, bienes urbanos y finanzas por medio del censo consignativo, por ejemplo, fue una de las justificaciones más efectivas del Juzgado para “cubrir” su rol como prestamista.⁴¹⁶ Este censo funcionaba haciendo una suposición de la siguiente manera: digamos que el solicitante de un préstamo (situación real) se convertía en “donante” por medio del censo consignativo. Este supuesto donante no depositaría el dinero de la obra pía o capellanía que supuestamente iba a donar o a fundar en la institución administradora, sino que la institución “invertiría” ese dinero que el donante iba a entregar en una propiedad del mismo. Es decir, en toda esta teatralidad,

⁴¹² Ibid., 9, 72, 74.

⁴¹³ Ibid., 309, 313.

⁴¹⁴ Ibid., 72-74.

⁴¹⁵ María del Pilar Martínez-López Cano, “La iglesia y el crédito en Nueva España: entre los viejos presupuestos y nuevos retos de investigación”, en *La iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, ed. María del Pilar Martínez-López Cano, (México D.F., Universidad Autónoma de México, 2010), 311-352, 313.

⁴¹⁶ Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, 35-36.

el Juzgado otorgaba crédito (préstamo) al donante por una cantidad igual al monto de la donación que el sujeto iba a hacer, su casa o su hacienda, por ejemplo. Al realizar la transacción de este modo, no había dinero de por medio entre la institución-prestamista y el donante-deudor.⁴¹⁷

Esclavos negros y mulatos: ¿bienes espiritualizados o bienes del Rey?

Un caso parecido al censo consignativo ocurrió en San Joseph del Parral en los 1600. Resulta que Don Pedro Martínez de Quiroga y Doña María de Quiroga tenían dos haciendas de sacar plata llamadas Santa Rosa y Espíritu Santo. Estas propiedades estuvieron a punto de ser embargadas, pues los dueños solicitaron dinero prestado poniendo las haciendas como responsiva. En algún momento de su vida, Doña María acudió al Juzgado de Capellanías a “financiar una capellanía” (pedir un préstamo) con el valor que tenían sus haciendas. Dado a que las propiedades tenían ya una hipoteca, se estima que el valor de las mismas no fue mucho. Lo más seguro es que esta mujer sabía que, al morir, sus propiedades iban a ser rematadas. Para evitarlo, lo mejor era fundar una capellanía o una obra pía, pues de esta manera el pago de intereses no sería responsabilidad de los herederos, sino de los que compraran y/o rentaran el inmueble.⁴¹⁸ Al morir, Doña María heredó las haciendas a sus hijos. Fue entonces cuando el Juzgado rentó las haciendas al esposo de esta mujer, a Martínez de Quiroga, quien desde ese momento estaría a cargo de pagar los intereses de la hipoteca que tenían las haciendas que, para ese entonces, ya eran propiedad de sus hijos. Así mismo el Juzgado nombró a Don Alfonso Martínez de Artalejo, clérigo presbítero y sacristán de la iglesia parroquial, como el patrón de la “capellanía” que había

⁴¹⁷ Gisela von Wobeser, “El uso del censo consignativo para realizar transacciones crediticias en la Nueva España. Siglos XVI al XVIII”, en *Memoria del IV congreso de historia del derecho en México* (México D.F: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Autónoma de México, 1988), 167.

⁴¹⁸ Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, 29, 33.

fincado en vida Doña María. Por lo tanto, Artalejo era el encargado de cobrar a Quiroga la renta de las haciendas.

Un 15 de junio de 1684 Martínez de Quiroga recibió la visita de Diego Machado, clérigo presbítero promotor fiscal del Juzgado, y del capitán Nicolás Rojo de Soria, alguacil mayor del real. El Promotor le requirió a Quiroga que le entregase los 1,233 pesos y un tomín que le debía a Don Alfonso Martínez de Artalejo. Desafortunadamente, Quiroga dijo que al presente no tenía esa cantidad que se le pedía. Ese mismo día Artalejo fue enterado de la respuesta de Quiroga y enseguida se presentó con una idea ante el Promotor y el alguacil. Les dijo que para obtener el dinero que le debía Quiroga de los intereses de la hipoteca de las haciendas, y por no haberse éste comprometido de ninguna forma para pagarle, pedía que le embargaran a Quiroga algunos bienes de una de las haciendas. Así lo obligaba a dar unos pesos aunque fuese de cuando en cuando, hasta que cubriera todo el monto que le debía.

Los bienes a los que se refería Artalejo eran diez montones de metal sin refinar y siete esclavos. Éstos últimos, según él, eran independientes de la hacienda. Sobre los esclavos Artalejo dijo lo siguiente: (son) “de rasgos mulatos, de edad al parecer de 25 años, Manuel Negro; de edad 30 Gaspar Negro; Juan Mulato, de diez años; Francisco Ramón Mulato, de diez años; Antonia Mulata, de 12 años; y Gertrudis Mulata de 8 años.”⁴¹⁹ Al Juez eclesiástico del Reino de la Nueva Vizcaya, Joseph de Morón, le pareció adecuada la idea de Artalejo y enseguida ordenó que los bienes se pusieran en remate. La orden también indicaba que se le diera cárcel a Quiroga en su casa. Así mismo, se ordenó que Quiroga quedara advertido de no quebrantar el encierro pues, de hacerlo se le daría pena de excomunión mayor.

El día 21 de junio del mismo año, se dio el primer pregón para rematar a los siete esclavos. Cuando Quiroga se enteró del remate, alegó que aquello iba contra derecho y en contra

⁴¹⁹ APSJP. Rollo 4. Capellanías y Cofradías. 001: 4:1. 1648-1829. f 280-330.

de las Cédulas Pragmáticas de Su Majestad, pues éstas mandaban que no se debía de disipar ni vender ningún bien perteneciente al Ministerio de las Haciendas de beneficio de sacar plata, y pidió que cesaran los pregones. Nadie prestó atención al pedido de Quiroga, pues el 24 de junio se dio el segundo pregón. Quiroga y Artalejo siguieron alegando. El primero insistía en hacer valer las Cédulas Pragmáticas, y el segundo repetía que las dichas cédulas aplicaban sólo en los bienes de haciendas profanas, pero no en las de bienes eclesiásticos y frutos de capellanías, que por ley se imponían como bienes espirituales. Mientras estos dos hombres seguían discutiendo se dio un tercer pregón el día 27.

Los pregones no pararon sino hasta que el Capitán Don Agustín Navarrete del Camino, Juez oficial real y administrador de los reales azogues, hizo presente a las autoridades que, en efecto, “en observancia que en fuerza de ley prohíbe Su Majestad que en semejantes haciendas...que en ningún caso se impida el corriente de sus beneficios tan importantes al bien público.” Hasta aquí todo iba bien para Quiroga, pero enseguida este Juez hizo saber a todos los involucrados que la dicha hacienda estaba en deuda con su Majestad, debiéndole al rey 5,496 pesos y su toma en plata, producto de los azogues que había recibido para su beneficio. Así que de parte de Su Majestad, Navarrete encargó al vicario que restituyeran los bienes (los esclavos) a la hacienda que, desde ese día, ya contaba con nuevo dueño, Don Diego de Landavazos, mismo que necesitaba poner a trabajarla cuanto antes para que se le cubriera la deuda a Su Majestad. Los alegatos continuaron, pero en resumen se hizo lo que el administrador de azogues mandó.

Así que a Doña María de nada le sirvió haber participado en aquella farsa del censo consignativo con el Juzgado de Capellanías y Obras Pías, pues al final sus herederos resultaron desprovistos de las haciendas nada menos que por el mismo rey de la Nueva España. Pero el que también salió perdiendo en todo este caso fue el Juzgado de Capellanías, ya que de un solo tajo

se le escaparon dos montos de ganancias, las que generaba la hipoteca previa de las haciendas y la que generaba “la renta de la supuesta capellanía”. Y quizás haya sido por haber sido la capellanía una farsa, que a nadie le interesó si el alma de Doña María de Quiroga quedaría eternamente detenida en el Purgatorio.

Con respecto a la declaración de Artalejo sobre las haciendas profanas y las haciendas de bienes eclesiásticos y frutos de capellanías, que por ley se imponían como bienes espirituales, cabe cuestionar si en este caso los esclavos eran considerados bienes espiritualizados o bienes reales. El concepto de bienes espiritualizados se deslinda del fenómeno que Kathryn Burns identifica como “economía espiritual”, donde la cuestión espiritual y económica, lo material y lo sagrado, se funden en una solo manejo que consiste en “negocios o intercambios donde lo espiritual y económico no se pueden desasociar.”⁴²⁰ Ella sugiere que las prácticas y valores espirituales permeaban lo económico para reducirle su valor profano en una economía que ocurría, primero, en el terreno religioso.⁴²¹

En el caso de las capellanías, los bienes monetarios que generaban estas instituciones estaban espiritualizados, así que no eran profanos. De ahí que Artalejo opinara que los esclavos de la hacienda de Quiroga eran bienes espiritualizados porque eran posesiones de la hacienda sobre la cual Doña María de Quiroga había fundado su capellanía, con todo y que ésta se hubiera creado bajo el censo consignativo. Por lo tanto, el valor profano que pudieran haber tenido los dichos esclavos se había reducido, y se podían rematar como bienes espiritualizados, sin que la venta se percibiera como un lucro. Pero como lo indicaron Quiroga y Navarrete, esos esclavos que trabajaban en la minería antes que nada eran bienes de las haciendas de sacar plata, una empresa que, como se ha observado, había recibido bastantes consideraciones por parte de la

⁴²⁰ Kathryn Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru* (Durham: Duke University Press, 1999).

⁴²¹ Burns, *Colonial Habits*, 2-3.

Corona española, pues de ésta dependía en mucho la prosperidad económica del reino en la península y en las colonias. Al final, entre el valor espiritual o el valor hacendario de los esclavos, el poder de la Corona se impuso sobre el de la iglesia, siendo esto apenas una muestra de la relación compleja entre estas dos entidades que, como ya se señaló, se fue complicando conforme el paso de los años.

De cualquier manera, el caso de estos esclavos añadió una complejidad a la ya de por sí complicada institución de las capellanías. Al incluir en esta un debate sobre el valor espiritual y/o de producción del esclavo mulato, los involucrados añadieron una complejidad que experimentaron las zonas mineras, donde la presencia de la iglesia y de la Corona creaba y asignaba dos nuevas “cotizaciones” a los esclavos negros y mulatos dentro de las capellanías y en las minas del norte de la Nueva España. En este espacio es preciso resaltar que el esclavo negro y mulato, a diferencia del esclavo indígena proveniente de las Guerras Justas, tenía un valor comercial en el mercado de compra y venta durante el siglo XVII y avanzado el siglo XVIII. Por lo mismo, vale la pena cuestionar si su plusvalía, aunada a la idea que eran una casta maldita que merecía la esclavitud y a su trabajo en la empresa más beneficiada por la corona, intervinieron para que éstos obtuvieran un valor Real que estaba muy conectado a la geografía y a la riqueza del suelo norteño.

Seguramente existieron más casos como los anteriores, quizás incluso más complicados, ya que en 1724 el Juzgado de Capellanías y Obras Pías lanzó unas ordenanzas con el fin de controlar y ordenar a las personas involucradas con las capellanías. Por ejemplo, se daría pena de excomunión a todas las personas que hicieran traspasos, también a los compradores que hicieran divisiones de bienes (como el caso que se acaba de tratar). Se ordenaba que si alguien descubría este tipo de irregularidades, las expusiera ante los jueces eclesiásticos. En caso de excomunión,

todo el producto (bienes) se remitiría al Juzgado. También se hacían recomendaciones a los capellanes acerca de officiar las misas rezadas en el lugar y tiempo señalado, así como también presentar los títulos de las capellanías a los curas de sus jurisdicciones. Por último se ordenó que esta carta se hiciera pública mediante un pregón en un día festivo, para que no hubiera dudas.⁴²²

Las mujeres de la élite españolas a cargo de sus vidas y sus muertes en las capellanías

En San Joseph del Parral, las exigencias materiales, pero también las espirituales, no dejaron fuera a las mujeres. Mas en el mundo de las capellanías se destaca la participación de las mujeres españolas, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVII, el tiempo al que corresponden la mayoría de los documentos donde se observa su participación en esta institución religiosa. Por “españolas” se entiende todas aquellas mujeres que llegaron desde la península española inmediatamente después de la fundación del pueblo, así como a sus descendientes. Si bien en este tiempo las categorías raciales se podían manipular en el ámbito social, esta investigación toma en cuenta el calificativo de “Doña” para tratar de identificar a mujeres peninsulares o “criollas”, aunque se reconoce que este rasgo no es del todo fiable.

En la Nueva España los títulos de “Don” y “Doña” de ordinario estaban reservados a los españoles, esto es, “españoles” que podían ser también mestizos o de otras razas, pero cuya fisonomía favorecía a sus ancestros europeos, de quienes tomaban el prestigio social.⁴²³ En el norte de la Nueva España se advierte que el prestigio social de las mujeres “Doñas” podía oscilar entre la fisonomía y la ocupación. En 1649, la autoridad local de San Joseph del Parral le exigió a Doña Francisca apartarse del real al menos cincuenta leguas por su comportamiento

⁴²² APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001:1. 4:1. 1648-1829. f 126-127.

⁴²³ Martin, *Governance and Society*, 39.

“escandaloso”.⁴²⁴ Juana de Cobos, panadera-comerciante que vivió en la villa de San Felipe el Real de Chihuahua durante casi todo el siglo XVIII, fue una mujer calificada en documentos oficiales ya fuera como mestiza, española o mulata, pero en ningún momento como “Doña”. Mas, debido a que tuvo una presencia económica y social destacada en la villa, fueron los mismos habitantes quienes le adjudicaron el título de Doña.⁴²⁵

Esta investigación encontró que las mujeres que fundaron capellanías en San Joseph del Parral fueron esposas de hombres de la oligarquía, algunos de ellos fueron mineros o encomenderos que guardaban privilegios por haber sido parte de las “entradas” a la zona norte. Es muy seguro que los españoles hayan traído consigo el uso “corrompido” del Don y Doña al real minero, pero con éste también trasladaron la idea de distinguir a las personas de “calidad” de aquellas que, de acuerdo a ellos, no la tenían. En el caso de las mujeres casadas, la calidad de “Doña” estaba anclada al título de Don: esposa de un “vecino” con casa poblada, es decir, con propiedades, dinero, pasado de abolengo peninsular, y con el ser o haber sido un cristiano ejemplar.

Otorgar un panorama en cuanto a cantidad de mujeres presentes en el pueblo resulta prácticamente imposible. Como ya se observó, en el caso de censos de población, estos registraban a los “vecinos” que tenían casas pobladas, pero no se incluían las mujeres, niños ni sirvientes (indígenas, negros o mulatos). Pero como apunta Pilar Gonzalbo Aizpuru, si bien es difícil encontrar documentos que informen sobre toda una trayectoria vital de las mujeres, “las referencias aisladas de unas y otras sugieren muchas posibilidades de comprensión de la

⁴²⁴ AHMP. 1649 B. 980. 547. Auto para que Doña Francisca de Chávez, mujer soltera, por el escándalo que causa, salga de este Real y cincuenta leguas en su contorno. Aquí hay las provisiones en cuya virtud fue restituida Doña Francisca de Chávez. 23 ff. G-19.

⁴²⁵ Martin, *Governance and Society*, 171.

compleja realidad en la que se desenvolvían”.⁴²⁶ Es de esta manera que esta investigación examina tres casos de mujeres de la élite española. Estos son representativos de la participación de las mismas en el particular discurso piadoso que se desarrolló en un pueblo donde la oligarquía se formó y se definió principalmente en base a la ubicación geográfica y los recursos naturales.

Margarita Iglesias Saldaña indica que al igual que en la época Medieval europea-occidental, las mujeres de la Nueva España tuvieron un rol principal en ceremoniales públicos y privados: incluso fueron, en gran medida, las fundadoras de capellanías, por medio de las cuales tuvieron múltiples oportunidades para ser cabezas de linaje, rol que les permitió fortalecer estrategias familiares y preservar la memoria familiar, junto con bienes, poderes y apellidos.⁴²⁷ Esta investigación identifica las oportunidades, roles y estrategias en las mujeres españolas en San Joseph del Parral, pero además propone que, aparte de haber sido cabezas de linaje y preservadoras de memorias familiares, bienes, poderes y apellidos, éstas también tuvieron la oportunidad de expresar deseos y voluntades individuales que no se restringían al ámbito familiar. Por el contrario, los deseos y voluntades de éstas giraban alrededor de una identificación y preocupación por el futuro del pueblo, de decidir y controlar sus vidas después de la muerte, y de saber ejercer sus derechos legales en una sociedad patriarcal.

⁴²⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal”, en *(Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas)*, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija. eds. México D.F.: Colegio de México, 2004), 121.

⁴²⁷ Margarita Iglesias Saldaña, “El deber ser de las mujeres y su rol en el establecimiento de los vínculos capellánicos en la pervivencia de los linajes coloniales. Imaginarios, representaciones y comportamientos”, *Palimpsesto* 1, no. 2, (2004): 1-5.

La capellanía de Doña Ana de Biezma

Doña Ana de Biezma fue vecina y minera de San Joseph del Parral. Fue la hermana del fundador de pueblo, Juan Rangel de Biezma, y la viuda del capitán Bartolomé de Urbaneja, su primer esposo, quien fuera el descubridor y poblador de la Nueva Vizcaya. En 1645 Ana decidió fundar una capellanía de misas rezadas. En ese tiempo ella era esposa de Sebastián García de Rosi, su segundo marido. En la cláusula testamentaria dedicada a la fundación de la capellanía ella nombra a su esposo como patrón, y hace constar que lo hace de agradaada voluntad, estando cuerda y dijo:

para que Dios Nuestro Señor sea servido...[encomiendo] mi ánima y la de mis padres, y la de mi marido [el primero] y demás difuntos reciban beneficio y sufragios...yo fundo una capellanía de misas rezadas para que se digan [por las ánimas todos ellos], desde el día de la fecha de esta carta en adelante para siempre jamás...⁴²⁸

La voluntad de Ana era que la capellanía fuera de 50 misas rezadas cada año para las ánimas de las personas mencionadas en la carta, incluyendo la de ella cuando muriera. Para que así se hiciera, Ana dejó la cantidad de 2000 pesos de principal, una casa, y un rancho llamado la Ciénega, que fue del capitán de Urbaneja, otorgado a éste por merced de los señores gobernadores del Reino de la Nueva Vizcaya.⁴²⁹ Como capellán perpetuo (durante todos los días de su vida, una vez que se ordenara sacerdote), Ana designó a Bartolomé de Arriaga y Montenegro.

⁴²⁸ Archivo Parroquial de San José del Parral (APSJP). Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001. 4:1. 1648-1829, folios consultados (f) 140-171. La carta de la fundación de la capellanía de Ana de Biezma forma parte de un folio de 1670: declaración de entrega de las ganancias de las rentas que Ana dejó en la capellanía, por parte del presbítero Bartolomé de Arteaga, en ese entonces capellán propietario, a Sebastián García, segundo esposo de Ana.

⁴²⁹ En esta carta, Ana de Biezma menciona que su primer marido, de Urbaneja, recibió esa merced por haber sido descubridor y poblador del reino de la Nueva Vizcaya, y dice que ella fue la universal heredera de los bienes del difunto.

Así mismo fue su voluntad que la capellanía se extendiera a los hijos de Juan Rangel de Biezma, su hermano, y doña Andrea Calderia, su cuñada, que desearan ser clérigos, prefiriendo del mayor al menor. En caso de que ninguno considerara la carrera sacerdotal, la capellanía entonces se extendería a todos los parientes que tenía, hasta el cuarto grado. Si entre éstos hubiere más de dos que quisieran ser Curas, la preferencia se le daría al más pobre y virtuoso. Si no resultase nadie de entre estos parientes, la capellanía consideraría a los indígenas de Parral que desearan ser clérigos, eligiendo a los más virtuosos, y enseguida a los más pobres. Por último Ana otorgó una obra pía/ limosna, “a los mayordomos de la fábrica de la santa Iglesia parroquial del Real de San Joseph del Parral, mi devoto y abogado,” que consistía en arrendar y cobrar las rentas de la casa que se mencionó antes. Enseguida declara que no fue forzada por su marido, y termina la cláusula “con el juramento debido”.

Como se observa, la capellanía de Ana refleja las estrategias familiares que llevaban a cabo las mujeres en la Nueva España, el preservar la memoria familiar, los bienes, poderes y apellidos. Igualmente es el reflejo de la idea o concepto de familia que trajeron los españoles a la Nueva España, mismo que enfatizaba la estructura de un parentesco extenso que incluía tíos, primos, sobrinos, padres, hermanos. En este tipo de familia las relaciones a través de la mujer se reconocían tanto como las que existían para el varón.⁴³⁰ No obstante, en la Nueva España y en el resto de Latinoamérica, este tipo de familia extensa, de poderes y bienes materiales, pudo ser reconstruida y perpetuada por algunos de los primeros conquistadores, como lo fueron el primer marido de Ana y su hermano.

Las fortunas, necesarias para construir este tipo de lazos extensos de parentesco con “apellido”, se forjaron a menudo en la conquista, donde se consiguieron puestos oficiales. El

⁴³⁰ John E. Kicza, “El papel de la familia en la organización empresarial en la Nueva España”, en *Familia y poder en la Nueva España: memoria del tercer simposio de historia de las mentalidades*, ed. Solange Alberro, (México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991), 75-85, 75.

encomendero, por ejemplo, contaba con el privilegio de trabajo indígena para la agricultura, minería, transporte, comercio, entre otros medios. Y, si a esta empresa se añadía una diversificación de negocios, el encomendero podía forjar fortunas familiares duraderas.⁴³¹ Se ignora la cantidad de riqueza con la que contaban las familias de Urbaneja y de Biezma, pero es evidente que Ana, al haber sido la heredera universal del primer esposo, demuestra precisamente esos extensos lazos de parentesco. En aquel tiempo esas familias sólo perduraban por medio al acceso de grandes fortunas, que a la vez estaban relacionadas con la acumulación de logros, honor, pureza y longevidad.⁴³² Eso es precisamente una de las intenciones que se perciben de Ana por medio de su capellanía: extender el parentesco por medio del honor, logros, y bienes materiales.

Ana también muestra que ella es una mujer de su tiempo. Ella fue criada y formada en una legislación que establecía las limitaciones impuestas a solteras y casadas, siempre sometidas, al menos formalmente, a sus respectivos padres, hermanos, maridos o tutores. La mención del padre, del hermano, del capellán, y los demás parientes varones pueden apoyar esta aseveración, mas a la vez tuvo la oportunidad de heredar, casarse por segunda vez y ser dueña de tierras y minas. Al respecto, Gonzalbo Aizpuru indica que durante las décadas de mediados del siglo XVI en la Nueva España, las españolas provenientes de la península ibérica, pocas en número aún, tuvieron oportunidad de elegir su destino al elegir marido, acceso a la propiedad, al establecimiento de pequeños negocios como obrajes y talleres, entre otros, que les permitía ejercer un control del patrimonio familiar.⁴³³ San Joseph del Parral tuvo una experiencia parecida, pero hasta mediados del siglo XVII, cuando se fundó el real minero. Así se aprecia por

⁴³¹ Kicza, “El papel de la familia”, 76.

⁴³² Ibid., 84.

⁴³³ Gonzalbo Aizpuru, “Las mujeres novohispanas”, 124 125.

medio de los casos de Ana y otras mujeres peninsulares o criollas que tuvieron oportunidades de ser dueñas de minas, tierras, y de capellanías más allá del siglo XVI.

De hecho desde 1524, Hernán Cortés exigió a los encomenderos que estuviesen casados que mandaran traer a sus esposas para que hicieran vida familiar. Ellas fueron parte de la estrategia colonizadora, en la cual fungieron como emisarias de modelos culturales y religiosos españoles, y por lo mismo pieza clave en la política de defensa y promoción de la convivencia familiar. Al mismo tiempo, la ley les permitía a las mujeres realizar operaciones mercantiles o lanzar demandas para reclamar propiedades, dinero, herencias, entre otros asuntos que repercutían de manera negativa por su condición “frágil y débil”. Cien años después estas mismas condiciones se dieron en el norte de la Nueva España, cuando a los encomenderos también les fue requerido traer a sus esposas españolas para hacer vida marital y familiar.⁴³⁴ De ahí que en los documentos de archivo aparezcan mujeres como Ana, que tenían un lazo familiar “español” más directo a encomenderos u oligarcas del real minero. Fue así también que después del siglo XVI, cuando las primeras mujeres peninsulares o criollas se habían establecido ya en la Ciudad de México, en San Joseph del Parral éstas recién a mediados del siglo XVII recién estaban eligiendo maridos mineros o hacendados, teniendo acceso a la propiedad y a la adquisición de la empresa más privilegiada del Virreinato: la minería.

En la cláusula testamentaria, Ana se concebía a sí misma como una minera y vecina del pueblo, que tenía el poder y los medios para ver por su familia. Pero al mismo tiempo se advierte su interés por el futuro religioso del pueblo. En la capellanía, Ana señala como su abogado a San José, que a la vez era el Santo Patrón de los mineros y del real. Así mismo deja una obra pía para la cofradía que lleva el mismo nombre del Santo. Y, en caso de que sus parientes no quisieran

⁴³⁴ María José Encontra y Vilalta, "Las mujeres españolas en la capital de la nueva España, durante el siglo XVI" (*Contribuciones a las Ciencias Sociales*, julio 2014). www.eumed.net/rev/cccss/29/mujeres-espanolas.html

seguir la carrera sacerdotal, el deseo de Ana fue que la capellanía se extendiera a los indígenas varones más virtuosos del pueblo. De esta manera se aprecia que esta mujer transformó el discurso piadoso de las capellanías al representarse como parte de la élite minera e incluir su voluntad y deseos que alcanzaban a la población indígena. Si bien ella no dejó claro a cuáles indígenas se refería, lo cierto es que la imagen que la oligarquía misma había creado de éstos no había sido la más favorable, pero por lo mismo se destaca el que Ana los haya mencionado en su capellanía.

La capellanía de Doña Agustina de Prados

Doña Agustina de Prados era vecina de San Joseph del Parral. Nacida en el Valle de San Bartolomé, fue hija legítima de Francisco Hernández, quien a su vez fue vecino de la Ciudad de México, y de Isabel de Prados, quien fue vecina del Valle de San Bartolomé. Un día del 26 de septiembre de 1673, Agustina fundó una capellanía que decía así:

...estando como estoy enferma en la cama, sana del entendimiento, memoria y juicio y voluntad, del tal cual Dios...fue servido de darme, creo en el misterio de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, y Dios Espíritu Santo, en la Santa Madre Iglesia Católica, Romana, en cuya Fe he de vivir y morir, poniendo por mi abogada intercesora a la soberana Reina de los Ángeles, María Santísima Señora, para que en el tribunal de la Divina Clemencia, interceda por mí con divina, perdone mis culpas y pecados y me ampare a la hora de mi muerte, para que mi alma se salve, quiero ordenar y ordeno mi testamento y última voluntad en la manera siguiente:

primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro, su preciosa sangre y es

cuerpo en la tierra de que fue formado, te pido llevarme, que mi cuerpo sea
sepultado en la Iglesia Parroquial de este dicho real, en frente del altar de las
Ánimas ...⁴³⁵

El lenguaje piadoso de Agustina encierra lo que era el ideal de la muerte para el catolicismo barroco. La muerte barroca era la muerte esperada tras una larga y sufrida enfermedad, como la que quizás sufría Agustina en su cama. Se creía que la enfermedad era una gran maestra porque ejercitaba la paciencia y la serenidad, para que el moribundo despachara asuntos terrenales y se preparara para recibir dignamente la extremaunción, el sacramento con el que alcanzaría la gracia de una buena muerte.⁴³⁶ La muerte barroca era todo un proceso. Antes que nada, el moribundo debía enfrentarse cara a cara con el diablo. Éste aparecía en los momentos más débiles de las personas: durante la agonía, momento en el cual Satanás ofrecía al moribundo varias tentaciones, incluyendo la esperanza de la vida eterna y la compañía de los seres queridos.⁴³⁷ Pero esto era una mentira. Si el enfermo no caía en la tentación, entonces se iría al cielo como un soldado de Dios, no sin antes pasar por el Purgatorio.

Para su muerte, Agustina eligió a la soberana Reina de los Ángeles como abogada intercesora a la hora de enfrentar el juicio final. Voekel sugiere que en el momento en que se redacta el testamento, en la mente del notario y del testador o testadora, estaba la concepción de la Gloria Divina como un escenario de Corte Celestial.⁴³⁸ Así, cuando Agustina dice que está enferma y postrada en la cama, lo más seguro es que el notario se encontraba en su casa, en su habitación, escribiendo el discurso piadoso de la moribunda. Lo que es más, en la muerte

⁴³⁵ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001. 4:1. 1648-1829. f 92-95.

⁴³⁶ María Concepción Lugo Olín, "Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma", *Cuerpo y religión en el México barroco*, Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, eds. (México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011), 41-62, 51.

⁴³⁷ Voekel, *Alone Before God*, 28.

⁴³⁸ Ibid., 34.

barroca, el lugar ideal para la agonía y la unción era el interior de la alcoba del moribundo, ante la mirada de parientes y amigos, y gente de la comunidad, a quienes se les recordaba en esos instantes el carácter del finito de la vida, la omnipresencia de la muerte y la necesidad de prepararse para esperar su llegada con el alma libre de culpas.⁴³⁹ No se puede saber a ciencia cierta si Agustina fundó su capellanía frente a familiares o amigos, aparte de los requeridos testigos. No obstante, Voekel ayuda a completar una imagen que ocurrió en más de una alcoba de la Nueva España. Así fue como las capellanías llegaron a ser parte del catolicismo barroco: la religión del mostrar y el ritual de observar.⁴⁴⁰

Pero a Agustina también le atañían las cosas prácticas de la vida. Cuando falleciera, ella quería que sus albaceas impusieran una capellanía de misas rezadas sobre la casa en la que vivía. Con el fruto de la renta de esa propiedad se le darían doce misas al año para su alma, y para el alma del capitán Galindo, su marido. Seis de ellas se dedicarían al Santísimo Sacramento. Ella nombró al licenciado Pedro de Chavarría como patrón y capellán, para que se ocupara de que “por siempre jamás” se le dedicaran las misas rezadas y, además se hiciera cargo de los reparos que la vivienda en renta necesitara. Así mismo nombró por albacea testamentario y tenedor de bienes a Agustín García, su compadre, y a Juan Hernández, su hermano.

En este sentido práctico de las capellanías, los casos de Agustina y Ana se asemejan, sobre todo en cuando a otorgar deferencia a los hombres de la familia, lo que era de esperarse en una sociedad patriarcal donde el padre-esposo dirigía y vigilaba el comportamiento de todos los miembros de su familia, sobre todo el de las mujeres que, dentro de la idiosincrasia de ese tiempo, eran seres débiles en casi todos los sentidos. A falta del padre-esposo, la figura del patriarca podía recaer en un abuelo, hermano, tío o cualquier otro hombre de la familia cercana o

⁴³⁹ Lugo Olín, “Los sacramentos,” 51.

⁴⁴⁰ Larkin, *The Very Nature of God*, 4.

extendida. Las mujeres utilizaban a su favor esos modelos de conducta impuestos por las sociedades patriarcales, pero no de manera abierta. Por lo regular, la mayoría de ellas actuaba dentro de una posición subalterna a la que la ley y la costumbre las relegaba mas, las mujeres que pertenecían a la elite podían, en algunas ocasiones, conservar privilegios familiares.⁴⁴¹

Mas entre la capellanía de Ana y la de Agustina es posible observar ciertas disimilitudes. Agustina indicó que se le diera sepultura en el cementerio adjunto a la Iglesia Parroquial, justo frente al altar de las Ánimas. En la Nueva España barroca era usual que las personas de la élite española o indígena, solicitaran en sus testamentos ser sepultadas en los cementerios de las iglesias. Esta costumbre venía desde el siglo XI, durante el reinado de Alfonso el Sabio X, quien comunicó la idea de que a las almas estarían más cerca de Dios y de las figuras santas si los difuntos eran sepultados dentro de los terrenos de las iglesias. De esta manera las tumbas de los difuntos harían recordar a los familiares y habitantes en general que asistían a misa que había que rezar por el descanso de las almas de sus familiares que prácticamente estaban bajo sus pies. Los cementerios que se ubicaban fuera de los parámetros de las iglesias, eran indeseados, pues en estos habitaban los demonios. Por otro lado, la sepultura en los cementerios de las iglesias también implicaba el marcar distinciones de clase social. Era común, por ejemplo, que familias de la élite tuvieran en su haber criptas para sepultar en ellas a toda su descendencia. Así mismo, los cementerios de las iglesias estaban divididos en espacios, cuyo precio variaba de acuerdo al lugar que estuviese más cerca o más lejos del recinto. Agustina, por ejemplo, eligió ser sepultada frente al altar de las Ánimas. Lo usual era que estos altares se encontraran no más allá de la mitad del panteón, lo que significaba que Agustina había elegido el más costoso.⁴⁴²

⁴⁴¹ Gonzalbo Aizpuru y Queija, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (México D.F.: Colegio de México, 2004), 11.

⁴⁴² Voekel, *Alone Before God*, 17, 39.

Pero precisamente por haber sido Agustina parte de la élite española-minera y contar con suficientes recursos económicos, llama la atención que no contara con una cripta familiar. Como lo indicó el sargento al inicio de este capítulo, los miembros del cuerpo militar, que en San Joseph del Parral de ordinario pertenecían a la élite minera, podían perder la vida de un momento a otro en manos de los indígenas enemigos. Esta situación, aunada a la migración constante que se presentaba en los centros mineros y a las epidemias que se presentaron en distintos años durante el siglo XVII, pudo haber contribuido para que en San Joseph del Parral no se hubiese manifestado una cadena familiar lo suficientemente larga como para establecer criptas “de abolengo” en los cementerios de la iglesia parroquial, aunque pudo haber excepciones.

Lo cierto es que en su cláusula testamentaria Agustina da la impresión de no haber sido parte de una familia numerosa. A diferencia de Ana. Agustina no volvió a contraer matrimonio después de su viudez, al menos no contaba con esposo a la hora de fundar su capellanía. Y en la Nueva España hubo un buen número de viudas que no lo hicieron, entre otros motivos, por la libertad que les daba su estado civil para manejar su propia vida y sus finanzas. En su testamento, Agustina nombró a su hermano, Juan Hernández, y a su compadre, Agustín García, como albaceas testamentarios y tenedores de bienes. Como herederas universales nombró a María García, su ahijada, hija legítima de Agustín García, el compadre, y de María Camacho, esposa de Agustín. También nombró a otra ahijada, María Galindo, a quien crió en su casa y de quien no dio más datos. Así que esto puede indicar que Agustina no tuvo hijos propios.

Es de esta manera que Agustina participa en el discurso piadoso y en el ritual mortuario del barroco; el protagonizar una escena de agonía ante la llegada de la muerte, donde a la vez manifestó su voluntad y deseo sobre cómo habría de vivir su alma en el “más allá”. Su clase social y medios económicos le permitieron cumplir con su anhelo de que su cuerpo y su alma

estuviesen más cerca de Dios, de las figuras santas y del pueblo, lo que parece haber obedecido a la falta de una red de familiares inmediatos de una mujer cuya vida fue de alguna manera determinada por la realidad local.

La lámpara de Doña Catalina de Olarte

En algunas ocasiones, las capellanías aparecen de manera indirecta en los documentos de archivo. Por ejemplo en un documento que data de 1739, don Joseph Ochoa, juez eclesiástico del real de San Joseph del Parral, dijo que la hacienda llamada San Lorenzo, en la jurisdicción del Valle de San Bartolomé, se hallaba fincada una memoria de misas que había dejado Doña Catalina de Olarte.⁴⁴³ La escritura de fundación no se pudo encontrar, pero se especulaba que había sido redactada en 1715. Ochoa dijo que la capellanía de Catalina tenía la intención de que todos los sábados del año ardiese una lámpara para adorno de un altar con el título de Nuestra Señora de la Soledad, en la iglesia parroquial que llevaba el mismo nombre. En la cláusula se indicaba que la lámpara debía estar encendida cada vez que se celebrara el santo sacrificio de la misa, por el capellán que la difunta designó. No obstante, en el documento Ochoa manifestó que hacía cuatro años que la lámpara no se encendía durante las misas rezadas dedicadas al alma de esta mujer.

En esta ocasión, la protagonista de la capellanía no fue la fundadora, sino el objeto y su misión: la lámpara, que era un obsequio para la Virgen de la Soledad, quien a su vez era la abogada del alma de Catalina cuando ésta se presentara en el Tribunal de la Corte Celestial. En las capellanías era usual que los fundadores o fundadoras dedicaran objetos tales como lámparas, joyas, u otros adornos de valor monetario y espiritual para dar honores a Dios y a los Santos. Al adornar un lugar sagrado como la iglesia, el donador contribuía a dar realce a los ritos litúrgicos.

⁴⁴³ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001. 4:1. 1648-1829. f 428-441.

Aunque también se hacían regalos a las parroquias por otros motivos. Cuando el creyente quería mostrar su devoción, por ejemplo, un objeto de valor dignificaba el culto en las iglesias. Este era también un gesto que provenía de grupos o comunidades. Puede decirse que los objetos tenían la intención de darle el esplendor y el drama al lugar sagrado y al ritual, así como impresionar a los fieles que, durante la misa, podían tener una experiencia sagrada con aquellos adornos. Era así, por medio de los objetos, la misa y su ritual, que el creyente podía tener a Dios presente, justo cuando el signo, y lo que éste significa, se unían.⁴⁴⁴

Mas a Ochoa no sólo le preocupaba el valor espiritual de la lámpara de Catalina, sino que también le inquietaba el hecho de que no estuviese encendida y, por ende no se estuviera cumpliendo la voluntad de la difunta. Esto tenía una repercusión importante pues el alma de Catalina estaba detenida en el Purgatorio. Si los objetos religiosos demandaban cuidado y devoción, mucho más lo requería una lámpara que no se encendía por sí sola. Dentro del ritual católico barroco se creía que de esa luz emanaba lo sagrado y esto podía tener el poder de penetrar lo físico. Así, Dios y los santos se podían manifestar en los objetos durante la eucaristía.⁴⁴⁵ Por lo tanto, si la lámpara no estaba encendida, el alma de Catalina no recibiría el sufragio que suponía debía darle la Virgen de la Soledad al realizarse la misa rezada de los sábados, cuando la Virgen y Dios se podía manifestar en la luz del objeto.

No se puede olvidar que la misa tenía un poder redentor. Ésta tomó ese poder a partir de Concilio de Trento (Reforma católica), y así fue como se generalizó la fundación de capellanías. La salvación del alma podía alcanzarse por medio de buenas obras para alcanzar salvación, pero el poder redentor de la misa tenía suma importancia. La ofrenda de la misa era la legítima tradición de apóstoles para borrar pecados y penas, y dar satisfacciones y otras necesidades de

⁴⁴⁴ Larkin, *The Very Nature of God*, 4-5.

⁴⁴⁵ Ibid., 4.

los fieles vivos y difuntos. La doctrina de la misa consistía en una acción de gracias, más el sacrificio verdadero y propio instituido en Jesucristo. Durante la misa Dios se mostraba aplacado y benigno, y era entonces cuando ofrecía dones de gracia y penitencia, y perdonaba los pecados. De ahí la necesidad de la misa para el difunto, ya que por medio de ésta, las personas podían realizar sufragios para las almas que estaban detenidas en el Purgatorio, y así podían salir más pronto de ese horrible lugar.⁴⁴⁶

No obstante, para Ochoa el punto era que la lámpara no era encendida por las personas que tenían esa obligación. ¿Quiénes eran? De acuerdo a Ochoa, eran el capellán y los mayordomos de la Archicofradía del Santísimo Sacramento, a quienes la difunta Catalina había dejado como beneficiarios de la renta de la hacienda San Lorenzo. La ganancia de esa renta era dividida entre el capellán, quien ofrecía la misa de los sábados, y los mayordomos encargados, a cambio de la obra pía que recibieron de Catalina. Ellos debían cuidar que se llevara a cabo la misa y la lámpara estuviese encendida. Ochoa se lanzó primero contra el capellán que en 1739 estaba a cargo de la capellanía de Catalina. Él le pidió a esa persona que hiciese lo que sus capellanes antecesores habían tenido el cuidado de hacer: cobrar los réditos de la capellanía para que así se pudiera cumplir con la voluntad de la difunta. Pero el capellán respondió que no estaba a su cargo la recaudación de dichos réditos.

A la declaración y pedido de Ochoa, el juez eclesiástico del Juzgado de Capellanías y Obras Pías ordenó que, para que no se perdiera la finca (la hacienda), ordenó que se indagara sobre los actuales poseedores o dueños (patrones) de la capellanía, y si éstos habían recibido y pagado el rédito de la hacienda. También requirió saber si en las escrituras de sucesión constaba

⁴⁴⁶ Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, 274-275.

el traspaso de la hacienda.⁴⁴⁷ Fue así que se presentó Don Pedro Domingo de Lugo, diciendo que sí, que él había sido dueño de la hacienda San Lorenzo, para que con los réditos ardiera la lámpara del altar de la Soledad. Él adquirió la hacienda por medio de su esposa, Doña María de Orrantia, quien a su vez recibió la hacienda de su abuela paterna, María Teresa de Montelongo. El gravamen de la capellanía eran siete mil pesos. Los seis mil eran de tres capellanías de a dos mil pesos cada una que supuestamente había dejado Catalina, y los un mil para que, de sus réditos, ardiese la lámpara.

Lugo dijo haber pagado la renta de la hacienda por 16 años consecutivos a los señores Don Manuel de Herrar, Don Bonifacio de Arriaga y a Don Ignacio Joseph Romano, que fueron quienes corrieron con el cuidado de que ardiese la lámpara durante esos años. Después de ese tiempo, él traspasó la hacienda a Don Manuel de San Juan de la Santa Cruz, de la Orden de Santiago, vecino de la villa de San Felipe del Real, quien en 1739 era el dueño y estaba debiendo cinco años, en los que no se había cobrado la renta por no aparecer la escritura de fundación de la capellanía de Catalina. El Juzgado de Capellanías ordenó que se le cobrara la renta de cinco años a Santa Cruz, pues se había constatado en el testamento de la difunta que había dejado la escritura de la capellanía. Así mismo ordenó a los actuales mayordomos de la Archicofradía del Santísimo Sacramento que de ahí en adelante corrieran con la recaudación de los réditos y los usaran en su destino: encender la lámpara todos los sábados durante la misa.

El caso de la lámpara de Catalina revela más abiertamente como trabajaba la economía espiritual de las capellanías. Por un lado resalta la importancia que tenían los patrones y capellanes, pues eran los encargados de “echar a andar” y mantener la maquinaria que daría las monedas para que se cumplieran misas, se adornasen los templos y, en este caso, se encendieran

⁴⁴⁷ De 1715, cuando Catalina fundó la capellanía, a 1739, la hacienda ya había sido vendida y rentada por varias personas.

lámparas. También se puede observar que, con el pasar de los años, las capellanías iban involucrando a más personas, ya fuese como comprador de una propiedad, el encargado de rentarla y entregar las ganancias al patrón, el capellán o los mayordomos de cofradías, quienes a su vez tenían la obligación de vigilar que se realizaran las misas rezadas que fundaron las personas. Es por medio de esta cadena de obligaciones que la capellanía podía sostenerse como lo deseaban los fundadores, “por siempre jamás”. No obstante algunas de las capellanías no se sostenían siquiera por quince o veinte años. Pero ha de tomarse en cuenta que Ana, Agustina y Catarina fundaron sus capellanías “para siempre jamás”, y murieron confiadas en que esa fundación les iba a asegurar un paso menos doloroso por el Purgatorio. Pero, como se notó con Catalina, el paso del tiempo implicaba una serie de complicaciones humanas y materiales que impedían mantener en pie a las capellanías.

Y de hecho así ocurrió con la capellanía que Ana fundó en 1645. En 1678, treinta y tres años después, se presentó Domingo de Apresa Falcón ante el Juzgado de Capellanías. Dijo que había comprado a Francisco Fernández de la Vega la hacienda de fundición que estaba en el rancho llamado La Ciénega, y unas casas, todas propiedades que habían sido de Ana de Biezma, y sobre las cuales fundó una capellanía de 50 misas rezadas. En 1678, los patrones de la capellanía eran los mayordomos de la iglesia parroquial, y el capellán era Nicolás de Pastrana. El asunto era que de Apresa Falcón quería que estas personas recibieran las casas y el rancho para que los arrendaran y recibieran las ganancias, pues él se apartaba de derecho de rentarlas. Los mayordomos y el capellán parecieron ante el Juzgado de Capellanías y dijeron que no había lugar para la petición de Apresa Falcón. Según ellos, la casa estaba “muy mal parada” (en malas condiciones), y el rancho no había a quién alquilárselo debido a que estaban muy fuertes las invasiones de los indios enemigos. Así que ellos no querían recibir las propiedades pues, al no

poder arrendarlas, quedarían mal y la capellanía quedaría frustrada, “careciendo las ánimas por quienes se impuso dicha capellanía.”⁴⁴⁸

Otra de las obligaciones, usualmente del patrón, pero algunas veces también del capellán, era dar mantenimiento a las propiedades. De hecho, como lo hizo Agustina, la mayoría de los fundadores indicaban en la escritura de la capellanía que el patrón tenía que encargarse de dar mantenimiento a las propiedades conforme éstas fueran decayendo. Mas eso raramente ocurría. Por un documento que data de 1803, por ejemplo, se sabe que Catarina de Olarte, la mujer que obsequió la lámpara, en 1695 fundó otra capellanía por medio de una hacienda. Sin embargo, para principios del siglo XIX, la hacienda “ya había recaído.”⁴⁴⁹ Así que el ideal del “para siempre jamás” que se pretendía alcanzar con la fundación de capellanías estaba muy lejos de lograrse, pues estaba en manos de personas que morían, viajaban, se mudaban o se enfermaban. Así mismo, en todo esta cadena de obligaciones influía la situación que estuviese experimentando el pueblo, sobre todo en lo económico y laboral o, como en el caso de las propiedades de Ana, que supuestamente no se podían arrendar debido al ambiente de violencia que se vivía ante los ataques de los indios enemigos.

No obstante, es preciso resaltar que el documento sobre la lámpara que dejó Catalina demuestra que los habitantes de San Joseph del Parral compartían y realmente creían en el discurso católico-barroco. Mas a la hora de rendir cuentas ante las autoridades eclesiásticas se mostraba cómo el valor espiritual tenía a la vez un valor económico y social. Estos valores se apoyaban y se justificaban por medio del Juzgado de Capellanías. En sí, la donación de bienes para fundar capellanías respondía a la mentalidad religioso-barroca de la época. Al donar estos bienes, el fundador realizaba un acto supremo de piedad religiosa, que a la vez estaba cargado

⁴⁴⁸ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001. 4:1. 1648-1829. f 160-171.

⁴⁴⁹ APSJP. Rollo 4. Capellanías, Cofradías. 001. 4:1. 1648-1829. f 620.

con una densa significación redentora. Este acto perseguía un solo objetivo: la salvación eterna del donante. Este hecho se convertía entonces, en un acto de expiación (enmienda/pena) al restituir, al final de la vida, unos bienes que se juzgaban injustamente adquiridos, o sobre cuya lícita posesión estaba en duda.⁴⁵⁰ Así que al respecto cabe cuestionar si, debido a que las capellanías que se fundaban en San Joseph del Parral incluían bienes que mayormente eran haciendas mineras, en caso de que su origen estuviera en duda, ¿se espiritualizaban éstas automáticamente por estar dedicadas a un acto de expiación?

Al parecer así era, o debía serlo, pues esta especie de conversión, casi mágica, de lo profano a lo espiritual, permitía que los fundadores se sintieran aliviados y murieran en santa paz, pero al mismo tiempo los bienes espiritualizados permitían que los patrones, capellanes y mayordomos realizaran transacciones materiales y económicas que estaban protegidas por el Juzgado de Capellanías. Esta institución religiosa era en realidad el motor que hacía andar las capellanías y las obras pías, permitiendo así que los fieles católicos tuviesen un medio confiable para obtener rentas y garantizar bienes bajo el concepto de “espiritualizados.”⁴⁵¹

No obstante, el Juzgado no siempre contaba con las condiciones adecuadas para hacer crecer su riqueza. A veces tenía que lidiar con un sistema de cobros ineficiente, debido a la inseguridad de inversiones y a la deficiente administración, a pesar de contar con un buen número de empleados especializados: el juez ordinario, el visitador de testamentos, el defensor abogado (para el Juzgado), el defensor fiscal, el tesorero, el recaudador de rentas, y el administrador de fincas, entre otros. Sin embargo, todos estos empleados tenían que recorrer largas distancias para atender los asuntos y negocios del Juzgado y no siempre llegaban a tiempo

⁴⁵⁰ Candelaria Castro Pérez, Mercedes Calvo Cruz, Sonia Granado Suárez, “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación” (*Anuario de Historia de la Iglesia*. No. 16, 2007), 335-347, 336.

⁴⁵¹ García Hernández, “Las capellanías de misas”, 279-280.

propicio para supervisar inversiones, cobrar réditos, administrar capellanes, invertir, vigilar el cumplimiento de las capellanías, y demás quehaceres.⁴⁵² Casi todos los inmuebles de las capellanías estaban endeudados y eran comunes las quiebras y los remates. En muchos casos, por ejemplo, no se daba aviso sobre la muerte del capellán, y eso significaba un estancamiento en la producción de rentas y ganancias para el Juzgado.⁴⁵³

De reclamos que hacían las mujeres sobre las capellanías

Como se expresó antes, las capellanías no solamente concernían al mundo de los difuntos y sus almas. Estas instituciones religiosas incluían una red complicada de actores que de alguna manera marcaban el drama de la vida diaria en San Joseph del Parral. La muerte de un capellán, el traspaso de una propiedad y en ocasiones la falta de precisión en las cláusulas testamentarias en las que se fundaban las capellanías eran ocasiones de reclamos o pleitos legales en los que participaban las mujeres, no precisamente como fundadoras, sino como merecedoras de derechos protegidos por la ley. En San Joseph del Parral las capellanías se fundaban mayormente por medio de propiedades habitacionales o de haciendas mineras, cuyos dueños y dueñas pertenecían a la oligarquía, ya fueran estos capitanes, sargentos, comerciantes, Alcaldes Mayores, dueños y dueñas de minas, o esposas, viudas e hijas de estos hombres poderosos. Para estas últimas, las capellanías también fueron ocasión para procurar su bienestar social y económico en el “aquí y ahora” de la vida.

Así lo hicieron Ana y Teresa de Barrios en 1659, cuando se presentaron ante el Juzgado para reclamar los beneficios de la capellanía que había fundado su abuelo, Juan de Barrios, sobre una hacienda de beneficio de sacar plata. Esta propiedad, que incluía casas de vivienda para

⁴⁵² Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, 69.

⁴⁵³ Ibid., 32.

cuadrillas de trabajadores, la heredó el abuelo al padre de Ana y Teresa, el Capitán Sebastián de Barrios, ya difunto. En nombre de sus hermanos, estas dos mujeres solicitaban que se les diera razón del estado presente en que se encontraba “la capellanía que se impuso sobre los bienes que quedaron del Capitán Juan de Barrios”, el abuelo, “en la hacienda de beneficio de sacar plata, desde el fin de diciembre de 1653, que la sirvió (la rentó) Don Toribio Díaz de Quintanilla, hasta el año 1654”.⁴⁵⁴ A partir de 1653, hasta 1655, Juan Hernández de Carrión la había estado rentando, pero en 1656 la hacienda resultó embargada a falta del pago de arrendamiento de este individuo. Así que el Juzgado estaba cobrando el dinero resultado del embargo a Ana y Teresa, a lo cual ellas manifestaron que “no debemos, ni estamos obligadas, a pagar los corridos de dicha capellanía, (ya) se nos causaron muchas cortedades en la persecución, mientras hallábamos quién entrase en ella (a rentar la hacienda)”.

El documento no deja saber si la postura de Ana y Teresa fue tomada en cuenta y si se les otorgó su pedido. En su discurso ellas se expresan resueltas a no pagar la deuda de la capellanía del abuelo. Al hacerlo, las hermanas están velando el bienestar económico de la familia. Y al parecer no se reprimen en hacerlo aunque en su declaración pongan en evidencia a quien fuera el Alcalde Mayor, Fernández de Carrión, a quien ellas presentan como el responsable del embargo de la hacienda y de sus cortedades económicas. El caso de Ana y Teresa resalta porque no utilizaron a un representante legal, como era común en esos tiempos que hombres y mujeres lo hicieran cuando comparecían ante la autoridad civil o eclesiástica. Tampoco fueron acompañadas por el patriarca de la familia o algún hombre dentro de la misma que fungiera como tal.

Doña Feliciano de Urquiza, por ejemplo, fue con su esposo, Juan Aguirre, a hacer un reclamo ante el Juzgado referente a una capellanía un día de mayo de 1678. Una vez ante la autoridad eclesiástica, el marido fue quien habló por ella, “la Doña es hija legítima y heredera del

⁴⁵⁴ APSJP. Rollo 4.1. Cofradías-Capellanías. 1648-1829. ff 53-54.

Capitán Don Pedro de Urquiza y Doña María de Laxan, vecinos que fueron de Minas Nuevas”. Aguirre continuó diciendo que Don Pedro, el padre de la Doña, había sido patrón de una capellanía que consistía en ofrecer 12 misas rezadas por año, misma que otorgaba al patrón la cantidad de 30 pesos, producto de la renta de la casa que avalaba la capellanía.⁴⁵⁵ Por lo tanto, al haber muerto ya el padre de la Doña, ella era la heredera de todos los derechos y acciones de su padre, pues éste había olvidado nombrar a una persona que lo relevara del cargo cuando muriese.

Así que según Aguirre, a la Doña le tocaba actuar como patrona y nombrar a un capellán para que continuaran las misas rezadas. Dijo que él y su esposa nombraban a Ambrosio Quijada como capellán, quien desde ese día tenía que pedir y obtener la escritura de la capellanía. Por último, Aguirre y la Doña juraron con la señal de la Santa Cruz ante Dios Nuestro Señor que en lo que expresaron “no había habido ni precedido dádiva ni cohecho ni corruptela...la Doña no ha sido forzada, violentada por el dicho su marido no otra persona”. Al parecer la declaración de Aguirre no fue suficiente, pues en julio del mismo año Doña Feliciano tuvo que presentarse sola a hacer su declaración. Durante ésta ella dijo que “con la licencia que mi marido me da, de que soy heredera del Capitán de Urquiza, mi difunto padre...me compete el derecho de patronato que se refuta”.

Como se apreciaba, independientemente de que estas mujeres hayan utilizado representantes o no en sus reclamos, la ley les permitía reclamar sus bienes, sobre todo cuando de éstos dependía el bienestar de la familia. Ana y Teresa, al igual que Feliciano supieron aprovechar la ley y la ideología de las capellanías a su favor. Si bien estaban protegidas por la primera, la segunda les resguardaba de la posibilidad de ser juzgadas por la sociedad como mujeres interesadas en aspectos profanos, ya que la hacienda y la casa sobre las cuales reclamaban, eran bienes espiritualizados.

⁴⁵⁵ APSJP. Rollo 4.1. Cofradías-Capellanías. 1648-1829. ff 33-36.

Como es evidente, en San Joseph del Parral las capellanías sirvieron para algo más que sostener el clero y preservar los bienes familiares, éstas reflejan la igual importancia que tenían la espiritualidad y la materialidad en la sociedad. El mundo femenino integró el lenguaje piadoso para representarse, ya fuera como buenas hermanas o esposas cristianas, enfermas agonizantes, mineras o donantes de objetos valiosos para realzar la experiencia de la misa. Estas imágenes cargadas de un significado “piadoso” les permitió obtener los fines espirituales y profanos que buscaban. Las mujeres de la élite fundaron capellanías, y con ellas algunas preservaron la memoria familiar, bienes y apellidos, pero también tuvieron la oportunidad de decidir por ellas mismas en la vida terrenal y en la vida en el “más allá”.

Y es muy probable que lo hayan seguido haciendo por todo el siglo XVIII aún ante la llegada de las reformas borbónicas. La indecisión de la Corona respecto al rol de la Iglesia Católica en el plan renovador para el Virreinato, se vio reflejada en la tardanza que hubo para limitar y eliminar el control que tenía dicha institución con respecto a los bienes espiritualizados y en el crédito eclesiástico. Mientras se definía qué hacer, las novedades de la Ilustración se fueron esparciendo, sobre todo entre las clases sociales pudientes. La capacidad de razonamiento y la importancia de la individualidad tomaron su propio camino con las mujeres, pues ellas se contagiaron también con la idea de la “felicidad personal”, misma que las llevó a seguir procurando su bienestar.

Recuento del valor de las voluntades, expresiones y vidas espiritualizadas

No se puede negar que las capellanías de misas rezadas dieron un dramatismo al pueblo minero de San Joseph del Parral. Las preocupaciones de algunos soldados por encausar sus almas hacia el Cielo, hombres de caudal que heredaban bienes a su propia alma, o el decidir si

los esclavos negros y mulatos eran bienes espiritualizados o bienes del rey crearon un escenario en el que actuaron casi todos los miembros de la sociedad. Los préstamos que facilitaba el Juzgado de Capellanías bajo el censo consignativo fueron quizás la muestra más evidente de que en la comunidad minera se realizaban varias teatralidades sociales, económicas, religiosas y políticas.

Mas éstas podían cobrar mayor o menor resonancia dependiendo del contexto histórico que estuviese viviendo el pueblo. Respecto al valor de los esclavos negros y mulatos, por ejemplo, ha de tomarse en cuenta el año en que se llevó a cabo la disputa y los años en que arribaron estos individuos al real. El pleito entre Quiroga y Artalejo se dio en 1684, mientras que en el real la compra venta de esclavos negros ocurrió entre 1632 y 1657. Suponiendo que los esclavos hubiesen llegado en alguno de los años de su comercialización, cuando el grado de mestizaje aún no era significativo, y dado a que de ordinario los esclavos eran jóvenes e incluso niños, es muy probable que para 1684 los esclavos Manuel Negro, Gaspar Negro, Juan Mulato, Francisco Ramón Mulato, Antonia Mulata, y Gertrudis Mulata todavía conservaran “rasgos mulatos” como lo dijo Artalejo. Lo que es más, es probable que ellos hayan sido una familia, hecho que puede indicar que el trabajo forzado en las haciendas pudo haber limitado el mestizaje y propiciar la unión familiar entre los esclavos negros y mulatos, pero por otro lado también pudo haber ayudado a fortalecer la idea de que esta especie de “cuadrilla familiar” pertenecía a la hacienda. Es decir, su valor era de producción, no obstante hacían rendir económicamente un bien “espiritualizado”.

A toda esta ambigüedad sobre el valor de los bienes en las capellanías se suma la presencia de los indígenas enemigos. Si bien es cierto que a lo largo de esta investigación varios sectores mencionaron diferentes maneras en que los ataques de indígenas afectaban la vida del

pueblo y de toda la Provincia de Santa Bárbara, así mismo es probable que algunos individuos, que por algún motivo no hubiesen podido cumplir con su obligación de patrones en las capellanías, hayan utilizado la memoria e imagen que se tenía respecto a las incursiones de los “bárbaros” para justificarse. Así que puede decirse que tanto los esclavos negros y mulatos como los indígenas enemigos aparecieron en una escena que lleva de fondo el rol que jugó en esta historia la ubicación geográfica y la riqueza de los recursos naturales de la zona norte.

Por otro lado, las mujeres de la élite española, algunas de ellas mineras, viudas con caudal pero sin familia directa, hermanas e hijas de Capitanes o Sargentos, estuvieron protegidas por la ley y por la ambigua ideología que guardaban las capellanías respecto a los bienes espiritualizados. Con estos bienes ellas pudieron libremente expresar deseos, voluntades, hacer reclamos y procurar el bien de sus familiares. De entre ellas resalta Doña Ana de Biezma por mostrar una preocupación no sólo por sus descendientes, sino también por el futuro del pueblo y por incluir en su capellanía, aunque fuera en último lugar, a hombres indígenas del pueblo que serían apoyados, en caso de ser virtuosos, a seguir una educación sacerdotal.

Sin embargo, como se observó, el ideal capellánico se enfrentaba constantemente con la realidad que vivía el pueblo. Las casas se deterioraban por la falta de atención por parte de los patrones. Las lámparas dejaban de encenderse por la irresponsabilidad de los cofrades, y las haciendas dejaban de producir ganancias por las incursiones de indígenas enemigos. Así, los patrones, cofrades y estos últimos tendrían que haber sido realmente los responsables de que las almas de aquellas personas que dedicaron su vida entera preparándose para recibir su muerte y asegurar un lugar en el cementerio de la iglesia quedaran detenidas en el Purgatorio por la eternidad.

Las que no fueron eternas fueron las capellanías. El 26 de diciembre de 1804 el gobierno borbón finalmente dio el golpe fuerte contra el poder que tenía la Iglesia Católica en todo el Virreinato. La Real Cédula sobre Enajenación de Bienes Raíces y Cobro de Capitales de Capellanías y Obras Pías para la Consolidación de Vales Reales tenía la política de afectar la base económica en que se apoyaba la Iglesia tanto en la Península como en las colonias americanas.⁴⁵⁶ Pero al parecer los borbones no tomaron en cuenta que la base económica de la Iglesia Novohispana era diferente a la española. Ésta última, por ejemplo, basaba su economía mayormente en bienes raíces, mientras que en la primera el valor de dichos bienes era inferior al capital disponible por concepto de censos, capellanías y obras pías. Así que la Iglesia novohispana no invertía tanto en propiedades, sino que era más bien el capital financiero de miles de agricultores, mineros, empresarios, entre otras, quienes lo recibían en forma de préstamos, a cambio de una prenda hipotecaria y pagos de réditos. Así que esta cédula borbónica tuvo graves perjuicios en la composición del sistema financiero novohispano, mismo que llevó a una profunda división entre la iglesia y el Estado.⁴⁵⁷

No obstante, algunas capellanías lograron perdurar un poco más allá del siglo XIX, pero desaparecieron definitivamente con nacionalización de bienes eclesiásticos durante la Guerra de Reforma, 1857-1860.⁴⁵⁸ Martín sugiere que hace falta más investigación sobre el efecto de las innovaciones sociales, políticas, y económicas de las reformas borbónicas en México durante la última etapa de la colonia.⁴⁵⁹ La situación de las capellanías desde la última mitad del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX seguramente sería un tema de riqueza histórica para

⁴⁵⁶ Gloria Delgado, *Historia de México* (New York: Pearson Education, 2006), 369.

⁴⁵⁷ Delgado, *Historia de México*, 369.

⁴⁵⁸ Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, 32.

⁴⁵⁹ Martín, *Governance and Society*, 197.

analizar, pues es evidente que las capellanías reflejan el esfuerzo de la iglesia católica al esquivar las reformas borbónicas y prevalecer más allá del siglo XIX.

Donde se concluye y da fin a este drama

En *El Parral de mis recuerdos*, Salvador Prieto Quimper le construye una memoria histórica “muy a la española” a la actual ciudad de Hidalgo del Parral. El recuerdo del autor se remonta a la llegada de los españoles, hombres que para él eran “valerosos caballeros cristianos que dejaron en el pueblo minero una legacía por medio de la herencia de la sangre.” Sobre la descendencia de éstos agrega: “Sus herederos son destacados hombres de la ciudad, en tanto éstos sean capaces de demostrar un vínculo directo con los españoles”. Entre los destacados hombres de Parral el cronista local menciona al doctor Francisco Perches y a Don Trinidad Villaverde, hombres “de apellidos vascos inconfundibles”, que son como “los caballeros de Calatrava, sin tacha y sin mancha, descendientes de las más antiguas familias comarcanas”. En pocas palabras, Prieto Quimper los describe como hombres “honrados, en la más justa acepción de la palabra”.⁴⁶⁰

Puede decirse que esta memoria histórica local, en la que Prieto Quimper destaca la presencia y legacía española, es el eco de otra historia nacional que han construido intelectuales mexicanos en algunos escritos literarios destacados. En *El espejo enterrado*, el escritor Carlos Fuentes hace un recuento histórico, cultural y social que intenta encontrar un vínculo de parentesco entre lo que él llama la Madre Patria, España, y sus hijos, los mexicanos.⁴⁶¹ Para él, este vínculo es, no obstante, sumamente complicado, pues se trata de la relación entre una madre ausente que, de alguna manera, es la responsable de las dudas y ambigüedades en las que han vivido sus hijos mestizos. Por su parte, en *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz intenta hacer recordar al pueblo de México que éste no sólo ha sido heredero de España, sino también de

⁴⁶⁰ Salvador Prieto Quimper, *El Parral de mis recuerdos: datos para la biografía de una noble ciudad de provincia* (México D.F.: Editorial Jus, 1948), 71, 285.

⁴⁶¹ Carlos Fuentes, *El espejo enterrado* (México, D.F.: Alfaguara, 2014).

grandes civilizaciones mesoamericanas. El encuentro entre éstas y una España medieval-renacentista, para él, ha de verse como la “expresión de una necesidad de unidad”; una unidad que, quizás, pudiera servir de alimento para la construcción de una identidad mexicana que sigue en proceso de formación.⁴⁶²

Con todo y sus diferentes aproximaciones, estos tres escritores dan por hecho que España conquistó el vasto territorio mexicano. Para Prieto Quimper la prueba está en la presencia actual de varios hombres de abolengo español, misma que se manifiesta en sus apellidos cargados, por la fuerza de la herencia, de honor. En Fuentes, por otro lado, la conquista se evidencia en la ambigüedad y duda del mestizo, mientras que en Paz se presenta en la necesidad de revindicar las culturas indígenas mesoamericanas para unir las a la cultura conquistadora. Pero parece que para Prieto Quimper, entre los actuales habitantes ilustres de Hidalgo del Parral no hay ambigüedad ni duda. Al que fuera el pueblo de San Joseph del Parral llegó una España de un solo pasado: la España de Reconquista. Así que en el real, contrario a lo que opina Fuentes, la Madre Patria no estuvo alejada, y la prueba está en que sigue muy presente en los apellidos españoles “inconfundibles” que menciona el autor. Y no, definitivamente en la memoria que creó el cronista para la ciudad de Hidalgo del Parral no existen los mestizos, negros o mulatos, ni las mujeres, como tampoco en ésta cabe la idea de una “unión” con las culturas indígenas locales, mucho menos con las mesoamericanas, como lo propone Paz.

Mas en la propuesta sobre la llegada de una España medieval y de reconquista al pueblo de San Joseph del Parral, quizás Prieto Quimper esté en lo cierto. En esta investigación se observó que desde su arribo a la Provincia de Santa Bárbara, la Corona otorgó varios privilegios a los encomenderos por haber entrado a una zona norte de “guerra”, pero rica en minerales. El hecho de que este pueblo fue, hasta principios del siglo XIX, un distrito menor-alcaldía mayor,

⁴⁶² Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude: And the Other Mexico* (New York: Grove Press Inc., 1985), 100.

se prestó para que los jefes de las expediciones recibieran un poder duradero al nombrar las primeras figuras de autoridad, iniciando con esto la formación de una oligarquía que se sintió apoyada por el Virreinato en intervenir en todo aquello que afectara los intereses del rey y los propios. Los nombramientos militares a españoles que defendían la frontera norte de la Nueva España permitieron que algunos miembros de la oligarquía pudieran combinar funciones militares, civiles, económicas y eclesiásticas. Con todas estas ventajas, los primeros encomenderos marcaron una separación entre ellos y el resto de los habitantes de la Provincia de Santa Bárbara al identificarse como “vecinos” u hombres de “calidad. De entre ellos surgían los Alcaldes Mayores que contaban con suficiente poder y recursos económicos para gobernar y tener una casa poblada, además de tener negocios, minas y haciendas mineras, pese a que su cargo se los prohibía.

De igual manera, el interés de la Corona en apaciguar a las tribus bárbaras que impedían el desarrollo de la minería, la llevó a retomar algunas prácticas medievales y a hacer algunas excepciones legales en la “zona de guerra”. Desde la fundación de San Joseph del Parral se llevó a cabo la repartición de indígenas entre los primeros pobladores, una práctica muy parecida a la organización feudal aplicada en la península ibérica durante la reconquista. La disminución de la población indígena debido a las epidemias y al refugio de la misma en zonas de difícil acceso, aunada al movimiento continuo de la población por el agotamiento de riqueza mineral en los reales, causó un duradero problema de poblamiento y una necesidad constante de mano de obra en la agricultura y en la minería. Esta situación trató de resolverse por medio del traslado de grupos-familias indígenas del centro y sur de México, acción similar a la que se realizaba en Castilla en el período de la Reconquista, cuando se restablecían o se trasladaban grupos o comunidades para habitar los pueblos que habían quedado desocupados por los musulmanes.

Otra solución que adoptó el reinado fue la captura de indígenas esclavos que se obtenían en guerras punitivas. De hecho la necesidad de habitantes y de trabajadores, más la presencia de tribus indígenas semi-nómadas “enemigas”, justificó el recurso medieval de La Guerra Justa en la zona norte, cuando la legislación española ya había prohibido la esclavitud de los indígenas americanos. De igual manera, el comercio de esclavos negros fue un medio para proveer mano de obra en las minas del norte, mismo que estuvo presente en el pueblo aproximadamente de 1631 a 1675, tiempo en el que se puede percibir la idea peninsular de considerar a estos individuos como una casta maldita que, por lo mismo, merecían la esclavitud.

Por otro lado, los Alcaldes Mayores utilizaron varias herramientas medievales en su intento de construir una memoria histórica para el pueblo. El recurso de la ley de la “costumbre”, concepto legal en España medieval, en el norte parece haber sido una estrategia retórica que utilizó el gobierno local para empezar a construir una memoria histórica enraizada en “lo español”. En ésta se observa también la creación de una identidad para la gente de servicio y minas, donde los indígenas, negros, mulatos y demás castas eran los que, por su “naturaleza”, tendían a ser un grupo de viciosos y escandalosos que blasfemaban durante las fiestas religiosas. Así era como el pregonero esparcía en el pueblo esta imagen negativa de los trabajadores mineros, especialmente justo en el momento en que los fieles cristianos salían de la misa los domingos.

Así, parece que mediante la costumbre, la idea de una memoria local y la imagen negativa de los trabajadores mineros el Alcalde Mayor podía afirmar y legitimar su autoridad. A la vez, esta visión alimentaba el poder del resto de los miembros de la oligarquía, con el cual algunos de ellos trataron a toda costa de impedir la participación de la Cofradía de los Pardos durante toda la segunda mitad del siglo XVII. También se observó cómo el gobierno se apropió

del milagro de Nuestra Señora del Rayo para darle al pueblo un prodigio y una historia local con una fuerte resonancia medieval. Al nombrar a esta advocación mariana como la “general” de ejércitos españoles que luchaban en contra de los indígenas “enemigos”, los oligarcas recrearon un ambiente medieval o de Reconquista, tal como si hubiesen sido aquellos Guerreros Cristianos medievales que defendían las fronteras musulmanas bajo la protección de su Reina.

La visita de José Gálvez entre 1765 y 1786, por otro lado, consolidó el poder de la oligarquía en el real minero. Su percepción privilegiada de la minería, como origen, fuente, espíritu, y movimiento humano y comercial del mundo, lo llevó a organizar a los mineros en un gremio que poseía fuero y el poder de suspender fiestas o reprobar comedias. La Iglesia Católica también tuvo su papel en este tiempo de reformas en su empeño de controlar a los trabajadores, pues apoyaba a los dueños de minas en el control del horario de las fiestas religiosas y en permitir que estos hombres poderosos tomaran de la mano a los trabajadores mineros al terminar las celebraciones públicas para llevarlos de vuelta al trabajo.

Este control fue más evidente en las fiestas que organizaba la Cofradía de los Pardos, pues desde el Alcalde Mayor, el gremio minero, comerciantes y vecinos, intentaron cancelar los festejos de la congregación apoyándose en la nueva ideología ilustrada de moderación económica y religiosa. No obstante, las autoridades de ordinario cedían a la organización de corridas de toros y representaciones de la Batalla entre Moros y Cristianos que, irónicamente, las llevaban a cabo los cofrades pardos. La justificación a esta permisividad era el deseo del gobierno local por ofrecer entretenimientos que gustaban a los trabajadores de servicio y minas, pero que a la vez podían ser del agrado de los “vecinos” españoles que ya habían dejado ver claro su vínculo con costumbres, tradiciones e instituciones peninsulares de origen medieval.

Todo lo anterior bien puede formar parte de la memoria de Prieto Quimper, quien dejó fuera de sus páginas a los indígenas, negros y mulatos, mestizos y a las mujeres españolas.

Los documentos de archivo, en cambio, cuentan que en la historia del real minero también participaron todos estos grupos. Aunque tarde, las instituciones religiosas llegaron a San Joseph del Parral, imponiendo una ideología barroca por medio del ritual católico universal que la Corona de Habsburgo y la Iglesia confeccionaron para lanzarse a la conquista del mundo al otro lado del mar. Las carnestolendas, las cofradías, las fiestas religiosas y las capellanías, todas instituciones de origen medieval, llegaron renovadas a la Nueva España, vistiendo un barroquismo que, quizás, fue el que abrió las puertas a la participación de estos grupos. Al ofrecer una respuesta a los dilemas humanos sobre el sentido de la vida y de la muerte, la Iglesia Católica logró llegar hasta la cocina de cada morada, choza o vivienda.

Esta especie de “lenguaje común-universal” invitó a la gente de servicio y minas a unirse al ambiente carnavalesco de las carnestolendas de Cuaresma. En estas celebraciones se observó que muy probablemente para 1649 la gente de servicio y minas había iniciado una cultura popular que se manifestaba, como lo dice Bajtín, por medio de una colectividad que recorría las calles del pueblo. Las cofradías de los naturales y de los pardos, por otro lado, participaron en un discurso visual que fomentaba el culto mariano en las procesiones, el apoyo entre cofrades en la vida y en la muerte, y el lugar desamparado que ocupaban los cristianos ante el mundo jerárquico que regía Dios en el cielo. Pero a la vez estas congregaciones dieron muestra de su capacidad de adaptación a la realidad local, ya fuera cambiando el nombre a su advocación mariana, como lo hizo la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, o en empeñarse en seguir desafiando los obstáculos que imponía la élite española, como ocurrió con la Cofradía de la Inmaculada Concepción de los Pardos.

De igual manera, aún durante la implementación de las reformas borbónicas, en el pueblo de San Joseph del Parral se apreció la persistencia de un barroco que se resistía a las ideas ilustradas de la razón, pese a todos los intentos que hicieron los Borbones en desaparecerlo. De hecho, en el ambiente de ambigüedad que trajo la corona ilustrada, se percibió que la Cofradía de los Pardos tomó ventajas de los remates para organizar lidias de toros durante sus fiestas religiosas, subastas que el mismo gobierno local le proporcionó para que la congregación siguiera participando en celebraciones que eran del gusto de los trabajadores mineros y de los habitantes. Fue precisamente en el tiempo de los borbones cuando los cofrades pardos dieron muestra de una solidez cultural. Al utilizar la teatralidad social, la heteroglosia y el discurso religioso-aculturado a la hora de hacer peticiones al Alcalde Mayor, durante las audiencias estos hombres demostraron haber creado una memoria histórica local en la que sus antepasados tenían un lugar determinante en la construcción de su identidad.

Las Capellanías, por otro lado, lograron sobrevivir más allá del siglo XVIII, y quizás sean la evidencia más contundente de la permanencia de la ideología barroca por medio del discurso piadoso que llevaron a cabo hombres y mujeres de todas clases sociales y calidades. La preocupación por el bienestar del alma se manifestó en los campos de batalla entre soldados e indígenas enemigos, así como en los cristianos que dejaban como herederas universales a sus propias almas. Las mujeres españolas también utilizaron la protección que les daba la ley al fundar capellanías con las fortunas que heredaban de sus familias o esposos de la élite española. Así, estas mujeres tuvieron la oportunidad de expresar el discurso piadoso del barroco desde sus alcobas, pero al mismo tiempo manifestaron sus voluntades y deseos, tanto en el tiempo que les quedaba de vida, como en la vida que tendrían después de la muerte. Algunas otras mujeres de la élite reclamaron derechos de sucesión de patronato o dispensas de pagos. De entre todas ellas

sobresale Doña Ana de Biezma, pues en su discurso se advierte una intención de controlar no solamente su vida o la de sus familiares, sino también el futuro religioso del pueblo minero.

Fue por medio de la participación de todos estos grupos que en San Joseph del Parral se experimentó la transformación de ritual católico universal. Si bien es cierto que en el Virreinato de la Nueva España cada pueblo o ciudad transformó dicho elemento de acuerdo a su realidad local, la modificación que se dio en el real minero sobresale en lo que ahora es la historia de México. Los encomenderos españoles y la Iglesia Católica arribaron a la zona de la Provincia de Santa Bárbara alrededor de 1567. Sin embargo, puede decirse que el primer sitio que conformó un real “funcional”, con suficientes pobladores y una mano de obra minera y agricultora más o menos estable, fue San Joseph del Parral, fundado aproximadamente en 1632. Para este tiempo ya habían pasado cerca de 108 años desde que Hernán Cortés había plantado cruces en varios lugares del centro de la Nueva España, y había pedido a los jefes de las expediciones que mandaran traer a sus esposas de España para hacer vida familiar. De hecho, como se observó, para cuando los cofrades pardos y los cofrades naturales estaban recién adaptándose a su realidad local en el real minero, la Ciudad de México contaba con una larga tradición en la organización de suntuosos eventos religiosos y reales. Lo mismo pudo observarse con las mujeres peninsulares que en la Ciudad de México ya habían asegurado un lugar social, económico y religioso, cuando Doña Ana de Biezma, Doña Agustina de Prados y Doña Catalina de Olarte apenas estaban negociando un espacio en la tierra de San Joseph del Parral y en el cielo.

A esta experiencia “tardía” de la tradición española en el real minero se sumó el rol que jugó la ubicación geográfica de la zona norte con respecto a la riqueza minera, la guerra que dieron las tribus indígenas semi-nómadas, y el lugar estratégico que jugaba en ese tiempo la frontera para mantener fuera del territorio de la Corona española a otras fuerzas imperiales. Esta

investigación considera que todo este fenómeno se vio reflejado de manera más clara en el debate que se dio sobre el valor espiritual o el valor que daba el rey a los esclavos negros y mulatos en las haciendas de beneficio de sacar plata, y en las propiedades de renta que decaían y dejaban a las almas de los mortales pendientes en el Purgatorio. El primer caso demostró que la Corona se impuso ante el poder de la Iglesia, y por lo mismo se deduce que los esclavos negros y mulatos adquirieron un nuevo valor que era determinado por la riqueza mineral de la tierra norteña. En el caso de las propiedades que sostenían económicamente a las capellanías, las almas de los difuntos no sólo dependían de las entradas de indígenas enemigos, sino también de la constante migración que desde su fundación experimentó el pueblo minero. Por lo mismo, quizás la idea de que las capellanías eran fundadas “para siempre jamás”, en el norte de la Nueva España llegó a ser un choque más evidente entre el ideal y la realidad.

Así mismo, las circunstancias históricas en el real minero apoyan esta investigación cuando propone que la cofradía de pardos y la cofradía de los naturales fueron casos singulares en el tiempo del Virreinato. Se cuestionó la aseveración de la historiadora Nicole von Germeten cuando dice que la cofradía de pardos no tuvo el éxito que tuvieron otras congregaciones de negros y mulatos en la Ciudad de México o en Valladolid. Pero como se observó, pese a que los cofrades pardos se vieron en la necesidad de enfrentar el poder de la oligarquía local, al mismo tiempo contaron con cierta libertad para pedir, cuestionar y alegar lo que les parecía justo para el pasado, el presente y el futuro de su congregación. La cofradía de los indígenas de paz, por otro lado, es una señal de que la historia de las cofradías indígenas en la Nueva España necesita integrar a las congregaciones religiosas de los “naturales” que llegaron al norte con una identidad arraigada en la experiencia religiosa del centro de México, pero no obstante tuvieron que adaptarla a las exigencias locales. En todo caso, muy parecido a como ocurrió en la Granada de

frontera, en la creación de un real minero “cristiano” participaron todos los sectores sociales que llegaron al pueblo, si no con muchas ideas nuevas, si con viejas costumbres y prácticas con las que crearon una experiencia nortea que hasta la fecha sigue en constante renovación.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Histórico del Municipio de Parral (AHMP).

Archivo Parroquial del Municipio de Parral (APMP).

Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (AHAD).

Archivo General de la Nación (AGN).

Fuentes secundarias

Aercke, Kristiaan. *Gods of Play: Baroque Festive Performances as Rhetorical Discourse*. New York: New York State University Press, 1994.

Alatríste, Oscar. *Desarrollo de la industria y la comunidad minera de Hidalgo del Parral durante la segunda mitad del siglo XVIII (1765-1810)*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Álvarez, Salvador. “Colonización agrícola y colonización minera: La región de Chihuahua durante la primera mitad del siglo XVIII”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 01/1999; XX.

Amelang, James. “The Myth: Perceptions of Sociability”, en *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*. Alexander Cowan. Ed. Exeter: University of Exeter Press, 2000.

Arbel, Benjamín. “The Port Towns of the Levant in Sixteenth-Century Travel Literature”, en *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*. Alexander Cowan. Ed. Exeter: University of Exeter Press, 2000.

Bailey, Benjamin. “Heteroglossia and Boundaries: Processes of Linguistic and Social Distinction”. *Bilingualism: A Social Approach*. Monica Heller. Ed. UK: Palgrave Macmillan, 2007.

Bailey Glasco, Sharon. *Constructing Mexico City: Colonial Conflicts Over Culture, Space, and Authority*. Basingstroke: Palgrave Macmillan, 2010.

Bajtín, Mikhail. *Rabelais and His World*. Indiana: Indiana University Press, 2009.

Bakewell, P.J. *Minería y sociedad en México colonial: Zacatecas 1546-1700*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

- Bargellini, Clara. "El arte de las misiones del norte de la Nueva España". *história, histórias*. Brasilia, vol. 1. N. 2, 2013.
- Baver, Ralph y José Antonio Mazzotti. Eds., *Creole Subjects in Colonial America: Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
- Belting, Hans. *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la era del Arte*. México, D.F.: Ediciones AKAL, 2010.
- Bennett, Herman L. *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Blumenthal, Debra. *Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-Century Valencia*. New York, 2009.
- Brading, D.A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Burckhardt, Titus. *Art of Islam: Language and Meaning*. Indiana: World Wisdom Inc. 2009.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: New York University Press, 1978.
- Burns, Kathryn. *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Cameron Bristol, Joan. *Christians, Blasphemers, and Witches*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.
- Campbell, Ysla. "El teatro de la Nueva Vizcaya". *Criticón* 51. 1991.
- _____. "En torno a la historia de la literatura en Nueva Vizcaya (oralidad, visualización y textos)". *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. 1. 1993.
- Carbajal López, David. "La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820". *Revista Complutense de Historia de América*. Vol 38. 2012.
- Carr, Matthew. *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain*. New Press, 2009. Kindle Edition.
- Carroll, Pat. "Black Aliens and Black Natives in New Spain's Indigenous Communities". Ben Vinson, *Black Mexico: Race in Society from Colonial to Modern Times*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009.

- Casini, Mateo. "Some Thoughts on the Social and Political Culture of Baroque Venice", en *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600-1800*. Gabriel Piterberg. Teófilo F. Ruiz y Geoffry Symcox. Eds.
- Castro Pérez, Candelaria, Mercedes Calvo Cruz, Sonia Granado Suárez. "Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación". *Anuario de Historia de la Iglesia*. No. 16, 2007. Canada: University of Toronto Press, 2010.
- Catlos, Brian. *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
<http://UTEP.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1658740>, (accessed February 10, 2015).
- Ceballos Ramírez, Manuel. "Iglesia Católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios de investigación". *Frontera Norte*. Vol. 8, No. 15, enero-junio 1996.
- Coleman, David. *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Cook, Karoline. "Forbidden crossings: Morisco Migration to Spanish America", 1492-1650". PhD. diss., Princeton University, 2008.
- Cramaussel, Chantal. *La provincia de Santa Bárbara, 1563-1631*. Chihuahua: Secretaría de Educación y Cultura, 1990.
- _____. *Poblar la frontera: la provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*. Puebla: Colegio de Michoacán, 2006.
- _____. "Encomiendas, repartimientos y conquista de Nueva Vizcaya". *Historias*. INAH. No. 25.
- Cowan, Alexander. "Foreigners and The City: The Case of the Immigrant Merchant". *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*. Alexander Cowan. Ed. Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- Curcio-Nagy, Linda Ann. *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.
- Davidson, Nicholas. "As Much for its Culture as for its Arms: the Cultural Relations of Venice and Dependent Cities, 1400-1700". *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*. Alexander Cowan. Ed. Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999.

- Deeds, Susan M. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians Under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- _____. "Subverting the Social Order: Gender, Power, and Magic in Nueva Vizcaya", *Choice, Persuasion, and Coercion: Social Control on Spain's North American Frontiers*. Jesús F. De la Teja and Ross Frank. Eds. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.
- Delgado, Gloria. *Historia de México*. New York: Pearson Education, 2006.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México, D.F.: Alfaguara, 2014.
- De la Flor, Fernando R. *Mundo simbólico: poética, política y teúrgia en el barroco hispano*. Madrid: Ediciones AKAL, 2012.
- Del Valle Borrero, Silva María. "La administración de la Provincia de Sonora: los alcaldes mayores en la primera mitad del siglo XVIII". *Temas Americanistas*. Número 21. julio-diciembre, 2008.
- Doménech García, Sergi. "Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los 'verdaderos retratos' marianos como imágenes de sustitución afectiva". *Tiempos de América*. nº 18. 2011.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *España, tres milenios de historia*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Encontra y Vilalta, María José. "Las mujeres españolas en la capital de la nueva España, durante el siglo XVI". *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Julio 2014. www.eumed.net/rev/cccss/29/mujeres-espanolas.html
- Fernández Conde, Francisco Javier. *La religiosidad medieval en España: plena Edad Media (ss. XI-XII)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000.
- Fogelman, Patricia. "Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales". 2004-2005, no. 30-31. [En línea] Trabajos y Comunicaciones. Disponible en: <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/artrevistas/pr.312/pr.312.pdf>
- Fusi, Juan Pablo. *Historia mínima de España*. Nashville: Turner, 2012. Kindle edition.
- García Castellón, Manuel. "La crónica mestiza de Poma de Ayala: Grito contra la alineación física y espiritual de los andinos". José Luis Gómez-Martínez <http://www.ensayistas.org/filosofos/peru/guaman/introd.htm>
- García Gibert, Javier. *La <<humanitas>> Hispana: sobre el humanismo literario en los siglos de oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

- García Hernández, Marcela Rocío. “Las capellanías de misas en la Nueva España”. *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*. María del Pilar Martínez López-Cano. Ed. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2010.
- Gómez Moreno, Ángel. “The Callenges of Histroriography: The Theatre in Medieval Spain”. *A History of Theatre in Spain*. María M. Delgado and David T. Gies. Eds.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal”. *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas*. Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija. Eds. México D.F.: Colegio de México, 2004.
- _____ y Ares Queija. Eds. *Las mujeres en la construcción de las Sociedades Iberoamericanas*. México D.F.: Colegio de México, 2004.
- Guillamon Álvarez, Francisco Javier. “Algunas reflexiones sobre el cabildo colonial como institución”. *Anales de Historia Contemporánea*. vol. 8. 1990-1992.
- Herzog, Tamar. *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Murcia: Universidad de Murcia y Academia Alfonso X el Sabio, 1987.
- Iglesias Saldaña, Margarita. “El deber ser de las mujeres y su rol en el establecimiento de los vínculos capellánicos en la pervivencia de los linajes coloniales. Imaginarios, representaciones y comportamientos”. *Palimpsesto I*. No. 2, 2004.
- Irving Albert, Leonard. *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth Century Person, Places, and Practices*. Michigan Press: Michigan, 1966.
- Ihrie, Maureen y Salvador Oropeza. Eds. *World Literature in Spanish: An Encyclopedia*. Santa Bárbara: ABC-CLIO, 2011. 1994.
- Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México: una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*. Madrid: Tebar, 2006.
- Kamen, Henry. *Brevísima historia de España*. México, D.F.: Grupo Planeta, 2014. Kindle edition.
- Kicza, John E. “El papel de la familia en la organización empresarial en la Nueva España”. *Familia y poder en la Nueva España: memoria del tercer simposio de historia de las mentalidades*. Solange Alberr. Ed. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

- Kozinska Frybes, Joanna. "La representación encarnada: una reflexión sobre el teatro evangelizador en la Nueva España". *4 Foro hispánico: discurso colonial hispanoamericano*. Sonia Rose de Fuggle. Ed. Amsterdam: Rodopi B.V., 1992.
- Larkin, Brian. *The Very Nature of God: Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.
- Lastra de Suárez, Yolanda. *Los otomíes: su lengua y su historia*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2006.
- Lavrín, Asunción. "Cofradías novohispanas: economía material y espiritual". *Cofradías, Capellanías y obras pías en la América Colonial*. Pilar Martínez Cano y Juan Guillermo Muñoz. Eds. Universidad Autónoma de México: México, D.F.: 1998.
- Lopes Don, Patricia. "La construcción del orden colonial. Carnavales, triunfos y dioses de la lluvia en el nuevo mundo: una fiesta cívica en México-Tenochtitlán en 1539". *Relaciones* 76. Otoño, 1998. vol XIX.
- Lugo Olin, María Concepción. "Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma. *Cuerpo y religión en el México barroco*. Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta. Eds. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- Mancuso, Lara. *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*. México D.F.: El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos, 2007.
- Márquez Terrazas, Zacarías y Libertad Villarreal. *Pueblos mineros de Chihuahua*. Chihuahua: Gobierno del Estado, 1995.
- Martin, Cheryl E. *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Martínez -López Cano, María del Pilar. "La iglesia y el crédito en Nueva España: entre los viejos presupuestos y nuevos retos de investigación". *La iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*. María del Pilar Martínez-López Cano. Ed. México D.F., Universidad Autónoma de México, 2010.
- Martínez Sánchez-Barba, Mario. *La época dorada de América: pensamiento, política, mentalidades*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- _____. "Public Celebrations, Popular Culture and Labor Discipline in Eighteenth-Century Chihuahua". *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in México*. William H. Beezley, Cheryl E. Martin, and William E. French. Eds. Wilmington: Scholarly Resources Press,
- McCaa, Robert. "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral 1788-

1790". *The Hispanic American Historical Review* 64, no. 3 (1984).

Monroy Castillo, María Isabel. Ed., *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 1999.

Moreri, Luis. *El gran diccionario histórico, o miscelánea curiosa de la historia sagrada y profana* (Paris: Hermanos de Tournes, 1753), 769-770.

Nieto Sotia, José Manuel. *La época medieval: iglesia y cultura*. Madrid: AKAL, 2002.

Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
<http://ohdl.handle.net/lib.utep.edu/2027/heh.00423.0001.001>, (accessed February 4, 2012).

Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

Ortelli, Sara. "Las reformas borbónicas vistas desde la frontera. La élite neovizcaína frente a la injerencia estatal en la segunda mitad del siglo XVIII". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*. Tercera serie, no. 28, 2do. semestre, 2005.

Palomo Infante, María Dolores. *Juntos y congregados: historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 2009.

Paredes, Alfonso y Fructuoso Irigoyen-Rascón. "Jikuri, the Tarahumara Peyote Cult: An Interpretation". Anthony Kales, Chester M Pierce. Ed. *The Mosaic of Contemporary Psychiatry in Perspective*. New York: Springer, 1992.

Pastor, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificales*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México, 2004.

Paz, Octavio. *The Labyrinth of Solitude: And the Other Mexico*. New York: Grove Press Inc. 1985.

Pérez Munguía, Juana Patricia. "Derecho indiano para esclavos, negros y castas. Integración, control y estructura estamental". *Memoria y Sociedad*, No. 15, Nov 2003.

Piñera Ramírez, David y Catalina Velázquez Morales, "Consideraciones generales". *Visión histórica de la frontera norte de México*, no. 2. 1994.

Prieto, Carlos. *Cinco mil años de palabras. Comentarios sobre el origen, evolución, muerte y resurrección de algunas lenguas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica,

- 2010.
- Prieto Quimper, Salvador. *El Parral de mis recuerdos: datos para la biografía de una noble ciudad de provincia*. México D.F.: Editorial Jus, 1948.
- Rangel, Nicolás. *Historia de toreo en México. Época colonial 1(529-1821)*. Ciudad de México: Imprenta Manuel León Sánchez, 1924.
- Rivera García, Antonio. “Espíritu y poder en el barroco español”. *Barroco*. Pedro Aullón de Haro. Ed. Madrid: Verbum Editorial, 2004.
- Rojas, Rosa Elena. “Esclavos de Obraje : Consuelo en la Devoción. La cofradía de la Santa Veracruz Nueva fundada por Mulatos, Mestizos y Negros. Coyoacán, siglo XVII”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos: Debates 2012*. Coord. Rafael Castañeda García, 18/11/2012. <https://nuevomundo.revues.org/64339?lang=en>
- Ruano de la Haza, José María. “The World as a Stage: Politics, Imperialism and Spain’s Seventeenth Century Theatre”, en *A History of Theatre in Spain*. María M. Delgado and David T. Gies. Eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Rubial García, Antonio. *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras 2010.
- Ruíz, Teófilo. *Spanish Society 1400-1600*. New York: Pearson, 2001.
- _____. *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- Sánchez, José. *Hispanic Heroes of Discovery and Conquest of Spanish America in European Drama*. Barcelona: Editorial Castalia, 1978.
- Sánchez de Olmo, Sara. “Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial”. *Dimensión Antropológica*. vol. 55. mayo-agosto. 2012. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=8129>
- Sider, Sandra. *Handbook to Life in Renaissance Europe*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Silva Prada, Natalia. *La política de una rebelión: los indígenas frente al Tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México, D.F.: Colegio de México, 2007.
- Soto Posada, Gonzalo. *Filosofía Medieval*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2007.
- Taylor, William. *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford:

Stanford University Press, 1979.

Terrazas Williams, Danielle. "Capitalizing Subjects: Free African-Descended Women of Means in Xalapa, Veracruz during the Long Seventeenth Century". PhD. diss. Department of History. Duke University, 2013.

Terry, Phillip. *Terry's Guide to Mexico*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1935.

Villanueva Mayer, Vincent. "The Black Slave on New Spain's Northern Frontier: San Jose de Parral 1632-1676". PhD. diss., University of Utah, 1975.

Villegas, Juan. *Historia multicultural del teatro y las teatralidades en América Latina*. Buenos Aires: Galerna, 2005.

Voekel, Pamela. *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press, 2002.

Von Germeten, Nicole. *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press at Florida, 2006.

Von Mentz, Brígida. "Esclavitud y semiesclavitud en el México antiguo y en la Nueva España (con énfasis en el siglo XVI)". *Studia Historica: Historia Antigua*. [En línea]. Volumen 25. 12 de marzo, 2009.

Von Wobeser, Gisela. *El crédito eclesiástico en la Nueva España, Siglo XVIII*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1994.

_____. "El uso del censo consignativo para realizar transacciones crediticias en la Nueva España. Siglos XVI al XVIII". *Memoria del IV congreso de historia del derecho en México*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Autónoma de México, 1988.

Yannakakis, Yanna. *The Art of Being In-between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press, 2008.

West, Robert C. *La comunidad minera en el norte de la Nueva España: El distrito minero de Parral*. Traducción de Ricardo Cabrera Figueroa. Chihuahua: Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, 2003.

Vita

Juana Moriel-Payne cuenta con un BA-Spanish, MA-Spanish, MA-History, y un MFA-Creative Writing en la Universidad de Texas en El Paso. Ha publicado una novela histórica titulada *Trigueña*. También ha publicado artículos académicos: “The Fraternity of la Limpia Concepción in San Joseph del Parral, Chihuahua 1600-1800: Reconstructing the Historical Memory of the Mexican-African Community in the North of New Spain." *The Journal of Pan African Studies*; “La Cofradía de la Limpia Concepción, 1600-1800: reconstruyendo la memoria histórica de la comunidad México-Africana en el Norte de la Nueva España”. *Chihuahua Hoy 2013: visiones de su historia, economía, política y cultura, tomo XI*; y “La trabajadora doméstica mexicana en la frontera México-Estados Unidos: historia de esfuerzo y fe”. *Aletheia*. En UTEP se desempeñó como instructora de Español, asistente de cursos de historia, y editora.

Permanent address: 814 N Dos Robles
Alhambra, CA 91801

This dissertation was typed by Juana Moriel-Payne.