



## Memoria de papel

Actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez • *Coordinador*



ETNOGRAFÍA  
DE LOS PUEBLOS  
INDÍGENAS  
DE MÉXICO



DEBATES

## Memoria de papel

Carlos Guadalupe  
Heiras Rodríguez

*Coordinador*



ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS  
INDÍGENAS DE MÉXICO

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

**MEMORIA DE PAPEL**  
**ACTAS DEL PRIMER COLOQUIO**  
**SOBRE OTOMÍES DE LA SIERRA MADRE**  
**ORIENTAL Y GRUPOS VECINOS**

COLECCIÓN ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO  
SERIE DEBATES

MUNDO DE  
ACTAS DEL PRIMER COLOQUIO  
SOBRE OTOMÍES DE LA SIERRA MADRE  
ORIENTAL Y GRUPOS VECINOS

---

**MEMORIA DE PAPEL**  
**ACTAS DEL PRIMER COLOQUIO**  
**SOBRE OTOMÍES DE LA SIERRA MADRE**  
**ORIENTAL Y GRUPOS VECINOS**

---

**CARLOS GUADALUPE**  
**HEIRAS RODRÍGUEZ**  
COORDINADOR

**INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

---

Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos (1º: 2006  
abril 14-15)

Memoria de papel : actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra  
Madre Oriental y Grupos Vecinos / coordinador Carlos Guadalupe Heiras  
Rodríguez. — México : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.  
368 p.; 22 cm. — (Colección etnografía de los pueblos indígenas de México.  
Serie Debates).

ISBN : 978-968-03-0288-8

1. Otomíes (Sierra Madre Oriental) – Religión y mitología – Congresos.  
2. Cosmovisión otomí. 3. Papel amate (en religión, folklore, etc.) — San Pablito  
Pahuatlán, Puebla. I. Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, coord. II. t. III. Ser.

LC : F1221 O86 M45

---

Esta investigación forma parte del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, en colaboración con el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México

CONSEJO ACADÉMICO

Gloria Artís

Miguel A. Bartolomé

Alicia M. Barabas

Margarita Nolasco

Hugo García Valencia

Saúl Millán

Portada: Ritual tepehua, El Tepetate, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Foto: Carlos Heiras.

Primera edición: 2008

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.  
sub\_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-968-03-0288-8

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México.

## ÍNDICE

RESPONSABILIDADES Y DERECHOS COLECTIVOS. INTRODUCCIÓN A LAS ACTAS DEL PRIMER COLOQUIO SOBRE OTOMÍES DE LA SIERRA MADRE ORIENTAL Y GRUPOS VECINOS	11
<i>Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez</i>	
PROCESOS DE CAMBIO RELIGIOSO EN LA VISIÓN DEL MUNDO OTOMÍ. CONSERVAR, CAMUFLAR, ELIMINAR	33
<i>Jacques Galinier</i>	
DISCUSIÓN GENERAL DE LA PONENCIA DE JACQUES GALINIER, “PROCESOS DE CAMBIO RELIGIOSO EN LA VISIÓN DEL MUNDO OTOMÍ. CONSERVAR, CAMUFLAR, ELIMINAR”	49
MESA 1. HISTORIA, ARQUEOLOGÍA, RELIGIÓN Y POBLAMIENTO	
VASIJAS FUNERARIAS DE ZIHUATEUTLA, PUEBLA	69
<i>Arnulfo Allende Carrera y Luis Fernando Núñez Enríquez</i>	
LA FORMACIÓN DE PUEBLOS INDIOS EN LA PROVINCIA DE HUAYACOCOTLA. EL CASO DE SAN AGUSTÍN TLACHICHILCO, VERACRUZ	85
<i>Baltazar Hernández Vargas</i>	
EL INDISCRETO ENCANTO DE “IRSE AL MONTE”. LA RELIGIOSIDAD DE LOS OTOMÍES Y LOS NAHUAS DEL SUR DE LA HUASTECA DURANTE EL SIGLO XVIII	111
<i>Julieta Valle Esquivel</i>	

DISCUSIÓN GENERAL DE LA MESA 1. HISTORIA, ARQUEOLOGÍA, RELIGIÓN Y POBLAMIENTO <i>Juan Manuel Pérez Zevallos (moderador)</i>	129
MESA 2. COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD	
LA MATUMA: CICLO FESTIVO Y RELIGIÓN EN SAN JUAN IXTENCO <i>Jorge Guevara Hernández</i>	139
EL TONAL CHICAHUAC: REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE TONALISMO ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA <i>Iván Pérez Téllez</i>	153
ENFERMEDAD, CONCEPCIÓN Y TONALISMO EN LA COMUNIDAD OTOMÍ DE IXTOLOLOYA, PANTEPEC, PUEBLA <i>Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez</i>	165
LOS HITOS DEL TIEMPO. EL CALENDARIO FESTIVO EN LA REGIÓN DE HUAUCHINANGO, PUEBLA <i>Marie-Noëlle Chamoux</i>	173
DISCUSIÓN GENERAL DE LA MESA 2. COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD <i>Françoise Lartigue (moderadora)</i>	193
MESAS 3 Y 4. COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD	
LA "FIESTA DEL AGUA". SIMBOLISMO Y PRÁCTICAS EN TORNO AL AGUA ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA <i>María de Lourdes Báez Cubero</i>	201
RITUALIDAD Y CREENCIAS FUNERARIAS ENTRE LOS OTOMÍES DEL VALLE DEL MEZQUITAL <i>Gabriela Garrett y Ulises Julio Fierro Alonso</i>	219

DISCUSIÓN GENERAL DE LAS MESAS 3 Y 4. COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD <i>Javier Kuri Camacho (moderador)</i>	231
MESA 5. ORGANIZACIÓN SOCIAL, COTIDIANEIDAD Y MEDIO AMBIENTE	
LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES NAHUAS EN OPORTUNIDADES <i>María Liliana Arellanos Mares</i>	237
IMPACTOS SOCIOCULTURALES, ECONÓMICOS Y ECOLÓGICOS DE LA COMERCIALIZACIÓN DE AMATE ENTRE LOS OTOMÍES DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA <i>Libertad Mora</i>	247
DISCUSIÓN GENERAL DE LA MESA 5. ORGANIZACIÓN SOCIAL, COTIDIANEIDAD Y MEDIO AMBIENTE <i>Miguel Ángel Rivas Sepúlveda (moderador)</i>	257
MESA 6. ETNOBOTÁNICA	
ESTUDIOS SOBRE ETNOBOTÁNICA OTOMÍ EN EL MUNICIPIO DE PAHUATLÁN DE VALLE, PUEBLA <i>Miguel Ángel Martínez, Virginia Evangelista, Myrna Mendoza, Francisco Basurto y Alma Zurita</i>	265
DISCUSIÓN GENERAL DE LA MESA 6. ETNOBOTÁNICA <i>Francisco García Fajardo (moderador)</i>	279
MESA 7. LENGUA Y ETNOGRAFÍA	
LA CULTURA OTOMÍ ORIENTAL COMO FICCIÓN. UN MODELO EMBLEMÁTICO PARA MESOAMÉRICA <i>Jacques Galinier</i>	285



REFLEJOS DE LA VIDA Y LA CULTURA YUHÚ EN UN DICCIONARIO EN PREPARACIÓN <i>Artemisa Echegoyen</i>	295
DISCUSIÓN GENERAL DE LA MESA 7. LENGUA Y ETNOGRAFÍA <i>Anabella Pérez Castro (moderadora)</i>	305
MESA 8. IDENTIDAD: MIGRACIÓN, MITO, COSTUMBRE Y MUNICIPIO	
EL RELATO DE LA MUNICIPALIDAD COMO REFERENTE DE IDENTIDAD EN UN PUEBLO MULTIÉTNICO DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA: TETELILLA EN EL SIGLO XXI <i>Víctor Manuel García Torres</i>	317
“ESO DE LA COSTUMBRE, SÓLO LOS INDIOS.” ACERCAMIENTO AL COSTUMBRE TOTONACO <i>Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso</i>	339
“TRUENO VIEJO”: VARIACIONES SOBRE EL MISMO TEMA <i>Leopoldo Trejo Barrientos</i>	345
“CHICONCUAUTLA CHIQUITO.” UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA AL CICLO RITUAL, LA APROPIACIÓN DEL ESPACIO Y LA RESISTENCIA CULTURAL EN LA COLONIA ISIDRO FABELA, BARRIO DE CARRASCO, CIUDAD DE MÉXICO <i>Rodrigo Armada Ramírez</i>	357

EL INDISCRETO ENCANTO DE “IRSE AL MONTE”:  
LA RELIGIOSIDAD DE LOS OTOMÍES Y LOS NAHUAS DEL SUR  
DE LA HUASTECA DURANTE EL SIGLO XVIII

JULIETA VALLE ESQUIVEL\*

RESUMEN

Con base en la información existente en diversos grupos documentales del Archivo General de la Nación, se propone reconstruir el mundo religioso de los otomíes y los nahuas de la Sierra Madre Oriental a lo largo del último siglo de dominio colonial. Se describirán a grandes rasgos los principales movimientos sociorreligiosos de los que se tiene noticia, así como las características más notables del culto, las prácticas y creencias de los indígenas de la región. Se analizarán los hallazgos documentales conjuntamente con los datos pertinentes de la etnografía regional, con el objeto de dilucidar el significado del “monte” en la cosmogonía nativa.

El presente trabajo forma parte de la tesis titulada “Entre la norma y la transgresión: vida cotidiana, prácticas religiosas y cosmovisión indígena en la Huasteca meridional durante el siglo XVIII”, cuyo principal objetivo es elaborar una etnografía sobre los nahuas del sur de la Huasteca y sus vecinos durante el último siglo de dominio colonial, donde el eje del análisis consiste en confrontar las prescripciones institucionales (provenientes tanto del aparato institucional español como de la particular normatividad indígena) con las prácticas reales de los actores sociales involucrados. Entre los temas medulares del trabajo se cuentan las jerarquías socioétnicas, las funciones de género, las prácticas religio-

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. Coordinadora del equipo Huasteca, del proyecto nacional de “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio” auspiciado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

sas y la ocupación del espacio. En esta ocasión, la discusión versa primordialmente sobre lo concerniente a la religiosidad, aunque también se pretende establecer nexos analíticos en lo referente a la territorialidad.

La Huasteca es un territorio que presenta regularidades, lo que ha favorecido que se le entienda convencionalmente como una región o un sistema regional. Sin embargo, la heterogeneidad interna es precisamente lo que define al sistema. Así las cosas, la subregión de interés en estas páginas (como en la tesis en su conjunto) es la porción meridional, ocupada por nahuas, otomíes y, en menor proporción, por tepehuas. Pero ello no obsta para pasar por alto la configuración regional en su conjunto.

La Huasteca indígena de hoy se sitúa a lo largo de la vertiente del Golfo de la Sierra Madre Oriental y se puede describir como una zona orográfica y ecológicamente compleja en la que se entreveran multitud de pisos ecológicos, nichos de diverso potencial, que han sido aprovechados de diferentes modos por las sociedades que ahí se han asentado sucesivamente. Es, por otra parte, la única parte de México donde hasta hoy puede verificarse la confluencia de la mayor parte de las tradiciones culturales mesoamericanas (mayanese, otopame, yutoazteca), amén del íntimo contacto que se mantuvo secularmente con los mundos chichimeca y caribeño. Es uno de los rumbos que creó *Muxi*, el Gran Trueno de los teenek, lo que hace de nahuas y otomíes orientales gente que comparte la lengua, pero no necesariamente la cultura con sus parientes altiplánicos.

En la región que nos interesa, el dominio azteca fue precario y el hispánico produjo fuentes más bien escasas y marginales, pero la riqueza etnográfica a la que hoy tenemos acceso nos permite atisbar una parte muy importante de la herencia nativa que vive en las culturas de la región. Los otomíes, los nahuas, los tepehuas, y los teenek son copartícipes de un mundo cultural congruente, indudablemente mesoamericano, pero a la vez distintivo, entre otros rasgos, por su vecindad con los herederos del sustrato chichimeca: los pames del presente y sus parientes del pasado (olives, marihuanes, tamaholipas, por sólo mencionar algunos de los grupos extintos a lo largo del periodo colonial y decimonónico).

A diferencia de otras regiones de Mesoamérica, el signo de su confín oriental es la fragmentación política: al momento del contacto con los europeos, los señoríos otomíes de Huayacocotla, Tututepec, Tulancingo

y sus vecinos no habían logrado ser subordinados por el Imperio Tenochca. Hacia el norte, el Cuextecapan prehispánico (el territorio huasteco) estaba constituido por una miríada de “ciudades-Estado”, carentes de centralización política,<sup>1</sup> no obstante la unidad cultural que muy posiblemente caracterizaba a dicha región. Sólo hacia lo que hoy constituye la frontera entre Hidalgo y Querétaro surgió una unidad política de dimensiones mayores: Meztitlán, mientras que únicamente Tziucoac-Chicontepc parece haberse mantenido como un bastión texcocano en la bocasierra del barlovento veracruzano. Pero congruentemente con la política hispánica, uno y otro pronto fueron reducidos a sus unidades constitutivas: los altepeme o pueblos de Ilamatlán, Yahualica, Zontecomatlán, Chicontepc y Meztitlán, entre otros (Valle, 1998).

El resto de las entidades políticas, independientes y pequeñas en términos territoriales como lo eran al momento de pasar a la jurisdicción de la Corona, simplemente adquirieron el estatuto de pueblos entre el siglo XVI y los primeros años del XVII. Algunos de ellos, como Huayacocotla y Zontecomatlán, se formaron como conglomerados multiétnicos con relativo predominio nahua..., mismo que se ahondó durante el siglo subsiguiente. Estos casos, que corresponden al sur de la región, donde la otra presencia cultural relevante era la otomí, son conmensurables con los que encontramos en zonas más septentrionales, como Tamazunchale, Xilitla y Oxitipa, donde también los otomíes, diferentes grupos de chichimecas y huastecos hubieron de quedar bajo el control de cabeceras nahuas y, éstas, a su vez, regidas por las dos grandes villas de españoles: Pánuco y Valles.<sup>2</sup>

En otras demarcaciones, la pluralidad lingüística se fue diluyendo como resultado de la insoslayable presencia de las haciendas. Así sucedió no sólo en la llanura costera, sino también en puntos serranos como Ixhuatlán –pueblo que hasta 1689 fuera sujeto de Chicontepc–, donde los terrazgueros y moradores de los poblados comprendidos dentro de las grandes propiedades tendieron a adoptar lenguas francas (el náhuatl, en este caso). Sin embargo, es precisamente bajo

<sup>1</sup> Dato que proporciona en sus escritos fray Nicolás de Witte (ver Pérez Zevallos, 1983: 69).

<sup>2</sup> Existen diversos trabajos recientes que abordan estos temas a través de sendos estudios de caso, véase Ramírez (2000). La fuente más importante de la que se dispone para conocer la distribución de los diferentes grupos al momento del contacto es *La visita de Gómez Nieto*, recientemente editada por Pérez Zevallos bajo el sello del CIESAS (2001).

circunstancias como ésta cuando el sustrato aborigen se mantiene con mayor vigor, por lo menos por lo que a la religiosidad toca.

Ya para el siglo xvii, los otomíes ocupaban parte de Tzontecomatlán y Huayacocotla, el sur de Ixhuatlán, convivían con la creciente población española de Tulancingo y Atotonilco y mantenían la primacía en Tututepec, Tenango, Huehuetla, Pahuatlán, San Lorenzo Achioteppec y Texcatepec. En varios de estos pueblos convivían con minorías tottonacas y tepehuas, conservando estos últimos su único reducto en San Agustín Tlachichilco. Los nahuas dominaban en la mayor parte de los pueblos comprendidos dentro de las alcaldías mayores de Chicontepec, Yahualica, Huejutla y el sur de las provincias de Pánuco y Villa de Valles. El septentrión estaba constituido por una frontera fluctuante de pueblos huastecos y asentamientos chichimecas de extrema inestabilidad, así como por el creciente dominio de las propiedades españolas volcadas hacia la producción ganadera (Gerhard, 1986).

El territorio de los indios del oriente mesoamericano había perdido casi en su totalidad las fértiles llanuras de la costa del Golfo y las extensiones de la rivera norte del río Pánuco. Se había convertido en una región aislada y ensimismada en al menos tres fragmentos: el sur otomí-tepehua, el centro nahua-mestizo y el norte teenek-chichimeca. Sólo la porción central gozaba de vías eficientes de comunicación y acceso a las principales rutas de la Nueva España. Y al cambio demográfico y el reacomodo territorial se sumaba el ingreso de nuevas especies vegetales, la irrupción del ganado, la presencia africana, la mercantilización de los bienes de consumo, la tierra y el trabajo... y la guerra dinástica entre los dioses de la tierra y el recién llegado de ultramar.

Debido en gran medida a la manera como se habían efectuado las juntas de población del siglo xvi, pero también a un permanente ejercicio de la resistencia que se expresó con frecuencia en “huir a los montes” y “abandonar los sitios de congregación”, la Huasteca estaba muy lejos de ser una región “conquistada” por los iberos antes de 1650.

A diferencia de otras zonas de la Nueva España, aquí los españoles contaron con poca colaboración por parte de los otomíes, quienes en general se aliaron con los europeos y –mediante ello– labraron su propia expansión a la caída de Tenochtitlan, convirtiéndose en colonos o agentes de la civilización cristiano-occidental e incrustándose con

éxito en territorios tan lejanos como los actuales estados de Coahuila y Nuevo León: aquí fueron constreñidos a un territorio pequeño y escarpado. Mientras que sus pares de otras regiones enseñaron su lengua a los chichimecas de Querétaro y otros puntos de la frontera mesoamericana, éstos más bien se nahuatlizaron o se encerraron en sus pueblos, manteniendo el fuerte aroma mesoamericano que los ha convertido en un grupo de gran interés para la etnografía contemporánea (Galinier, 1990).

Los teenek, por su parte, estigmatizados por los pueblos del altiplano, ofrecieron una resistencia tozuda, que desembocó, incluso, en un singular proceso de nomadización de poblaciones otrora sedentarias y en el hecho de que las relaciones entre los “bárbaros” chichimecas y los huastecos pasaran de la vecindad al comercio y a la alianza bélica.<sup>3</sup>

Favorecidos por el dominio colonial, los contactos entre el resto de los grupos parecen haber tendido a una creciente cordialidad. Sabemos, por ejemplo, que con frecuencia los indios huidos se escondían en pueblos de origen distinto y ahí eran acogidos con beneplácito. Y con el tiempo, estas relaciones entre vecinos se afianzaron. Por citar un ejemplo, el gobierno tepehua de Tlachichilco colaboró estratégicamente con el nahua de Chicontepic cuando éste se enfrascó en un prolongado litigio contra los españoles dueños de la hacienda de Cacahuatengo, entre 1715 y 1718 (Valle, 2003). En el mismo orden de ideas, se aprecia que en Huayacocotla, no obstante las intrigas de los ministros eclesiásticos, los otomíes declararon llevar amistad con los nahuas, aunque su independencia política haya sido también un hecho manifiesto. Sin entrar en mayores detalles, pudiera decirse que la presencia hispánica en esta región favoreció el surgimiento de una embrionaria conciencia de indianidad, misma que –en parte– radicaba en el ejercicio de una religiosidad compartida. Ya veremos más adelante que ésta, a lo largo del último siglo de dominio colonial, se expresó de manera beligerante y, muchas veces, incluso con violencia, sobre todo contra el aparato institucional de la Iglesia.

Los pormenores de la política de evangelización implementada durante el siglo XVI en la Huasteca es un tema que aún requiere ser analizado en toda su complejidad. Pero, para efectos de situar el pro-

<sup>3</sup> AGNM, Indios, vol. 10, exp. 105, fs. 56-56v, 1669.

blema dentro de un contexto que explique los procesos que caracterizan a los siglos subsiguientes, puede afirmarse que los efectos de la temprana presencia agustina y franciscana en la región fue limitada por tres factores: el primero, la eficaz negativa de los indios por abandonar los cultos tradicionales; el segundo, la casi inmediata y violenta secularización que se dio en casi toda la zona, y el tercero, la imposibilidad de las órdenes para penetrar y mantener una presencia permanente en la sierra y las cañadas, territorio en el que se concentró el grueso de la población indígena desde los primeros años del periodo virreinal.

Así las cosas, a la fragmentación política y territorial de los indios, misma que constituye la médula de la política colonial, no se sobrepujó la unidad que habría de prohijar el establecimiento de una única comunidad de fe. Los guerreros del Dios único no fueron capaces de ganar las innumerables batallas libradas contra los dioses antiguos.

Es un lugar común indicar que la ruta privilegiada por la cual la cultura europea penetró en el mundo indígena fue la evangelización y por eso es preciso insistir en que en nuestra zona el proceso fue víctima de innumerables obstáculos, amén de los errores en los que incurrió la propia institución eclesiástica, particularmente una vez que el clero secular sentó sus reales y usurpó las parroquias que inicialmente habían sido provincias bajo la jurisdicción de los regulares. Sin embargo, no puede pasarse por alto el hecho de que la doctrina católica impregnó de nuevos símbolos a los sistemas de creencias que sobrevinieron al proceso de conquista y consolidación del orden colonial. Así, como ya ha sido planteado por diversos especialistas, el sincretismo en materia de religión no es solamente yuxtaposición o sustitución forzada, sino que involucra especialmente una resignificación y un reacomodo de elementos, a modo de permitir una lectura actualizada de la realidad por parte de los fieles (Millán, 2001).

De este modo, es posible afirmar que la cosmovisión india se construyó sobre la base de una religiosidad que adoptó –bajo presiones, claro está, pero también con entusiasmo y creatividad– los elementos simbólicos y algunos de los valores y conceptos fundamentales del pensamiento cristiano. Pero con relación a las prácticas y los significados profundos de una buena parte de tales símbolos, con frecuencia los cambios no resultan tan evidentes ni tan cruciales. Como se puede

comprobar a través de la documentación histórica y por lo que reporta la etnografía moderna, se mantuvieron rasgos que entonces se tipificaron como “idolatrías” y “brujerías” –el culto a los cerros, las curaciones basadas en la creencia en los “aires”, los principios terapéuticos de lo frío y lo caliente, la embriaguez ritual, el fortalecimiento paulatino del *tonal* a través del servicio público, las narrativas escatológicas y sus correlatos rituales–, por no hablar de la autoridad potente de chamanes y otros especialistas e inclusive la desviación de los propios curas hacia la herejía y el desacato.

¿Cómo abordar este problema sin simplificarlo o caer en la sobreinterpretación? Comencemos por situarnos en un contexto dentro del cual la actividad de los sacerdotes distó mucho de revelar un celo misional exacerbado, además de que su presencia, en el mejor de los casos, estuvo circunscrita a los pueblos cabecera (y a veces, ni siquiera eso). Los pueblos sujetos y los poblados de hacienda carecieron las más de las veces de “auxilios espirituales” y los funcionarios de las repúblicas de indios señalados para velar por el cumplimiento de los deberes religiosos de los macehuales establecieron con frecuencia relaciones de abierta hostilidad contra los párrocos y sus vicarios.

Las acusaciones contra los curas son numerosas y versan sobre multitud de infracciones: conducta licenciosa, incumplimiento de deberes, intromisión ilegal en las elecciones de los indios, abandono de los llamados pueblos de visita. Pero tales acusaciones no sólo revelan el pobre compromiso de estos personajes, sino también ante todo hacen explícitas las exigencias que los indígenas adjudicaron dentro de una visión del mundo reconstruida a actores que formaban parte de su nueva realidad social. Sobre los cimientos que legó el cambio estructural, pues, se edificó una nueva concepción del mundo expresada en múltiples terrenos, incluido, por supuesto, el de las relaciones entre los hombres, entre ellos y las instituciones y entre ellos y lo sobrenatural. No es de extrañar, entonces, que sean tan abundantes las solicitudes que interpusieron diversos pueblos por constituirse en parroquias u obtener vicarios de pie fijo y que éstas comprometieran proyectos separatistas, redefinición de las relaciones jerárquicas entre los pueblos y reelaboración de narrativas míticas que sustentaban el afecto o desafecto de la divinidad hacia el grupo social.

Así las cosas, en el plano institucional, puede afirmarse que la sistematicidad de la obra cristianizadora no fue brillante en la región. Y



conforme avanzó el periodo colonial, las evidencias de su ineficiencia y sus limitaciones se hacen cada vez más frecuentes. Los vericuetos para la ocupación de curatos provocaban periódicamente el abandono de los mismos, asunto que se prolongó hasta bien entrado el siglo XIX.<sup>4</sup> Los indios de diversos pueblos exigieron, con éxito, la deposición de sus párrocos en sendas ocasiones, a veces tras graves tumultos. La enseñanza de la doctrina en los pueblos sujetos era virtualmente inexistente, por mucho que los ministros se empeñaran en demostrar lo contrario. Las cofradías de indios eran una rareza, comparado su número con el de otras diócesis, lo que con el tiempo trajo consecuencias importantes en el plano de la organización comunitaria.<sup>5</sup>

Además, los pocos procesos inquisitoriales que ahí se llevaron a cabo muestran la infiltración de las prácticas paganas entre los propios españoles. La huida de los indios a los montes y la consiguiente imposibilidad para la administración de los sacramentos –hecho que en otras regiones concluye a mediados del periodo colonial– aquí se mantiene ininterrumpido hasta finales del siglo XVIII.<sup>6</sup> Finalmente, la “falta de pasto espiritual” en los pueblos sujetos y en algunas cabeceras apartadas provoca la escisión de las parroquias y la reiterada queja de almas difuntas sin recibir los auxilios correspondientes, ello por no abundar en la virtual inexistencia del culto católico en los ranchos y haciendas, ante la expresa –y eficiente– prohibición de sus dueños de que se erigieran capillas dentro de sus tierras (Schryer, 1990).

La pervivencia de cultos de raigambre prehispánica en la Huasteca es un hecho incontestable, sobre todo en los actuales poblados ejidales, mismos que estuvieron comprendidos dentro de haciendas hasta hace cincuenta años. La presencia de *xochicallis* (templos nativos), la observancia del ciclo festivo agrícola, la persistencia de altares domésticos

<sup>4</sup> AGNM, Bienes Nacionales, vol. 210, exp. 1, 6 fs., 1731; vol. 916, exp. 7, 1850.

<sup>5</sup> AGNM, Bienes Nacionales, vol. 585, exp. 21, 4 fs., 1777; vol. 585, exp. 29, 7 fs., 1778. Lamentablemente, no contamos con documentación comparable para la zona concreta de Chicontepec-Huayacocotla, sobre la que versa el presente escrito. Sin embargo, a través de información fragmentada en expedientes de diversa índole, podemos afirmar que, salvo por la importante cofradía de la Purísima Concepción, fundada en las tierras de Tólico (paraje que formaba parte de la demarcación de Chicontepec) y otras de menor monta, establecidas en Ilatlán, ésta es una institución virtualmente ausente de la zona, sobre todo en su porción otomí.

<sup>6</sup> Un documento de particular relevancia a este respecto, aunque versa sobre un pueblo de la vecina jurisdicción de Huejutla, es AGNM, Tierras, vol. 2707, exp. 8, 21 fs., 1710. Sobre casos de la zona de estudio. Véase Valle 1998.

dedicados al maíz y otros espíritus de las plantas, la costumbre de recortar papel con fines rituales, el culto a Chicomexochitl y Dhipak (el espíritu del maíz, de acuerdo con las tradiciones nahua y huasteca, respectivamente), las peregrinaciones a cuevas y cerros sagrados y la recurrencia de apariciones que devienen devociones locales son tan sólo algunas de las evidencias con las que contamos para vislumbrar los límites de la cristianización en esta región.

El fin del orden colonial no representa un parteaguas en términos del problema que abordamos en esta ocasión. En cambio, vemos en el siglo XVIII un momento de importancia crucial, pues es entonces cuando se consolida la religiosidad popular indígena como una entidad nueva y claramente distinguible del paradigma católico. Dicho momento está signado por el conflicto y la rebeldía ante las estructuras institucionales, amén del protagonismo indio y la enunciación inteligible de planteamientos abiertamente contrahegemónicos.

Existen numerosos casos que pueden ilustrar este argumento. Aquí daremos cuenta de algunos de ellos, con el fin de favorecer la lectura estructural del fenómeno religioso, a la par que destacar la íntima imbricación de estos hechos con su contexto económico, político, social y cultural.

Un caso paradigmático es el que protagonizó el bachiller Miguel Molina, que fuera detonado por la deposición de su cargo como vicario por desacato contra el párroco de Huayacocotla en 1784,<sup>7</sup> en el contexto de una de tantas sublevaciones de los otomíes de esa doctrina. Molina, docto en el idioma de los rebeldes, no sólo incurrió en la desobediencia a su superior, sino también, haciéndose acompañar de más de 200 indios, oriundos de más de cinco pueblos diferentes, se apoderó del Santo Óleo y del curato, habiéndose investido como "único oráculo y Cristo" de sus feligreses.

Un año más tarde, al pretenderse la erección de la vicaría de pie fijo en Atiztac (uno de los pueblos otomíes involucrados en estos desórdenes), se hace obvio para el clero -tanto regular como secular- la poca atención de los indios a sus deberes religiosos, su "flojera y desidia" frente a la misa y la pertinaz vocación de los mismos por huir de sus

<sup>7</sup> AGNM, Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, 12 fs., 1784.

pueblos.<sup>8</sup> En este episodio, lo más notable fue que los otomíes se habían trasladado a zonas apartadas de sus pueblos “llevándose campanas y santos de sus capillas”. Como lo harían luego los nahuas de Chicontepec entre 1787 y 1788, estos huidos mantuvieron su culto en los montes, levantando, incluso, un templo con todos sus ornamentos...; lo que no sabemos bien a bien es qué tan “católico” era éste. Acaso el ceremonial lo habría de presidir algún indio investido para tal efecto, pues ya en las acusaciones contra Molina se señalaba que sus seguidores habían intentado destituir a los oficiales de república y nombrar por sí mismos a un nuevo fiscal que se haría cargo de la totalidad de los asuntos relacionados con los aspectos públicos de la vida religiosa. De ahí que se pueda suponer que muy posiblemente éste incurriría –o, de hecho, incurrió– en lo que la ley tipificaba como “idolatría”.

Dos décadas más tarde, en Tzontecomatlán, en medio de nuevos pleitos contra un cura, los indios parecen también estar reclamando el derecho a sostener su autonomía en el oficio religioso, pues entre las condiciones que pusieron al doctrinero que les había sido asignado y al cual no dejaban entrar al pueblo, estuvo que les permitiera levantar sus casas entre las milpas.<sup>9</sup> Este tema no admitió negociación, pues un argumento que se esgrimió entonces –como en muchos otros casos– fue que habitar fuera de los pueblos implicaba un gran riesgo para la preservación de la vida cristiana, lo que indica que la continuidad de las prácticas de origen prehispánico fue un espantajo que nunca se exorcizó del todo a lo largo del periodo virreinal. Y es que el mantenimiento de los cultos paganos no era una fantasía: este caso documenta la celebración de un ritual de pedimento de lluvia el 8 de mayo de 1808, en pleno atrio de la iglesia de San Francisco Tzontecomatlán, entre cohetes y excesos etílicos y sexuales que horrorizaron al cura que lo presenció.

Así las cosas, se puede observar la aguda crisis por la que atraviesan la autoridad del clero y los límites de la acción cristianizadora en esta región durante el siglo XVIII, acorde con la historia de toda la Nueva España de ese periodo. Pero acaso la particularidad consiste en que no sólo involucra la dimensión institucional o el despotismo de individuos

<sup>8</sup> AGNM, Bienes Nacionales, vol. 992, exp. 61, 68 fs., 1785.

<sup>9</sup> AGNM, Clero Regular y Secular, vol. 217, exp. 6, fs. 80-124, 1808.

cuyas únicas cartas de presentación eran –supuestamente– dominar la lengua de sus feligreses y tener por misión la impartición de los sacramentos. Estos conflictos nos revelan también la respuesta de los indios ante el pobre compromiso de los párrocos con su ministerio, como en el caso de don Juan Cequa y Morales, cura del pueblo de Ilatlán que fue destituido previa asonada de los indios en 1779, debido a que, en vez de visitar regularmente –cual era su obligación– los pueblos de su doctrina, dedicaba su tiempo a retozar con las mujeres nahuas que tenía viviendo con él.<sup>10</sup>

Por otra parte, se hace patente la rivalidad entre los ministros eclesiásticos y la autoridad india, sobre todo por lo que a los fiscales y pasados respecta, siendo esto una evidencia del predominio de ciertos principios ideológicos y cosmológicos autóctonos: la fuerza, *tonal* o *zaki*, que reside en los viejos, en quienes han prestado ya servicios públicos, y la predilección para la celebración del culto por parte de los propios nativos, sin intromisiones de los “de razón” –por mucho que se encontraran investidos con sotana–. Con relación a esto, todos los casos reseñados son totalmente explícitos, aunque, sin duda, el ejemplo más elocuente sea el del movimiento dirigido por el ex fiscal del pueblo nahua de Chicontepec, Juan Domingo Nicolás, contra el cura Ladrón de Guevara en 1777.<sup>11</sup>

En esta ocasión, los indios formaron su propia iglesia dentro de las tierras de la hacienda de Camaytlán, estableciendo un sistema normativo disidente, una jerarquía ritual propia e impartiendo los sacramentos por su cuenta. La gravedad del episodio terminó en un violento motín que revela la ineficiencia de las normas establecidas por la Iglesia, la incapacidad del aparato institucional para suprimir las expresiones del culto sincrético y la inconformidad de los indios ante los impedimentos legales para presidir por sí mismos el oficio religioso.

Pero si no queda claro que éstos no son ejemplos aislados, vayamos a una rebelión de aún mayor envergadura, misma que puede enlazarse como el antecedente directo de las de Huayacocotla y Atiztac, ya mencionadas atrás. Su escenario principal fueron las partes más

<sup>10</sup> AGNM, Criminal, vol. 79, exp. 6, fs. 184-190, 1779.

<sup>11</sup> AGNM, Judicial, vol. 8, exp. 9, fs. 150-190, 1788. Este caso lo he analizado parcialmente en mi artículo “Entre la norma y la transgresión. Notas sobre la religiosidad y la vida cotidiana en el sur de la Huasteca (siglo XVIII)” (Valle, en prensa).

apartadas y montuosas de los pueblos otomíes de Tututepec y Pahuatlán.<sup>12</sup> Se trata de un movimiento que habría tenido una duración de cerca de cuatro años, para terminar en enfrentamientos armados y ser sofocado, finalmente, entre el verano y el otoño de 1769.<sup>13</sup>

Los rasgos generales de esta sublevación son muy similares a los de la de Chicontepec: numerosas familias de indios se habían refugiado en los montes, negándose a pagar tributos y obvenciones; se sabía que sus dirigentes desafiaban abiertamente a la Iglesia, prohibiendo a sus correligionarios que asistiesen al oficio católico y los rumores más persistentes señalaban que practicaban una “abominable doctrina”, que consistía en la adoración a un “falso mesías”. Una mujer declaraba ser la Virgen de Guadalupe y otros dos indios se investían como san Pedro (o san Miguel) y san Juan. La mayoría de los adeptos eran indios, pero también había noticias de que les acompañaban algunos “de razón”. Contaban con un templo en el Cerro Azul de San Mateo (sito en Pahuatlán) y otros subsidiarios en sendos promontorios de Huauchinango y Tututepec. En el de San Mateo, por ser el más importante, resguardaban varias piedras que, a juzgar por las descripciones de quienes tuvieron la oportunidad de verlas, eran tallas prehispánicas de jade y cuarzo. Según un testimonio, la más venerada de ellas era de color verde y representaba una cabeza de mono, que sería “el señor de las milpas y chilares”; otra más –un cuarzo– se usaba como instrumento de adivinación y diagnóstico... como hasta hoy se siguen usando las piezas de ese mineral cristalino en toda la Huasteca indígena.

Las prácticas rituales, que también se celebraban en diversas cuevas, incluían, al igual que las de los nahuas de Chicontepec, ofrendas de incienso, gallinas, guajolotes, pan y chocolate, el uso de “papeles de brujería”, candeleros y adornos fabricados con flores de *zempoalxóchitl* y “esteras”, levantamiento de altares y adoratorios construidos con “papatlas y yerbas”, además de la utilización profusa de cruces a las que se adosaban cabecitas de ídolos, “un animal que llaman pochi, que entienden por víbora” y pinturas ofensivas a la fe cristiana. El principal dirigente, llamado Diego Agustín o Juan Diego, amén de ostentarse como

<sup>12</sup> AGNM, Criminal, vol. 308, exp. 1, 1769.

<sup>13</sup> Esta rebelión ya ha sido revisada por otros autores. En particular, existe un magnífico ejercicio de análisis de Gerardo Lara Cisneros (2002).

representante del verdadero Dios y aunque se describe como un indio viejo de mal aspecto, andrajoso, ignorante en las cosas del Evangelio, bautizaba y confesaba, contraviniendo abiertamente las prescripciones y mandatos de la Iglesia. A María Isabel, de quien se decía era la virgen, se le aparecía Dios en su *quechquemitl*, mismo que resguardaba en una caja. Ambos recibían, junto con los otros “cabecillas”, toda clase de muestras de veneración, como ser sahumados y llevados en andas. También se “enyerbaban” y veían visiones, que eran comunicadas a sus más de 2000 adeptos e incluían la creencia en los señores del sol, la luna y las plantas. A fin de mantener la disciplina de sus seguidores, tenían una horca donde ejecutarían a quienes acudiesen a la iglesia; y junto con ella, contaban con un arsenal de machetes, cuchillos y otras armas, entre las que se contaban escopetas y pistolas de madera.

Diego sostenía que había visto a Dios crucificado, quien le había hablado desde los cielos. Entre otras revelaciones, se hablaba de que los ministros de la Iglesia eran diablos y que pronto “caerían rayos del cielo que destruirían a los españoles”. En su defecto, promovía la creencia de que a partir de entonces serían éstos quienes deberían pagar tributo a los indios y que pronto “se habrían de inundar las aguas de la laguna de México y de la de San Pablo, diciéndoles que no habrían de llegar las aguas a aquel cerro ni ofender a los que le seguían”. Cabe señalar que Diego había sido adiestrado por otro indio llamado Nicolás, lo que permite sospechar que ninguna de sus enseñanzas era precisamente original, al margen de la obvia reelaboración del mito del diluvio universal en el que se basa esta narrativa.

Ahora bien, sin poner en entredicho la posibilidad de que la propia acción de los ministros religiosos y otros funcionarios locales haya desempeñado algún papel en el inicio de este movimiento y admitiendo que un factor que aparece explícitamente en el expediente es el deseo de los de San Andrés (sujetos a Tututepec) por formar una cabecera aparte, lo más notable del caso es la forma que reviste y el tipo de dirigencia que podemos observar.

Por mucho que las autoridades encargadas de desmembrar “la secta” quieran demostrar que Diego y los otros son los “seductores” de un vasto conjunto de “indios tontos”, a lo largo del expediente da la impresión de que sus enseñanzas no son nuevas ni que sean ellos quienes promuevan la adhesión de los rebeldes. Más bien, pareciera

tratarse de un culto cuya dirigencia se turnaba de un maestro a un discípulo y que, ciertamente, contaba ya con larga antigüedad. Prueba de lo anterior es el resguardo de piezas prehispánicas que, bajo otras circunstancias, habrían sido destruidas –por el celo misionero o por los efectos de las inclemencias del clima– muchas décadas antes de estos hechos. Por otro lado, la fehaciente organización de los fieles no parece tener las características de una fuerza militar, sino más bien la de una Iglesia bien constituida desde tiempo atrás. Pero lo que nos interesa destacar no es eso, sino el hecho de que aflora precisamente en una coyuntura de cambio estructural y, en gran medida, establece un criterio identitario de “indianidad” que identifica a los subalternos con los salvos y produce una narrativa escatológica basada en las Escrituras, pero reelaborada desde una realidad histórico-social específica.

#### CONCLUSIONES

Acontecimientos como el que ha sido descrito y los que reseñamos previamente no son meros “episodios anecdóticos” de conflicto entre los indios y la Iglesia. En cambio, se trata de una situación estructural que puede leerse como el saldo histórico de un proceso de evangelización superficial y plagado de corrupción, donde durante décadas las funciones de la Iglesia se encomendaron a oficiales indios, ante la escasez endémica de sacerdotes versados en el conocimiento de las lenguas vernáculas.

La religiosidad de los nahuas y otomíes de la Huasteca aparece entonces como expresión fehaciente de la persistencia de un sistema cultural de raigambre mesoamericana, pero moldeado con el paso del tiempo por los diversos elementos de origen exógeno que lograron incrustarse con éxito en el sistema de creencias y en las prácticas de los indios. Ejemplos de ello son las apariciones marianas, la impartición de sacramentos y la reconstrucción de los mitos –tanto de origen como los de sesgo escatológico– a través de narrativas oriundas de la tradición judeocristiana.

El uso del espacio y la concepción del territorio están impregnados de simbolismos que ofrecen datos cruciales para el entendimiento de la cosmovisión india del periodo colonial (y también de nuestros días).

En este sentido, la “huida a los montes” no sólo es una fórmula retórica, pues recoge la dicotomía categórica entre el monte y el pueblo, entre la cultura y la naturaleza, entre el dominio de los ancestros y el lugar de los intrusos. Retornar al monte, pues, representa mucho más que la huida: es la inversión de la jerarquía entre ellos y nosotros. Es el dato crucial para hurgar en la etnogénesis de los indios de la Huasteca.

#### BIBLIOGRAFÍA

- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1985].
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- LARA CISNEROS, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, Archivo General de la Nación/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.
- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglo XVI-XVIII*, trad. Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1999 [1992], 717 pp.
- MILLÁN, Saúl, “El sincretismo a prueba: la matriz religiosa de los pueblos indígenas en Mesoamérica”, *Dimensión Antropológica*, año 8, vol. 23, septiembre-octubre de 2001, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983.
- [paleografía, introducción y notas], *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, colección Huasteca/El Colegio de San Luis/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Archivo General de la Nación, México, 2001, 223 pp.



- RAMÍREZ DÍAZ, Filiberto, *La organización territorial del señorío de Oxtitla. Siglo XVI*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2000.
- SCHRYER, Frans J., *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- VALLE ESQUIVEL, Julieta, "Nican tinemij. Territorialidad e identidad regional indígena en la Sierra de Huayacocotla, siglos XVII y XVIII", tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1998.
- , "¿Mantener, reclamar o perder la tierra? Propiedad y territorialidad en la sierra de Huayacocotla durante la época colonial", pp. 41-84, en Juan Manuel Pérez Zevallos, Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis, colección Huasteca, México, 2003, 309 pp.
- , "Entre la norma y la transgresión. Notas sobre la religiosidad y la vida cotidiana en el sur de la Huasteca (siglo XVIII)", en prensa.

#### FUENTES

AGNM – Archivo General de la Nación, México.

- AGNM, Bienes Nacionales, vol. 210, exp. 1, 6 fs., 1731, "El común y naturales del pueblo de guayacocotla contra el Br. D. Pedro de Lugo, cura interino de dicho pueblo, sobre capítulos de acusación".
- , Bienes Nacionales, vol. 345, exp. 8, 12 fs., 1784, "Sobre la sublevación de los indios de Guayacocotla, y causa contra el Br. Don Miguel Molina, sobre el mismo asunto".
- , Bienes Nacionales, vol. 585, exp. 21, 4 fs., 1777, "Circular del Arzobispo de México a los curas párrocos... sobre cofradías y sus rentas".
- , Bienes Nacionales, vol. 585, exp. 29, 7 fs., 1778, "El Alcalde Mayor de Huejutla informa sobre las cofradías en dicha jurisdicción y sus rentas".
- , Bienes Nacionales, vol. 916, exp. 7, 1850, "El cura de Guayacocotla, sobre haber sido mal recibido por sus feligreses".

- , Bienes Nacionales, vol. 992, exp. 61, 68 fs., 1785, "Expediente formado a pedimento de los naturales del pueblo de Atistac, doctrina de Guayacocotla, sobre la erección de vicaría de pie fijo en el citado pueblo".
- , Clero Regular y Secular, vol. 217, exp. 6, fs. 80-124, 1808, "El Subdelegado de Chicontepec, sobre falta de auxilios espirituales en Tzontecomatlán".
- , Criminal, vol. 79, exp. 6, fs. 184-190, 1779, "Tumulto. Acusados: los indios del pueblo de Santiago Ilamatlán. Declaraciones rendidas por los españoles residentes en dicho pueblo".
- , Criminal, vol. 308, exp. 1, 1769, "Causa criminal sobre rebelión e idolatría de los naturales de Tututepec y pueblos vecinos".
- , Indios, vol. 10, exp. 105, fs. 56-56v., 1669, "A la justicia de Villa de Valles para que ayude al Gobernador y Alcaldes a traer a los naturales que se han huido".
- , Judicial, vol. 8, exp 9, fs. 150-190, 1788, "Diligencias promovidas a instancia del cura interino de Chicontepec por lo que adentro se expresa".
- , Tierras, vol. 71, exp. 1, xxxx fs., 1603-1606, "Visita de congregación al pueblo de Tlachichilco".
- , Tierras, vol. 2707, exp. 8, 21 fs., 1710, "Diligencias hechas a pedimento del gobernador del pueblo de Huazalingo, sobre haberse pasado a otras jurisdicciones muchos naturales empadronados en dicho pueblo".

*Memoria de papel.*  
*Actas del Primer Coloquio sobre Otomíes*  
*de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos,*  
se terminó de imprimir en abril de 2008  
en los talleres gráficos del  
Instituto Nacional de Antropología e Historia.  
Producción: Dirección de Publicaciones  
de la Coordinación Nacional de Difusión.