

COFRADÍAS, VIDA PARROQUIAL Y AGENCIA DE FELIGRESES INDIOS: EL CASO DE SAN GASPAR, SIGLOS XVI-XVII

CONFRATERNITIES, PARISH LIFE AND AGENCY OF INDIAN PARISHIONERS: THE CASE OF SAN GASPAR, 16TH-17TH CENTURIES

JOSÉ MANUEL GUTIÉRREZ ALVIZO¹

Universidad de Guadalajara (México) – Centro Universitario de Los Lagos
jose.gutierrez6531@alumnos.udg.mx

DAVID CARBAJAL LÓPEZ²

Universidad de Guadalajara (México) – Centro Universitario de Los Lagos
david.clopez@academicos.udg.mx

RECIBIDO/RECEIVED: 26-09-2023

ACEPTADO/ACCEPTED: 15-1-2024

RESUMEN:

Las cofradías han sido objeto de estudio de la antropología y de la historia desde las primeras décadas del siglo XX. En su momento se les caracterizó como mecanismos niveladores que evitaban la acumulación de propiedad en comunidades cerradas, y como un elemento de continuidad desde la época prehispánica. La historiografía ha discutido esa cronología, ha señalado también su carácter de imposición colonial y ha tratado de dar cuenta de sus transformaciones. Aquí nos interesa analizar un caso de las cofradías-hospitales de Nueva Galicia, modalidad cuyo origen se atribuye a los franciscanos, como un espacio acotado de autonomía para el pueblo tecuexe de San Gaspar, en el marco de los movimientos de fusión-asimilación y rechazo-separación entre autoridad clerical y feligresía de los pueblos «indios» de los siglos XVI y XVII. La música, la ganadería y las artes escénicas, aprendidas en el marco cofraderio de evangelización, fueron también prácticas en que dicho pueblo pudo ser agente de su propia historia religiosa.

PALABRAS CLAVE: Cofradías, Tecuexes, Música, Ganadería, Religiosidad.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-9384-0177>. Presbítero del clero de Guadalajara (México), Maestro en Historia Cultural por el Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara.

² <https://orcid.org/0000-0002-3182-6599>. Doctor en Historia por la Universidad Paris I Panthéon-Sorbonne, profesor del Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras del Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara (México).

ABSTRACT:

Confraternities have been the subject of anthropological and historical studies since the first few decades of the 20th century. At the time they were characterized as leveling mechanisms that prevented the accumulation of property in closed communities in addition to serving as an element of continuity since pre-Hispanic times. Historiography has discussed this chronology, emphasized its colonialist nature, and attempted to account for its transformations. Here, we are interested in analyzing a case of the confraternity-hospitals in Nueva Galicia, an arrangement whose origin is attributed to the Franciscan intent to create a limited space of autonomy for the Tecuexe town of San Gaspar within the framework of the fusion-assimilation and rejection-separation movements between clerical authority and parishioners of the «Indian» people of the 16th and 17th centuries. Music, animal husbandry, and the performing arts, acquired within the evangelization framework of the confraternities, also served as practices where the people could be the agents of their own religious history.

KEYWORDS: Confraternities, Tecuexes, Music, Livestock, Religiosity.

Para citar este artículo / Citation: GUTIÉRREZ ALVIZO, José Manuel y David CARBAJAL LÓPEZ. «Cofradías, vida parroquial y agencia de feligreses indios: el caso de San Gaspar, siglos XVI-XVII». *Archivo Ibero-Americano* 84, n° 298 (2024): 233-262. <https://doi.org/10.48030/aia.v84i298.314>.

1. LAS COFRADÍAS EN LA HISTORIOGRAFÍA MEXICANA

Las cofradías constituyen uno de los objetos de estudio más clásicos para la historiografía mexicanista contemporánea. Sin embargo, el interés en ellas comenzó más bien en la segunda mitad del siglo XX. No es que antes de esa centuria no haya habido menciones de su existencia, todo lo contrario, pero no era un tema propiamente dicho del interés ni de los cronistas de la época colonial, ni de los clásicos historiadores del siglo XIX y principios del XX. Fue necesario esperar a los mediados del siglo pasado para que una generación de antropólogos que comenzó a hacer estudios etnográficos en los pueblos «indígenas» de la época encontrara entonces toda una organización político-religiosa que, en los términos de un texto clásico de 1961, obra de Pedro Carrasco, «combines most of the civil and ceremonial offices of the town's organization in a single scale of yearly offices».³ La antropología lo denominó el «sistema de cargos», y es importante aquí porque, del lado ceremonial, incluía a las «mayordomías» de los pueblos. El autor identificaba unos antecedentes prehispánicos de dicho sistema, aprovechando, como si fueran una fuente transparente,⁴ las

3 Pedro CARRASCO, «The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development», *American Anthropologist* 63, n° 3 (1961): 483.

4 Aunque siguen existiendo quienes utilizan así las crónicas del siglo XVI, es algo que ha sido cuestionado en particular por Guy ROZAT, *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la Conquista de México* (México: Tava Editorial, 1992).

obras de cronistas como Durán, Sahagún, Motolinía, entre otros, para establecer una jerarquía de cargos triple entre los pueblos nahuas: política, ceremonial y comercial. Para el caso concreto de las cofradías, su argumento se centraba en la práctica del patrocinio individual de las fiestas religiosas, y en la «well attested identification of native gods and Catholic saints».⁵

Resaltemos sobre todo la perspectiva funcionalista de esos estudios. Como señaló todavía a fines del siglo pasado Andrés Fábregas: «Las primeras interpretaciones del sistema de cargos le asignaban una función niveladora para evitar en la comunidad el surgimiento de la diferenciación social».⁶ El concepto de comunidad, era central en esa generación de la antropología cultural para la caracterización de los pueblos campesinos; desde luego, se trataba de comunidades cerradas, homogéneas, casi se diría ahistóricas, en las que el poder se establecía sobre la base del prestigio y no de la propiedad, que constituían el «sucedáneo de las viejas comunidades primitivas».⁷ Sobra decir que este planteamiento ha tenido cuestionamientos: por lo que toca a la tesis de sus orígenes prehispánicos, uno de los más conocidos es el artículo de William B. Taylor y John K. Chance, quienes a partir de un amplio trabajo de archivo realizado en las regiones centrales de los actuales estados de Jalisco y Oaxaca, así como el Valle de México, pusieron en duda, en primer lugar, la continuidad entre la organización cofradera y las formas de organización del culto antes de la Conquista.⁸

Esto es, las cofradías rara vez se habrían fundado en el siglo XVI, y además el patrocinio individual de las festividades fue más bien excepcional en la época colonial.⁹ Para el caso que abordaremos aquí es importante señalar que ambos autores afirmaron: «In Jalisco, the principal cofradías were those attached to community hospital founded in the Franciscan parishes during the late 16th and early 17th centuries».¹⁰ El *Códice Franciscano*, la crónica del padre fray Antonio Tello, el archivo arquidiocesano de Guadalajara, entre otras fuentes, permitían a los autores reconstruir las distintas formas de financiamiento de las cofradías neogallegas a lo largo de los siglos: de las contribuciones iniciales en bienes del campo y limosnas, donaciones de tierras en el siglo XVII, hasta consolidarse como propietarias de ganado mayor

5 CARRASCO, «The Civil-Religious Hierarchy», 492.

6 ANDRÉS FÁBREGAS PUIG, «La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargos en México», en *Anuario* 1998 (San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de las Ciencias y Artes de Chiapas, 1999), 217.

7 ELOY GÓMEZ PELLÓN, «El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa», *Revista Española de Antropología Americana* 46 (2016): 5.

8 JOHN K. CHANCE y WILLIAM B. TAYLOR, «Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy», *American Ethnologist* 12, n° 1 (1985): 8.

9 *Ibidem*, 8-9.

10 *Idem*.

(vacas, caballos, mulas) en el siglo XVIII, y decaer en los últimos años de ese mismo siglo. Con estas y las evidencias de las otras regiones, Chance y Taylor concluían que esta historia no correspondía ni con el predominio del patrocinio individual, ni con la tesis de Carrasco sobre su transformación para canalizar un sistema de cargos prehispánico.¹¹ Habrían sido las disputas entre la Iglesia y la Corona a finales del siglo XVIII y, sobre todo, los intentos del Estado nacional mexicano en el siglo XIX de desaparecer la propiedad de las cofradías, los procesos que habrían obligado a los pueblos a buscar nuevas formas de financiar las festividades religiosas: el patrocinio individual, cuando surgió, «it was not a survival from the pre-Hispanic era, but a reaction and adaptation to a complex set of colonial political and economic circumstances».¹²

Los trabajos históricos de las últimas décadas, entre los cuales habría que destacar el de Dolores Palomo,¹³ han ido profundizando en los detalles tanto del proceso de fundación como en los cambios habidos en el siglo XIX. El identificar sus orígenes ya no en la época prehispánica sino en la colonial ha supuesto también modificaciones en la interpretación: a más del carácter incompleto de la nivelación social que se ha señalado en los estudios etnográficos, las cofradías habrían tenido un origen menos comunitario y más bien impuesto tras la Conquista. Sin embargo, cabría señalar que en realidad la identificación de los orígenes no evita que hubiera habido transformaciones incluso tempranas en otros sentidos. Lo señala Palomo al inicio de su libro: «La cofradía en Chiapas fue una institución impuesta por los colonizadores españoles con el objeto de apoyar la inclusión de la población nativa en el sistema colonial; sin embargo, al poco tiempo de su introducción, fue adoptada como parte de la cultura propia de los grupos colonizados».¹⁴ De manera más específica, Palomo apunta a la importancia de las cofradías como «espacio social de convivencia» que habría permitido «recrear espacios antiguos», e incluso habrían permitido «la reestructuración de los linajes nativos» que las controlaban.¹⁵ Más todavía, su papel no era sólo social sino político, en la medida en que las cofradías y los gobiernos de los pueblos mantuvieron vínculos tan constantes, que recupera una categorización propuesta en su día por Dorothy Tanck de Estrada: las «cofradías de república».¹⁶

Dicho esto, cabe aclarar que el carácter multifacético de las cofradías de la época colonial ya ha sido señalado en los estudios recientes, aludiendo a la diversidad de

11 *Ibidem*, 14.

12 *Ibidem*, 20.

13 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: CIESAS, 2009).

14 *Ibidem*, 15.

15 *Ibidem*, 143-144.

16 *Ibidem*, 145-153.

actividades que asumían. La historiografía ha sido pródiga en comparaciones para ilustrarlo: es común en particular que hayan sido vistas como instituciones económicas, las más poderosas con capacidad de otorgar importantes créditos o participar en el comercio trasatlántico o traspacífico, mientras que las más modestas habrían jugado un importante papel en la vida económica local; también han podido ser consideradas unas «sociedades funerarias», dedicadas sobre todo a organizar los entierros de sus miembros, y organizadoras asimismo de otras actividades caritativas.¹⁷ En nuestro caso, al estudiar concretamente la reforma de las cofradías novohispanas y sevillanas en el siglo XVIII¹⁸ no hemos podido dejar de percatarnos de que incluso entonces el término recubría varias realidades: desde las cofradías ganaderas de la Nueva Galicia que ya hemos mencionado siguiendo a Chance y Taylor, y que estudió en una obra clásica Ramón María Serra Contreras,¹⁹ hasta las que se confundían con hatos ganaderos y estancias en Yucatán y en las provincias internas. Cuando eran efectivamente personas, lo mismo podía tratarse de un mayordomo individual que de barrios y pueblos concretos. Pero esta variabilidad no es un asunto menor en una época en que no existía la libertad de asociación. Por ello, podemos reafirmar: «Eran, pues, una de las maneras en que la sociedad del Antiguo Régimen podía organizarse, con libertad relativa, de manera legítima y, claro está, movilizar recursos humanos, materiales y económicos para un fin muy concreto, normalmente colectivo».²⁰

Este recorrido, así sea somero, por el estado actual de nuestros conocimientos y debates ha sido necesario para plantearnos qué le podemos aportar todavía a la historia de las cofradías de la época colonial. En nuestro caso concreto, nos parece necesario seguir profundizando en su estudio para comprender de manera más precisa la vida religiosa de los pueblos «indios», y en particular, a fin de explorar su capacidad para tomar la iniciativa e incluso el control de algunos de sus aspectos, a pesar de

17 Por sólo citar algunos ejemplos, pero sin ánimo exhaustivo: Elisa LUQUE, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)* (Pamplona: Eunat, 1995); Jaime OLVEDA, *La cofradía de Aránzazu de Guadalajara* (Zapopan: El Colegio de Jalisco / Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi, 1999); Alicia BAZARTE, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1582-1860)* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989). Desde luego, la importancia social de las cofradías por sus prácticas caritativas también ha sido constatada para otras geografías como se ve en el estudio de Ismael JIMÉNEZ JIMÉNEZ, «El auxilio cofradiero entre los indígenas de Lima (siglo XVII)», en *Cofrades y devotos. Estudios institucionales, sociales y económicos entre Andalucía y América (siglos XVI-XVIII)*, coordinación de Ismael JIMÉNEZ JIMÉNEZ y Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2023), 185-198.

18 David CARBAJAL LÓPEZ, *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el siglo de las Luces* (Lagos de Moreno: CULagos Ediciones, 2016).

19 Ramón María SERRERA CONTRERAS, *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1977), 325-380.

20 CARBAJAL, *Cuerpos profanos...*, 407.

la vigilancia clerical. En ese sentido, nos situamos en el marco de las inquietudes intelectuales de la Historia cultural, que desde sus autores y obras clásicas (Peter Burke, Natalie Zemon Davis, Roger Chartier), se ha planteado la cuestión de la heterogeneidad de lo cultural frente, por ejemplo, al concepto más homogeneizador de «mentalidad», y las posibilidades de autonomía de los colectivos (ya fueran los impresores de Lyon o los lectores de la *Biblioteca Azul*) e incluso de los individuos (como fueron los célebres Martin Guerre o Menocchio).²¹

Cabe aquí evocar en particular un artículo ya clásico de principios de este siglo, obra de Juan Carlos Estenssoro, quien señalaba para el caso andino que era posible comprender «las relaciones coloniales y los cambios del mundo indígena» como parte de dos tipos de movimientos: los de «fusión-asimilación» y los de «rechazo-separación», que no eran necesariamente contradictorios y antes bien podían ser hasta simultáneos.²² En sus formas más extremas, incluían la reproducción del catolicismo «sin necesidad de pasar por la intermediación de los españoles», o al contrario, la rebelión francamente heterodoxa; mientras que del lado clerical se traducían en las tensiones entre la apertura a la integración de los pueblos «indios» y el establecimiento de límites institucionales e incluso de cambios doctrinales en el sentido de mantenerlos en situación marginal. Aquí no llegamos a esos extremos, pero esta forma de concebir las relaciones entre clérigos y feligreses «indios» o «naturales» por retomar otro término de la época, cófrades concretamente, nos permite caracterizar mejor una vida cotidiana rica en tensiones, en las que muchas veces la sanción provenía de una mirada desconfiada no ante una práctica heterodoxa, sino ante el cumplimiento original de la ortodoxia. En suma, nos parece posible asomarnos, a través de la documentación generada por las cofradías, a un «cristianismo al modo de los naturales», o más concretamente al de los cófrades de pueblo de San Gaspar, que será nuestro ejemplo concreto.

En una primera parte vamos a presentar al pueblo en cuestión, tanto en su condición de pertenencia a una parroquia, como dentro de las obras clásicas de la historiografía regional, y considerando en particular su filiación tecuexe. En un segundo y tercer momento, veremos que se trata de un pueblo que cultivó de manera particular la música, pero también se dedicó a la ganadería e incluso a algunas artes escénicas, diríamos hoy. En fin, en la última parte haremos un balance a propósito de este recorrido y de lo que implica en el caso de un pueblo que, además, ha dejado testimonios de su uso del náhuatl y de la noción de *altépetl*.

21 Peter BURKE, *¿Qué es la Historia cultural?* (Barcelona: Paidós, 2006), 42-44.

22 Juan Carlos ESTENSSORO, «El Simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30, n° 3 (2001): 458.

2. EL PUEBLO TECUEXE DE SAN GASPAR

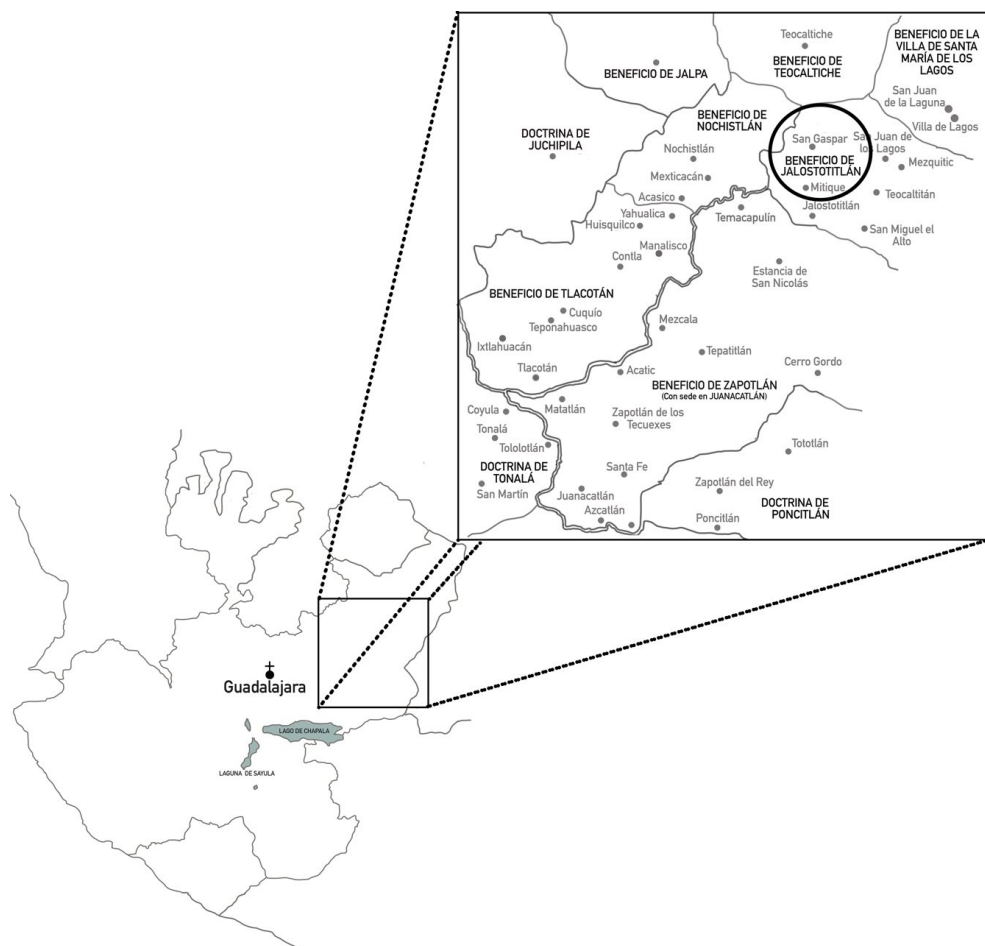
El pueblo de San Gaspar o Tlacintla ya tiene cierta trayectoria en la historiografía. Para entrar en materia vamos a comenzar presentándola, para luego explorar de manera breve lo que nuestros conocimientos actuales nos permiten saber de las implicaciones de la pertenencia de sus habitantes a la nación tecuexe. Dado que estamos tratando con un pueblo de la católica monarquía hispánica, tal vez sea lo más conveniente ubicarlo en el mapa eclesiástico (Mapa 1); pues bien, en la segunda mitad del siglo XVI, lo encontramos formando parte del beneficio de Teocaltiche, del que se separó, en octubre de 1571 el llamado «beneficio de los Tecuexes», teniendo como primera sede parroquial al pueblo de Mitic. Para nuestro tema no es ocioso señalar que la separación tuvo lugar «a pedimento de los naturales que dijeron padecer necesidad de doctrina»,²³ pues justo se trata de un buen ejemplo del movimiento de fusión-asimilación posterior a la Conquista: son los propios pueblos quienes demandan la presencia clerical, reconociéndose así como feligreses, «ovejas» de un «pastor» por decirlo con la metáfora clásica del catolicismo. En este caso, el primer cura beneficiado fue Pedro Rodríguez Pinto;²⁴ conviene aclararlo, por lo que toca a las precisiones institucionales, «el partido de Mitic se erigió por orden del cabildo eclesiástico de Guadalajara que en sede vacante podía darse tales atribuciones, no constando, hasta donde nuestro saber alcanza, un acto oficial de erección que haya sido consignado documentalmente».²⁵ Para 1578 el canónigo Lorenzo López de Vergara informaba que el ya para entonces beneficio de «Xalostotitlán tiene seis pueblos de visita, está entre chichimecas, es cura Bartolomé García, [el beneficio] es pobre».²⁶ Esos seis pueblos eran Mitic, Teocaltitán, Mezquitic, San Juan, San Miguel y, por supuesto, San Gaspar.

23 José R. RAMÍREZ, «Valioso documento del siglo XVI», *Estudios Históricos, Edición conmemorativa* (1993): 30.

24 Juan FRAJOZA, *El Sacramento ya se perdió y lo llevó el aire. El proceso inquisitorial contra Juan de Morales (1571-1572)* (Guadalajara: Ediciones del Río Verde, 2022), 92.

25 José Manuel GUTIÉRREZ ALVIZO, *Arrincando sospechas. La inédita visita episcopal de don Juan Ruiz Colmenero a la doctrina de Tonalá y los beneficios curados de los Altos (1648)* (Guadalajara: Ediciones del Río Verde, 2022), 35.

26 Archivo General de Indias (AGI), Guadalajara 64, Expediente sin número, 1578. *Relación de las cosas eclesiásticas del obispado de Nueva Galicia*, f. 2r.



MAPA 1. Croquis de la ubicación del pueblo de San Gaspar en la división parroquial del obispado de Guadalajara

Fuente: AGI, Guadalajara, 6, R. 25, N. 145, *Relación de los beneficios parroquiales del obispado de Guadalajara llevada a cabo por el doctor Santiago de Vera* (Fuente cartográfica: Google maps. Elabora: José Manuel Gutiérrez Alvizo).

Pueblo pues incorporado a una parroquia con un clérigo secular a su cabeza, podemos ahora pasar a los testimonios clásicos de las relaciones geográficas y de clérigos y magistrados que pasaron por la región a principios del siglo XVII. Habría que citar su inclusión en la relación de Teocaltiche de 1584, en que aparece bajo el nombre de Tlacintla, dentro «una cordillera de tierra llana que llaman la Taquexa», y

formando parte de un conjunto de pueblos «diferente en lengua» e incluso calificados de «gente para poco y bárbara». ²⁷ Con menos prejuicios, pero no sin cierta carga despectiva, don Alonso de la Mota y Escobar, obispo de Guadalajara, lo ubicó hacia 1605 «tres leguas adelante en la rivera» de un «caudaloso río», junto con «otros poblezueros de poca consideración», sujetos al de Jalostotitlán. ²⁸ De forma semejante, a principios de 1607, el oidor Juan de Paz de Vallecillo lo menciona de manera escueta como parte de su recorrido por toda la región; ²⁹ de acuerdo a su descripción de los toponímicos, Tacintla significaba «cosa baja» y para entonces formaba parte como pueblo sujeto, de la jurisdicción civil de Teocaltiche. ³⁰ Para 1621, Domingo Lázaro de Arregui simplemente lo enumera junto con el propio Jalostotitlán, y los de Teocualtitlan, Teocaltiche, Mexquitic y San Juan Nitic entre los pertenecientes a la jurisdicción de la villa de Lagos. ³¹

Para mediados de ese mismo siglo, el padre fray Antonio Tello lo incluyó en su relato de los orígenes de la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos. En efecto, dado que se trataba de una crónica provincial de dicha orden, esos orígenes no podían sino ser franciscanos, bien que legitimados con la memoria de los propios pueblos «indios» por dos vías: primero, un testimonio de «una india llamada María Magdalena que murió por los años pasados de mil y quinientos y cuarenta y tres, la cual tenía más de ciento y diez años de edad», quien habría declarado que había recibido la imagen de manos de un franciscano; y lo que nos interesa aquí, «sacaron del pueblo de Nochixtlán algunos indios para poblar un pueblo llamado San Gaspar», entre otros, cuya «tradición de indios y indias» [*sic*] era que «todas las imágenes (que hay en los dichos pueblos) de Nuestra Señora, las dieron los religiosos de N. P. San Francisco». ³² Para esas fechas, o mejor dicho en 1648, cuando lo visitó el obispo Juan Ruiz Colmenero, si bien seguía siendo un pueblo modesto de 60 vecinos, había sido capaz de levantar una iglesia que «en lo material está bien acabada»

27 «Relación del pueblo de Teocaltiche», en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, ed. de René ACUÑA (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), edición digital, punto 10.

28 Alonso de la MOTA Y ESCOBAR, *Descripción geográfica de los reinos de Galicia, Vizcaya y León* (Madrid: Ministerio de Cultura, 2006), 64, copia digital, acceso el 9 de agosto de 2023, https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=11140662.

29 Thomas CALVO, «Relación de la visita del licenciado Juan de Paz de Vallecillo», en *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*, ed. de Jean-Pierre BERTHE, Thomas CALVO y Águeda JIMÉNEZ PELAYO (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008), acceso el 9 de agosto de 2023, <http://books.openedition.org/ceamca/1594>.

30 AGI, Guadalajara, 8, R.1, N.1, Bloque 20, f.1r.

31 Domingo LÁZARO DE ARREGUI, *Descripción de la Nueva Galicia* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946), 120.

32 Antonio TELLO OFM, *Libro segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo Mexico* (Guadalajara: Imprenta de «La república literaria», 1891), 855-856.

y con «sacristía capaz», «pila bautismal en debida forma y pila de agua bendita y dos campanas en su torre».³³

Ya en el siglo XX, buena parte de estas obras y otras fuentes documentales, especialmente padrones de la parroquia de Jalostotitlán, sirvieron a Peter Gerhard para presentar, de nuevo muy brevemente, a los pueblos de la región, en el marco de su monumental empresa de geografía histórica que publicó entre 1972 y 1982.³⁴ Conviene siempre recordar que, a más de lo difícil que habría sido entrar en muchos detalles dado lo voluminoso de su trabajo, no era un historiador profesional sino un hombre de negocios petrolero retirado, por lo que no es de extrañar que, para el caso que aquí nos interesa, únicamente verificara si el pueblo de San Gaspar ya existía a finales del siglo XVI. Mas hasta aquí en realidad no hemos visto a dicho pueblo relacionado con el dato cultural que mencionaba la relación de 1584: su pertenencia a «la Taquexa», es decir, a los pueblos de lengua tecuexe. En la propia década de 1980 Carolyn Baus Czitrom fue de las pioneras en analizar varias de estas fuentes —la obra del padre Tello en particular— con otra mirada, la de la etnohistoria, buscando en ellas las huellas de los tecuexes como grupo étnico del final de la época prehispánica, complementando el análisis documental con el trabajo arqueológico.

A decir verdad, los resultados de su empresa fueron más bien modestos por lo que toca a la lectura en clave etnohistórica: estimó que la región tecuexe estaba densamente poblada y cultivada, lo que permitía una alimentación variada gracias a las diferencias entre las zonas ecológicas ocupadas; que eran capaces de construir pueblos con casas de piedra y adobe, de aprovechar el algodón y la fibra de maguey para vestirse, y de usar la metalurgia para adornarse y para fabricar herramientas de cobre, además de contar con un activo comercio periódico: los tianguis.³⁵ En cuanto a un aspecto que aquí nos resulta particularmente importante, la religión, Czitrom reunió testimonios de la antropofagia y de sacrificios humanos —práctica que queda bien representada en el mapa de la relación de Teocaltiche de 1584—³⁶ pero en cambio «little mention of Tecuexe religion and no specific gods are named», tanto que la autora debía conformarse con citar un informe del párroco del mismo Teocaltiche,

33 GUTIÉRREZ ALVIZO, *Arrincando sospechas...* 141 y 147.

34 Peter GERHARD, *La frontera norte de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 139.

35 Carolyn Baus CZITROM, «The Tecuexes: Ethnohistory and Archeology», en *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*, ed. por Michael S. FOSTER y Phil C. WEIGAND (New York / Oxford: Taylor & Francis, 2019), 92-102. La obra fue publicada originalmente en versión impresa en 1985.

36 «Mapa de Tequaltiche», *Grolier Club Exhibitions*, acceso el 11 de agosto de 2023 <https://grolierclub.omeka.net/items/show/1663>.

que data ya de 1652, a propósito de los cultos anteriores a la Conquista.³⁷ Aunque más bien marginal en el trabajo de esta autora, cabría señalar que tanto en la relación de 1584 como en el informe del párroco de Teocaltiche de 1652 aparece mencionado el juego de pelota, «whether the religious connotations had survived, or the game was by then mere entertainment, is not known».³⁸

Por lo que toca a los trabajos arqueológicos, lo más llamativo era que entonces no se habían encontrado prácticamente yacimientos correspondientes al último período de la época prehispánica, el Posclásico, sino más bien anteriores, por lo que Czitrom esperaba en un futuro planear las excavaciones a partir de la propia información etnográfica.³⁹ Para la zona específica que nos ocupa, vale la pena señalar que entre los datos mencionados en esa segunda parte, de manera un tanto marginal, se apuntaba también la presencia posible de espacios para el juego de pelota en dos de tres (Teocaltitán, Jalostotitlán y Tlacuitapa) de los lugares que había explorado de manera preliminar en la región de los Altos.⁴⁰ Por nuestra parte podemos agregar su presencia en las zonas de frontera de los cacicazgos tecuexes de Acatic y Matatlán.⁴¹ Así, esa exploración de hace ya casi cuatro décadas nos aportaría apenas como dato principal al juego de pelota como una de las prácticas culturales de larga duración de los pueblos de la región, posiblemente incluyendo a los tecuexes.

Nos hemos detenido en este trabajo porque la historiografía más reciente lo ha aprovechado con frecuencia. Baste ver, al respecto los textos, ya de principios de este siglo, de Celina Becerra Jiménez, quien ha utilizado la obra de Czitrom como una de sus fuentes principales (junto con la obra de fray Guillermo de Santa María, y otras más) al hacer la caracterización de los pueblos tecuexes de la región a la llegada de los españoles.⁴² Si nos atenemos, como la profesora Becerra, a ese trabajo, a pesar de su antigüedad, podemos al menos decir que los tecuexes eran un pueblo sedentario, con capacidad para defenderse, más bien discreto en lo religioso, y que también participó en la resistencia ante los europeos.

Como se sabe bien, los conquistadores llegaron al actual occidente mexicano en la década de 1530, con Nuño de Guzmán a la cabeza, acompañados de «indios amigos», y comenzaron a hacer campañas para establecer puntos de control en direc-

37 CZITROM, «The Tecuexes», 105.

38 *Idem*.

39 *Ibidem*, 114.

40 *Ibidem*, 112.

41 José Manuel GUTIÉRREZ ALVIZO, *Un pueblo de raíz tecuexe. Historia de Zapotlanejo y Matatlán* (Guadalajara: Editorial Acento, 2018), 50.

42 Celina BECERRA JIMÉNEZ, *Gobierno, justicia e instituciones en la Nueva Galicia. La alcaldía mayor de Santa María de los Lagos, 1563-1750* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2008), 53-54; BECERRA JIMÉNEZ, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco. Jalostotitlán, 1650-1780* (Lagos de Moreno: CULagos Ediciones, 2015), 19-20.

ción de la costa (villas españolas) y repartir pueblos en encomienda (más de 120 habría de repartir el propio Nuño),⁴³ fueran encomiendas en zonas ya «pacificadas» o de guerra.⁴⁴ En la región que nos interesa en particular, los pueblos huyeron ante el primer avance español, y aunque existen indicios de andanzas y de una misión entre «infieles» por parte de la orden franciscana, que durante la década de 1531-1541 habría recorrido la comarca de los actuales Altos de Jalisco, saliendo desde los conventos de Tetlán y Juchipila, «este impulso evangelizador duró poco. No hubo oportunidad de afianzarlo, pues un explosivo brote de violencia lo cortó»,⁴⁵ nos referimos a la denominada «guerra de los peñoles» cuyo evento más representativo fue la batalla del Mixtón, y de manera más amplia, a la clásicamente conocida como la «guerra chichimeca». Esto es, cabe subrayarlo, la región que aquí nos interesa fue zona de guerra desde la década de 1540, cuyo clímax fue la campaña encabezada por el virrey Antonio de Mendoza en 1541, hasta prácticamente el final del siglo. Los pueblos de la región se formaron, o con sobrevivientes del conflicto —que sería el origen de San Gaspar en la obra del padre Tello, según vimos antes—, o con pobladores venidos de otras regiones.

La invasión española, la guerra que le siguió, junto con las epidemias de finales del siglo XVI, sin duda destruyeron buena parte de la forma de vida de la nación tecuexe. Al establecerse los nuevos pueblos, ya en el marco de subordinación a la monarquía española y a la fe católica, la organización de la vida parroquial no podía sino resultar fundamental para la recomposición de su cultura. Como se mencionó en el primer apartado, John K. Chance y William B. Taylor apuntaban en dirección de los franciscanos en particular, como quienes establecieron algunas de las bases de esa nueva forma de vida, incluyendo, desde luego, a las cofradías. En concreto, ambos autores citaban una relación formada por los franciscanos de Guadalajara, fechada en noviembre de 1569, y redactada en respuesta a un pedido de información secreta ordenada por real cédula a la diócesis de la misma capital. En ese documento, los cinco guardianes de los conventos de la región habían hecho una explicación del «modo que los religiosos han tenido y tienen en la administración de la doctrina cristiana y sacramentos», que en un pasaje decía: «Trabajan los religiosos de tener

43 SALVADOR ÁLVAREZ, «La primera regionalización (1530-1570)», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas CALVO y Aristarco REGALADO (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 165-179.

44 En esas zonas «el encomendero simplemente adquiría el derecho exclusivo de apersonarse periódicamente en ‘su’ zona para arrancar tributos por la fuerza a ‘sus’ encomendados, o bien para capturarlos y llevarlos a trabajar en los establecimientos de españoles»: Salvador ÁLVAREZ, «La guerra chichimeca», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas CALVO y Aristarco REGALADO (México: Universidad de Guadalajara, 2016), 218.

45 José de Jesús MARTÍN FLORES, «Una misión fallida. La primera década de evangelización en los Altos de Jalisco», *Ayer y Hoy* 8 (2017): 68.

hospitales para enseñar a los indios en obras de piedad y a servirse y ayudarse unos a otros, y a que tengan algunas buenas costumbres de cofradías y hermandades, como cristianos».⁴⁶ Evidentemente había un intento de fusión-asimilación de los franciscanos hacia las naciones derrotadas, pero no sin un previo paso de rechazo hacia su cultura, pues laboraban «para quitállos del todo de sus antiguallas».⁴⁷

Ese modelo de hospitales-cofradías, haya sido o no de la autoría específica de la orden seráfica (pues en realidad no es fácil confirmarlo), habría sido, en todo caso, uno de sus legados más duraderos como evangelizadores del siglo XVI. Esto, pues lo que sí es posible constatar es su extensión por varias regiones de la diócesis, incluyendo al pueblo de San Gaspar de los Reyes. Lamentablemente no podemos saber las fechas precisas de su implantación, pero es algo que ya aparece en la visita del obispo Ruiz de Colmenero de 1648, donde encontramos, no sólo la iglesia del pueblo mencionada más arriba, sino también un «hospital de la Concepción» que subsistía, tal y como lo mencionan Chance y Taylor, gracias a bienes del campo, concretamente un rancho y su ganado. Integrados pues al marco de la vida parroquial de la época, quienes habitaban el pueblo de San Gaspar mostraron que podían participar en ella dándole un giro particular a través de la música.

3. UN PUEBLO DE «CANTORES Y MINISTRILES»

La incorporación de las naciones americanas al catolicismo, como señaló Estenssoro,⁴⁸ tuvo límites que fueron reajustándose a lo largo del tiempo. Como mostraron en su día Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, aunque de manera inicial llegaron a acceder al sacerdocio en las órdenes mendicantes, desde mediados del siglo esto fue materia de debate, y sólo hasta finales del siglo XVII es que se les encuentra en la Universidad de México aspirando a los grados universitarios⁴⁹. Esto es, aunque inicialmente no se les excluyó radicalmente del sacerdocio, en principio su papel esperado era más bien convertirse en laicos, con las limitantes que esto implicaba respecto de la manipulación de lo sagrado. Sin embargo, en una época en que el culto católico, que desde tiempos medievales había requerido de la participación de laicos en algunas funciones, tendió a volverse cada vez más fastuoso, es buen testimonio de los movimientos de fusión-asimilación que encontremos pruebas de su integración a través de la música. Es algo que la historiografía del tema

46 *Código Franciscano. Siglo XVI* (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889), 169.

47 *Ibidem*, 170.

48 ESTENSSORO, «El Simio de Dios», 461.

49 Margarita MENEGUS y Rodolfo AGUIRRE, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios sobre la Universidad / Plaza y Valdés, 2006).

musical ha señalado ya en fechas relativamente recientes, refiriéndose sobre todo al Valle de México y regiones circundantes, de donde existen noticias bien conocidas, del aprendizaje temprano de la música y el canto, e incluso de la formación de un número de cantores que llegó a ser considerado «excesivo» por la autoridad monárquica en la segunda mitad del propio siglo XVI,⁵⁰ y que ha podido considerar incluso ejemplo de «participación de los indios en su propia evangelización».⁵¹

Sobre la naciente diócesis de Guadalajara, y más específicamente sobre su catedral, los trabajos de Celina Becerra y de Grecia Carvajal nos permiten conocer, por una parte, las dificultades que enfrentó la organización del «ritual sonoro» a falta de recursos,⁵² y por otra, un primer ejercicio de rastreo de datos de la presencia «indígena» entre los músicos de la Catedral, que comenzó recurriendo inicialmente a integrantes de la nación tarasca.⁵³ Por nuestra parte podemos decir que desde la aparición del arte musical como un elemento fundamental de la liturgia católica en el obispado de Guadalajara, los indios tecuexes también se integraron a su desarrollo y ejecución, en particular los del pueblo de Analco. De hecho, nuestros indicios más antiguos provienen justo del ámbito catedralicio, donde los encontramos como flautistas y chirimineros, ejerciendo como ministriles desde 1575.⁵⁴ Lamentablemente la cronología precisa se nos escapa por falta de fuentes, pero podemos suponer que conforme se fue «pacificando» la región, la música se asoció al calendario festivo de las nacientes cofradías ganaderas de los pueblos «indios» para «celebrar las misas de trueque y aniversario, la función religiosa de la imagen a que estaban dedicadas y la del santo patrono del pueblo, así como los herraderos».⁵⁵ Así, es bien posible que la formalización de las cofradías, fruto del trabajo de la orden franciscana, fuera el marco para la instrucción musical, a lo que contribuyó el empuje que le dieron luego los sacerdotes

50 Rafael RUIZ, «Los indios como músicos en las parroquias y en las fiestas durante la Colonia» y Sofía TORRES, «Los coros de indios y los testamentos en el siglo XVI», en *Música y catedral. Nuevos enfoques, viejas temáticas*, coord. por Jesús ALFARO CRUZ y Raúl TORRES MEDINA (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009), 109-114 y 136-141.

51 Lidia GÓMEZ GARCÍA y Gustavo MAULEÓN RODRÍGUEZ, «La magnificencia del culto litúrgico y devocional en los pueblos de indios del obispado de Tlaxcala, siglos XVI-XVII: las capillas de música», en *Miradas al patrimonio musical universitario. Solfas, letras, figuras y artilugios*, coord. por Gustavo MAULEÓN RODRÍGUEZ (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017), 46-47.

52 Celina BECERRA JIMÉNEZ, «Enseñanza y ejercicio de la música en la construcción del ritual sonoro en la Catedral de Guadalajara», acceso el 12 de agosto de 2023, https://bit.ly/becerra_ensenanza.

53 Grecia Guadalupe CARVAJAL BECERRA, «La capilla musical de la catedral de Guadalajara durante el siglo XVII y la presencia de músicos indios» (tesis de licenciatura, Universidad de Guadalajara, 2013), 73-77, acceso el 12 de agosto de 2023, https://bit.ly/capilla_musical.

54 Archivo Histórico del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Guadalajara (AHCECG), *Libro II de Cabildo (1568-1583)*, f. 93r. AHCECG, *Libro III de Cabildo (1583-1598)*, f. 79 v. 165v.

55 Juan FRAJOZA, *¡No te arrugues cuero viejo...! La tambora ranchera de Los Altos de Jalisco y el sur de Zacatecas* (México: INAH, 2016), 24.

seculares que fueron ocupando los beneficios curados de la región, algunos de ellos con formación musical. En concreto tenemos el caso del presbítero Cristóbal Macías, a quien para finales del siglo XVI lo encontramos como párroco de San Pedro Teocaltiche, y que en 1578 había sido cantor en la catedral de Guadalajara.⁵⁶

Esa cultura musical es posible que diera incluso cierta legitimidad a sus practicantes frente a la propia autoridad clerical local. Entre 1618 y 1619, en un litigio que los «naturales» levantaron ante la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición contra el cura beneficiado de Jalostotitlán por abusos y malos tratos, aparecen como declarantes reconocidos en sus oficios «Pedro Sánchez, indio cantor de San Juan [de los Lagos]»,⁵⁷ así como «Pedro Gregorio de Xalostotitlán, cantor»⁵⁸ y en el mismo pueblo de Jalostotitlán se hablaba de «un cantorcillo que se llama Juan Hernández»,⁵⁹ del mismo modo «Bartolomé Luis indio del pueblo de Mitic, cantor de la iglesia y capitán».⁶⁰ Más todavía, otra queja contra el párroco se debió a un agravio acontecido en razón de la venta de unas *cirrimiyaz* (chirimías) procedentes del pueblo de San Miguel [El Alto].⁶¹

En ese contexto, volviendo a los tecuexes de San Gaspar, tenemos un testimonio excepcional que nos habla del movimiento de «rechazo-separación» entre sus habitantes y el párroco, pero en que se cruzan lo musical y lo religioso. En ese mismo litigio, aparece la declaración de Miguel Halconero, registrada en Teocaltiche el 13 de junio de 1619,⁶² quien al ser preguntado sobre el comportamiento del clérigo procesado, advirtió:

este testigo sabe por lo que ha visto muchas veces que el dicho beneficiado reñía a los indios del pueblo de San Gaspar, para evitarles sus borracheras que de ordinario tienen en aquel pueblo más que en otras partes, porque no hay día de fiesta ni de trabajo que no tengan borracheras en su pueblo, y un día le dijeron a este testigo, Gerónimo de Saldivar y Bernardo de Velasco, que estaban los dichos indios en una borrachera tañendo un tambor o *teponaxtli* cantando[:] «ya se han muerto los indios, bebamos ahora que mañana nos moriremos nosotros, que ya los muertos se los ha llevado el diablo».⁶³

56 AHCECG, *Libro II de Cabildo (1568-1583)*, f. 220 v.

57 Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, Volumen 327, exp. 4, fs. 332r, 366r, 214v, 374v, 382v y 450v.

58 *Ibidem*, fs. 341r, 352v.

59 *Ibidem*, f. 358r.

60 *Ibidem*, f. 448r.

61 AGN, Inquisición, Volumen 326, Expediente 11, f. 207 r.

62 *Ibidem*, f. 209 r.

63 *Ibidem*, 212 v.

Desde luego la defensa del párroco no podía sino poner de relieve la «indocilidad» y «vicios» de los naturales de San Gaspar y de los demás pueblos del beneficio, pero es interesante que se hiciera la asociación, y se considerara creíble, entre la conducta inmoral y el uso de un instrumento no sólo de percusión (y por tanto profano, frente a los alientos de uso litúrgico) sino además de orígenes prehispánicos. No sabemos cómo hubieran reaccionado los habitantes del pueblo ante esa declaración, pero cabe decir que en otras regiones, aunque algo lejanas a la que aquí nos ocupa, por la misma época, en realidad no era imposible que los pueblos consideraran legítimo adquirir tanto los instrumentos dedicados al culto como un teponaztle.⁶⁴

Ahora bien, la presencia de instrumentos musicales entre los vecinos del pueblo de San Gaspar no era un caso fortuito. Hasta donde los datos nos alcanzan, durante la visita pastoral del obispo Ruiz Colmenero de 1648, que ya hemos citado, los cófrades de la Limpia Concepción del pueblo, presentaron entre los bienes a su cargo «órgano, trompetas y chirimías»,⁶⁵ siendo el único lugar del beneficio de Jalostotitlán que contaba, al momento de la visita, con esta triple diversidad instrumental. La marcada influencia de cantores e instrumentistas entre los cófrades devotos de San Gaspar y los de la cabecera de Jalostotitlán tuvo una inusitada aplicación que demuestra su agencia en materia de prácticas religiosas. Hasta donde sabemos, únicamente en estos dos pueblos de la comarca alteña se contó con la formalidad de poseer por separado, en cada pueblo, una capilla musical, dedicada a la ejecución, instrumentalización e instrucción de la cultura musical sacra.

Esto último lo sabemos gracias a que esa capilla musical participaba en las festividades para la consolidación de una de las imágenes cofradieras perteneciente al vecino pueblo de San Juan, del mismo beneficio curado: la Virgen de San Juan de los Lagos, hoy en día, el segundo santuario más visitado de México, y el más importante del occidente del país. Más todavía, los músicos del pueblo de San Gaspar aparecen en uno de los relatos de los milagros de dicha imagen, «el milagro de los ángeles cantores», que según las indagatorias ocurrió en la Cuaresma y la Semana Santa del año de 1661.⁶⁶ Cabe aclararlo, se trata además de un milagro inserto en las clásicas disputas jurisdiccionales de la época, en este caso entre el capellán de Nuestra Señora de San

64 Por ejemplo en Texupa, Oaxaca, según se ve en el Códice Sierra, analizado por Irene GÓMEZ FERNÁNDEZ, «Cómo ser músico en Oaxaca en la segunda mitad del siglo XVI», en *Oaxaca: espacios, sociedad y arte en transformación, siglos XVI al XX*, coord. por Maira Cristina CÓRDOVA AGUILAR y Tatiana PÉREZ RAMÍREZ (Oaxaca: Archivo General del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Tinta Indeleble, 2021), 216-219.

65 Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, (AHAG), Sección: Gobierno, Serie: Visitas Pastorales, Jalostotitlán-Lagos, año 1648, f. 92 r.

66 Francisco de FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia obispado de Guadalupe en la América septentrional*, (México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757, [edición facsimilar]), 59.

Juan de los Lagos, Juan de Contreras Fuerte, y el cura beneficiado de Jalostotitlán, el licenciado Martín de León Sandoval, de quien dependía entonces dicho santuario. La desavenencia surgió en razón de que el obispo Juan Ruiz Colmenero en ese año declaró que «todas las misas cantadas de los peregrinos pertenecían al capellán, exceptuando las que pertenecían al derecho parroquial».⁶⁷ Sintiendo afectadas las obvenciones parroquiales, el presbítero Martín de León, «mandó a los indios de San Gaspar, que tenían buena capilla de cantores y ministriles de que se servía este testigo en las festividades de la Virgen Santísima y Semana Santa, que pena de cien azotes, ningún cantor le asistiera ni tiñera a este Santuario».⁶⁸ Fue desde la fiesta de San José, el 19 de marzo, en que los cantores no se acercaron a cantar el introito *Justus ut palma florebit* y los demás acompañamientos por haber sido reconvenidos en no hacerlo. El suceso que fue tomado por milagroso fue el hecho de que al no poderse presentar los cantores y ministriles de San Gaspar, por el miedo a los azotes, el viernes 8 de abril, unos días previos a la Semana Santa, «llegaron cuatro muchachones indios de muy buenas caras, rotos, hechos mil andrajos»,⁶⁹ quienes después de haber orado en la sala, se fueron a presentar al capellán y le expresaron su intención de permanecer allí la semana santa, ser cantores y proceder de Michoacán.⁷⁰

Lamentablemente para los cantores y ministriles de San Gaspar, el milagro consistió, pues, en su sustitución, pero ya es significativo el hecho de que el capellán reconociera su valía como músicos, pues esas ocasiones en que los llamaba eran algunas de las más importantes del calendario litúrgico, y tanto más las primeras en el caso preciso de un santuario mariano. Completa este panorama de la profesionalización musical de los «indios» de San Gaspar, y más generalmente, de la parroquia de Jalostotitlán, un examen de suficiencia solicitado en 1694 por Bartolomé Hernández, «principal» y cantor de esa iglesia parroquial. En efecto, se dirigió al obispo tapatío, Santiago de León Garabito, para que se le evaluara doblemente, tanto para «maestrear la capilla» como para «enseñar música a los que la quisiesen aprender en la feligresía de Jalostotitlán».⁷¹ No era cualquier advenedizo, su solicitud se fundaba no sólo en que sabía leer y escribir, sino sobre todo en haberse ejercitado durante

67 Archivo Histórico de la Catedral Basílica de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (AHCBNSSJL) *Libro donde se asientan los testimonios de las diligencias practicadas el año pasado de 1668 por el Bachiller Don Juan Gómez de Santiago cura que fue de Jalostotitlán, en virtud de comisión del Ilmo. Señor Sr. Dn. Francisco Verdín y Molina, de gloriosa memoria, obispo que fue de esta diócesis sobre la constancia del origen, y milagros de Nuestra Señora de la Concepción que se venera en este pueblo con el título de San Juan [...]* [Traslado del año 1789], f. 8 v.

68 *Ibidem*, f. 9 r.

69 *Idem*.

70 *Ibidem*, f. 9 v.

71 AHAG, Sección: Gobierno, Serie: Parroquias, Jalostotitlán, Caja 1, expediente s.n., f. 1r.

«25 años, enseñando a muchos de mi casa el canto llano de que se compone hoy la capilla», además de estar versado en «la música de arpa, guitarra, órgano y bajón».⁷²

En suma, los habitantes del pueblo tecuexe de San Gaspar de principios del siglo XVII se incorporaron no sólo como cualquier seglar, sino como músicos y cantores, formados seguramente en el marco de su iglesia y su cofradía-hospital. No pretendemos decir, por supuesto, que fueran un caso completamente aislado, de ahí nuestra permanente alusión a los otros casos de formación musical de la misma jurisdicción parroquial. La presencia de un instrumento de tradición prehispánica, como el teponaztli, nos hace pensar en una posible tradición musical previa, pero ya vimos en la sección anterior de este artículo, que no es fácil encontrar datos al respecto.

Ahora bien, aunque la ejecución musical en muchos de los casos haya resultado excepcional, los oídos de la autoridad episcopal se volvieron recelosos ante la misma, de nuevo en un movimiento de rechazo-separación. Sabemos que, al inicio del siglo XVII, los naturales de los pueblos de «indios» comenzaron a reunirse en sus capillas de los hospitales para hacer uso del canto como elemento constitutivo de la liturgia, pues lo incorporaban con su oración en los oficios de las distintas horas del día, al grado de que estas prácticas llegaron a tener estricta relación con las horas de oscuridad, sea a la alborada o en el ocaso, y se prestaron a «excesos», según el clero. Fue por ello que, desde 1624, cuando el obispo tapatío Francisco de Rivera y Pareja decretó las *Constituciones sinodales* que habrían de servir para las cofradías, y que fueron ampliamente difundidas por el territorio del obispado, e incluso refrendadas por el obispo Ruiz Colmenero en 1658, incluyó en el artículo VII lo siguiente:

Otrosí por cuanto se va introduciendo juntarse indios e indias muy de noche o antes de amanecer una vez en la iglesia, y otra en el hospital, con título de cantar algunas oraciones que todos juntos cantan y esto tiene los inconvenientes que nos han advertido y se dejan fácilmente entender. Os mando que no consintáis que se junten como dicho es de noche ni antes de amanecer, ni con título de rezar las dichas oraciones, sino que, habiéndose de juntar, sea de día, ahora sea por la mañana o por la tarde, a la hora que les estuviere mejor, poniendo en esto el cuidado necesario para que tenga entera y cumplida ejecución.⁷³

Esto nos muestra bien la sospecha moral que padecían los cófrades de los pueblos «indios», a pesar de participar en lo más fastuoso del culto de la época. Ahora bien, hagamos el contraste entre esa participación en lo sagrado y un aspecto tal vez

⁷² *Idem.*

⁷³ Archivo Histórico de la Parroquia de San Francisco de Tepatitlán (AHPSFT), *Libro de Gobierno I (1658-1775)*, f. 3r.

más profano. Anejo a la iglesia se encontraba el hospital de indios, en este caso dedicado a la Inmaculada Concepción, todo en debida forma según la visita pastoral de 1648, y que poseía un rancho que nos permite abordar otro aspecto de la agencia de estos pueblos: su relación con la ganadería.

4. CÓFRADES «MAROMEROS» Y «TOREADORES»

La ganadería se introdujo en la región de nuestro estudio en la década de 1540, iniciando entonces, a decir de Celina Becerra, un «período de multiplicación explosiva» prolongado hasta la década de 1570.⁷⁴ No es un asunto menor, los estudios de historia ambiental han señalado lo fundamental de esta transformación para los ecosistemas americanos: «herramienta poderosa de la colonización europea»,⁷⁵ transformó la agricultura y simbolizó la «hispanización del paisaje». ⁷⁶ Con la «pacificación» de la región, los pueblos «indios» tuvieron que sumarse también a ese nuevo modelo de explotación de lo que ahora era concebido como naturaleza, conforme a los paradigmas occidentales.⁷⁷ En la lógica del Antiguo Régimen, si querían subsistir como cuerpos políticos era necesario que contaran con bienes colectivos con los cuales cumplir las obligaciones que imponían la caridad con el prójimo, el financiamiento del culto y todo lo que correspondía a la «utilidad del público». ⁷⁸

Así pues, el pueblo de San Gaspar, según sabemos por la investigación de la profesora Becerra, desde 1615, obtuvo por compra una merced de «dos sitios de ganado menor y ocho caballerías» para sus bienes de comunidad,⁷⁹ mientras que la cofradía hospital tenía en un rancho perteneciente al hospital, administrado por los propios cófrades. Ahí, para 1648 mantenían para el sustento del nosocomio y de los gastos de las festividades patronales «sesenta vacas, quince añejas y ocho becerros, veinte y seis yeguas, once potros y potrancas, y [ade]más [de] treinta y cinco crías de este año de las dichas vacas que están por herrar». ⁸⁰ Como puede verse en la siguiente tabla, eso convertía al hato ganadero de la cofradía-hospital de San Gaspar en el más

74 BECERRA, *Gobierno, justicia e instituciones...*, 173-175.

75 Sergio GUEVARA, «Presentación», en *Historia ambiental de la ganadería en México*, comp. por Lucina HERNÁNDEZ (Xalapa: Institut de Recherche pour le Développement / Instituto de Ecología, 2011), 1.

76 Juana Elizabeth SALAS HERNÁNDEZ, *Transformación del paisaje en la Nueva Galicia, siglos XVI-XVII* (Zacatecas / Morelia: Universidad Autónoma de Zacatecas / Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigación en Geografía Ambiental, 2021), 183.

77 *Ibidem*, 86-116.

78 Annick LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos XVI al XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 49-56.

79 BECERRA, *Gobierno, justicia e instituciones...*, 155.

80 GUTIÉRREZ, *Arrincando sospechas...*, 142.

grande de la parroquia de Jalostotitlán por lo que hace a vacunos, en contraste con la vocación ovejera del pueblo de San Miguel el Alto.

TABLA 1. Bienes de campo de las cofradías del beneficio de Jalostotitlán, 1648⁸¹

Pueblo	Cofradía	Vacas	Beceros herrados	Crías por herrar	Ovejas	Borregos	Carneros	Caballos Potrancas Yeguas	Bueyes Toros	Total
Jalostotitlán	Santísimo Sacramento	30	10							40
Jalostotitlán	Benditas Ánimas	30	10							40
Jalostotitlán	Hospital				20		2			22
San Juan de los Lagos	Hospital							7		7
Mitic	Hospital				60			1	3	64
San Gaspar	Hospital	60	8	35				37		140
San Miguel el Alto	Hospital				170	70	10			250
Teocualtitlán	Hospital	15		4						19

Más tarde, en 1675, precisamente para que su ganado tuviera donde pastar, compraron «dos sitios de ganado mayor y ocho caballerías».⁸² Así, al tratar de cumplir con ese deber de contar con bienes propios para el sustento de la cofradía,⁸³ y con el aventajamiento en la crianza de ganado, los cófrades no pudieron sino especializarse en los oficios propios de la ganadería, que habría de convertirse en parte de su vida cotidiana. Pero es importante subrayarlo, si algo nos muestran los documentos de la protesta de 1618 contra el párroco de Jalostotitlán, es que los cófrades del hospital de San Gaspar tenían claro el deber de conservar esos bienes de campo y de destinarlos a un fin que no podía ser individual: en nueva muestra de ese movimiento de «fusión-asimilación» que hemos mencionado antes, resultaban ser más responsables al respecto que el propio clérigo a cargo del beneficio. Entre las faltas que denunciaron específicamente los cófrades de San Gaspar se contaban: «metió puercos y quebraron la puerta», «tiene muchas mulas. Sólo anda de arriero», «no se puede

81 *Ibidem*, 124-146.
82 BECERRA, *Gobierno, justicia e instituciones...*, 160.
83 Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco (AIPJ), Tierras y Aguas, 2^{da} Colección, Libro 130, Expediente 4, f. 1r.

comprar nada de bienes de la iglesia, porque él solo está guardando el dinero», «sin más nos quitó catorce de los carneros que pertenecen a Nuestra Preciosa Madre».⁸⁴

Cabe acotarlo también, esta vocación ganadera habría de ser de larga duración, aunque en términos cuantitativos más bien iría decayendo en el siglo XVIII, como se puede ver en la visita pastoral del obispo fray Antonio Alcalde (1776), cuyos datos presentamos en la tabla 2, cuando era superado en números por los pueblos de Temacapulín y San Miguel el Alto, en una época en que además las cofradías de españoles se distinguían porque ya no tenían bienes de campo. Para 1800, cuando el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas y su séquito pasaron también por esa parroquia, le quedaban al pueblo de San Gaspar apenas 35 cabezas entre vacas (7), becerras (5), toros (6), bueyes (3), yeguas (2), potrancas (5), potros (4) y caballos (6).⁸⁵

TABLA 2. Bienes de campo de las cofradías de la parroquia de Jalostotitlán, 1776⁸⁶

Pueblo	Cofradía	Reses hierro arriba	Caballares y mulares	Ovejunos	Total
Jalostotitlán	Hospital	150	46		196
Mitic	Concepción	72	52		124
Teocaltitlán	Hospital	43	52	38	133
Temacapulín	Hospital	748	236	24	1008
San Miguel el Alto	Visitación	485	303	137	925
San Gaspar	Concepción	6	154	8	168

Las prácticas ganaderas en el beneficio de Jalostotitlán llegaron en el siglo XVII a ser parte de las diversiones públicas, sin que esto constituyera ninguna trasgresión a la moral católica, pues antes bien las propias autoridades las legitimaban con su asistencia. Por sólo citar un ejemplo, sabemos que para 1617, durante la visita al pueblo de Juan Dávalos y Toledo, oidor de la Real Audiencia de Guadalajara, los «naturales» de San Miguel habían sido requeridos para cercar una «estancia y para jugar toros al dicho oidor»,⁸⁷ como parte de los festejos propios de su recibimiento. Desde luego, tampoco debían ganar en prioridad ante los deberes religiosos, como ocurriría al año siguiente a los cófrades del pueblo de San Juan, pertenecien-

84 *Ytechcopa timoteilhuia yn tobicario (Acusamos a nuestro vicario)*, paleografía, trad. y notas de John SULLIVAN (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2003), 20-23.

85 AGI, Guadalajara 543, *Visita de curatos de Juan Cruz Ruiz de Cabañas, 1797-1802*, f. 737.

86 «Libro de Visita de fray Antonio Alcalde. 1776. 3ª. parte. La parroquia de Jalostotitlán», *Boletín Eclesiástico* 12, n° 6 (2018): 48-49.

87 AGN, Inquisición, Volumen 327, Expediente 4, f. 593r-v.

tes al mismo beneficio, quienes en plena víspera de la conmemoración de su santo patrono, habían dejado esperando a su cura beneficiado para las funciones religiosas, pues «se habían ido a vaquear».⁸⁸

Como vemos, así como la música, vaquear y jugar toros formaban parte de las prácticas de la vida cotidiana de los feligreses del partido de Jalostotitlán, al grado que, por la pericia y competencia adquiridas en este campo, llegaron a ser considerados pactantes con el demonio. Al menos así lo deja entender un testimonio fechado en marzo de 1692, y que refiere a un suceso acontecido tres años atrás, que encontramos hoy en un expediente procedente del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, y que nos permitimos citar por extenso a continuación:

Leandro Orozco Agüero, español, vecino y estante de esta ciudad, habiendo hecho juramento; denunció para descargo de su conciencia en una ocasión, que habrá tiempo de tres años, un indio llamado Pedro Gaspar, natural del pueblo de San Gaspar, feligresía de Jalostotitlán, estando en la labor de su padre de este declarante, dijo dicho Pedro Gaspar, indio, ¿Qué si quería saber de dónde sacaban los maromeros, los buenos toreadores, y los buenos músicos la ciencia de estas artes? A lo que dijo el declarante que sí, y le dijo dicho indio que en ciertas partes, había un ojo de agua grande, y a dicho ojo de agua iban los que querían saber estas artes, y desnudándose de sus vestiduras, se zambullían en dicho ojo de agua, e iban a salir a un valle muy inmenso a manera de plaza, y en lo último de dicho valle estaba sentado el presidente de dicho valle que era un hombre ya mayor de edad, de barba venerable, debajo de sitial, y que a los lados del dicho valle, había juegos de toros, de títeres, de danzantes, maromeros, músicos y domadores de bestias, y que yéndose derecho a dicho presidente, sin mirar por ningún pretexto a un lado, ni a otro, se hincaba de rodillas, y le atendía la obediencia, y entonces le preguntaba el presidente: ¿qué oficio querías saber de dichas artes?, y respondía, que buen vaquero, o buen danzante, y que entonces le echaban un toro muy feroz, y lo toreaba, y luego recibía la bendición de dicho presidente, y se volvía a salir de la misma suerte que entró por el dicho ojo de agua, y salía ya maestro del arte que había escogido. Y preguntándole este denunciante cómo se llamaba dicho valle, dijo el dicho Pedro Gaspar que se llamaba «El quinto infierno».⁸⁹

Como puede verse, hay al menos tres puntos a destacar en este testimonio. En primer término, cabe señalar la parte más ambigua del relato, lo que parece ser el

88 AGN, Inquisición, Volumen 326, Expediente 11, f. 187r.

89 José de Jesús ORTEGA MARTÍN y José Luis MORENO MARTÍNEZ, *Plaza de toros Carmelo Pérez. ¡Olé para siempre!* (México: IAG en color, 2021), 42.

reto de enfrentar a un toro «muy feroz». La breve declaración no aclara qué pasaba si ese intento de torear terminaba en una cornada o algo más grave, sino que casi presupone que por definición los habitantes del pueblo, incluso quienes necesitaban de esta vía sobrenatural para lograr ser buenos «toreadores», al menos sabrían ya cómo torear. Con ello, simplemente encontramos la constatación de que, en un contexto de por sí ganadero, nuestro modesto pueblo con su cofradía-hospital, era tenido natural o sobrenaturalmente dotado en la materia.

En segundo lugar, notemos la triada de actividades o «artes» presentes: la música, que ya hemos examinado, la tauromaquia, como era de esperarse en un pueblo que se adaptó al nuevo paisaje ganadero impuesto por los europeos, pero aparecen además lo que hoy llamaríamos artes escénicas, en concreto la danza, la acrobacia y el teatro de títeres. De estas últimas no tenemos, lamentablemente, otros testimonios sobre su práctica efectiva en San Gaspar en la época que nos ocupa, pero podemos suponer que Orozco, o el propio Gaspar, hacían que su relato fuera creíble porque incluían todas las prácticas que en Guadalajara se asociaban con los «indios» de aquel pueblo. Así, aunque sin duda el marco de la cofradía-hospital del pueblo era un espacio de evangelización, los cófrades parecen haber encontrado la manera de aprovecharlo, específicamente su calendario festivo, no sólo para la búsqueda de la salvación de su alma, sino incluso para el desarrollo de unas habilidades físicas adecuadas para la danza y la acrobacia. Como es difícil imaginar que religiosos y clérigos intervinieran en su aprendizaje, cabe preguntarnos si sería acaso una reconfiguración de sus prácticas antiguas como pueblos guerreros, o más bien unas actividades completamente nuevas, tal vez aprendidas de los «volantineros» que circulaban por la región, como sabemos era posible desde al menos la primera mitad de ese siglo, como testimonia el célebre primer milagro de la Virgen de San Juan de los Lagos.⁹⁰

Tercero, aunque la última frase refiere directamente al infierno, en realidad no hay mucha claridad respecto del carácter demoníaco de la descripción, ni siquiera por lo que toca al «presidente de dicho valle». En lugar de ser descrito con cuernos y cola, contaba con un único símbolo de autoridad, el sitial, que corresponde cabalmente a la tradición europea, tanto civil como eclesiástica (y que además solían

90 FLORENCIA, *Origen de los dos célebres...*, 54. Sobre el tema de los títeres, aunque hay investigaciones puntuales sobre la existencia de figuras articuladas prehispánicas, no provienen de regiones cercanas a la que aquí nos interesa, por lo que también parece probable su aprendizaje de la tradición europea. FRANCISCA MIRANDA SILVA, «Noticias sobre títeres y titiriteros de México desde el período precolombino hasta 2013», en *El hipogrifo teatral. Cuaderno de investigación de la AMIT* (México: Universidad Veracruzana / Merequetengue Producciones / CITRU / AMIT, 2013), 11-12. DANIEL ALEJANDRO JARA VILLASEÑOR, «Títeres prehispánicos de Mesoamérica: una página de la historia del teatro de muñecos en América Latina», *Móin-Móin. Revista de Estudios sobre teatro de formas animadas* 2, n° 11 (2013): 17-28.

disputárselo entre sí apasionadamente en algunos momentos), a más del atributo de la vejez, incluida una «barba venerable», y su única acción es dar la bendición. Casi se diría que podría haberse tratado de un párroco asistiendo a una festividad de la cofradía-hospital: ¿no podría haber sido todo el relato una interpretación diabolizadora de una respuesta mayormente descriptiva de parte de Pedro Gaspar sobre las fiestas de su pueblo? Por supuesto, no hay manera de demostrarlo documentalmente por ahora, aunque al menos podemos decir, a título comparativo, que en otras regiones novohispanas del siglo XVII las reuniones de las cofradías de los pueblos podían despertar sospechas tales que podían terminar siendo disueltas por la autoridad española.⁹¹ En cambio, lo que sí podemos saber gracias a la documentación del siglo XVII de la parroquia de Jalostotitlán, es el uso del náhuatl por parte de los pueblos de esa jurisdicción, incluido San Gaspar.

5. COFRADÍA-HOSPITAL Y *ALTÉPETL*

Hemos mencionado antes que en la segunda década del siglo XVII los pueblos del beneficio de Jalostotitlán denunciaron al párroco ante la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición. Veinte de los documentos que conforman ese expediente fueron escritos en náhuatl y han llamado ya la atención de algunos investigadores e investigadoras, en particular John Sullivan, quien los publicó en 2003,⁹² y los ha seguido analizando en trabajos posteriores;⁹³ otras investigaciones los han incluido en sus corpus de fuentes, como en el caso de Rosa H. Yáñez y Roland Schmidt-Riese⁹⁴ y de Ricardo García.⁹⁵ Este último, quien no necesitaba aclarar que en esos y otros documentos en náhuatl de la región que nos ocupa se designa a los pueblos como *altépetl*, explica que dicho término refiere a la «unidad básica de organización entre los pueblos nahuas», planteando así una cierta continuidad temporal entre la

91 Rosalba PIAZZA, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII* (México: El Colegio de México, 2016), 231-241.

92 Ytechcopa timoteilhua..., 9-13.

93 John SULLIVAN, «The Jalostotitlan Petitions, 1611-1618», en *Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory: Provisional Version*, coord. por James LOCKHART, Lisa SOUSA, and Stephanie WOOD (Eugene, Oregon: University of Oregon, 2007), acceso el 5 de febrero de 2024, <https://bit.ly/JalostotitlanPetitions>.

94 Rosa H. YÁÑEZ y Roland SCHMIDT-RIESE, «Procesos de nivelación en la historia del náhuatl. Consideraciones apoyadas en documentos del antiguo Obispado y de la Audiencia de Guadalajara», en *Lenguas en contacto, procesos de nivelación y lugares de escritura. Variación y contextos de uso*, coord. por Rosa H. YÁÑEZ y Roland SCHMIDT-RIESE (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2017), 169-199.

95 Ricardo GARCÍA, «Mayordomos y tenantzitzihuan: oficial de la cofradía de la Virgen de la Inmaculada Concepción en el oeste y noroeste de la Nueva España», en *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*, ed. por José Refugio de la TORRE CURIEL (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018), 153-173.

época prehispánica y la colonial, superando también la distancia espacial con los modelos más clásicos de dicha organización, Tenochtitlán en concreto.⁹⁶ Bajo esta premisa implícita de matizar las diferencias cronológicas y geográficas, una parte significativa de su trabajo se dedica a examinar la forma en que se planteaba «la relación entre la cofradía, el hospital y el *altépetl*»,⁹⁷ y llega a concluir tres posibilidades: «los gobernantes indígenas adoptaron el complejo cofradía-hospital a las costumbres y normas que se usaban para gobernar el *altépetl*», o bien «los franciscanos reconocían estas formas de organización y las incorporaron a dichos complejos», o por último, «las élites indígenas y los franciscanos trabajaron juntos, adaptando ambas instituciones a sus propias necesidades».⁹⁸

En nuestro recorrido, no quisiéramos soslayar la violencia y la destrucción cultural que tuvo lugar en esta región. Finalmente, el pueblo tecuexe de San Gaspar, ya no era el de antes de la década de 1540, de cuya cultura apenas si tenemos algunos rastros, y la propia palabra *altépetl* es difícil decir si tenía el significado de la tradición mesoamericana, o se habría convertido en la traducción náhuatl de pueblo o república. Esto no quiere decir, que concluyamos aquí en una negativa a considerar las posibilidades que tenían los pueblos de la época para adaptarse a las circunstancias, todo lo contrario. Como hemos visto, al menos por lo que toca al pueblo de San Gaspar, pero también a otros del mismo beneficio de Jalostotitlán, no sólo fueron una feligresía pasiva sino tan participativa en la liturgia católica que podían llegar a cantar en los principales escenarios de su celebración en esta época y región: la catedral de Guadalajara y el santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos. Asimismo, el «complejo cofradía-hospital», por usar el término de García, podía ser el marco de su evangelización, pero también el de actividades que hoy nos parecen profanas como la tauromaquia o las artes escénicas, en que asimismo llegarían a ser considerados tan capaces que sólo podía atribuirse su éxito a una intervención sobrenatural ilegítima. Más todavía, eran tan fieles católicos que podían perfectamente reprochar a un párroco el incumplimiento de sus deberes, pero eso no impedía que fueran también capaces de cantar y bailar para su propio divertimento. En ese sentido es que nos parece pertinente insistir en que también eran agentes de su propia historia religiosa, pero no únicamente en el sentido de preservar lo antiguo, sino también de acercarse a lo nuevo, en ese movimiento de fusión-asimilación. Y asimismo, los representantes de la cultura hegemónica, no sólo podían trabajar en su asimilación, sino también marcar los límites de la integración, en un movimiento de rechazo hacia esos cófrades «indios» que finalmente nunca podrían llegar a ser iguales a los «cristianos viejos».

96 *Ibidem*, 159-160.

97 *Ibidem*, 166.

98 *Ibidem*, 170.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. Archivos

AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España).
AGN	Archivo General de la Nación (Ciudad de México).
AHAG	Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (Guadalajara, Jalisco).
AHCBNSSJL	Archivo Histórico de la Catedral Basílica de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (San Juan de los Lagos, Jalisco).
AHCECG	Archivo Histórico del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Guadalajara (Guadalajara, Jalisco).
AHPSFT	Archivo Histórico de la Parroquia de San Francisco de Tepatitlán (Tepatitlán, Jalisco).
AIPJ	Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco (Guadalajara, Jalisco).

2. Bibliografía

- ÁLVAREZ, Salvador. «La guerra chichimeca». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 211-259. México: Universidad de Guadalajara, 2016.
- ÁLVAREZ, Salvador. «La primera regionalización (1530-1570)». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 165-210. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- ARREGUI, Domingo Lázaro de. *Descripción de la Nueva Galicia*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.
- BAZARTE, Alicia. *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1582-1860)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- BECERRA JIMÉNEZ, Celina. «Enseñanza y ejercicio de la música en la construcción del ritual sonoro en la Catedral de Guadalajara». Acceso el 12 de agosto de 2023, https://bit.ly/becerra_ensenanza.
- BECERRA JIMÉNEZ, Celina. *Gobierno, justicia e instituciones en la Nueva Galicia. La alcaldía mayor de Santa María de los Lagos, 1563-1750*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2008.
- BECERRA JIMÉNEZ, Celina. *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco. Jalostotitlán, 1650-1780*. Lagos de Moreno: CULagos Ediciones, 2015.

- BURKE, Peter. *¿Qué es la Historia cultural?* Barcelona: Paidós, 2006.
- CALVO, Thomas. «Relación de la visita del licenciado Juan de Paz de Vallecillo». En *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*. Edición de Jean-Pierre Berthe, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008. Acceso el 9 de agosto de 2023, <http://books.openedition.org/cemca/1594>.
- CARBAJAL LÓPEZ, David. *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el siglo de las Luces*. Lagos de Moreno: CULagos Ediciones, 2016.
- CARRASCO, Pedro. «The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development». *American Anthropologist* 63, n° 3 (1961): 483-497.
- CARVAJAL BECERRA, Grecia Guadalupe. «La capilla musical de la catedral de Guadalajara durante el siglo XVII y la presencia de músicos indios». Tesis de licenciatura, Universidad de Guadalajara, 2013. Acceso el 12 de agosto de 2023, https://bit.ly/capilla_musical.
- CHANCE, John K. y William B. TAYLOR. «Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy». *American Ethnologist* 12, n° 1 (1985): 1-26.
- Códice Franciscano. Siglo XVI*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. Vol. 4. Santa Julia: Imprenta del Colegio Salesiano, 1926.
- CZITROM, Carolyn Baus. «The Tecuexes: Ethnohistory and Archeology». En *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*. Coordinado por Michael S. Foster y Phil C. Weigand, 92-115. New York / Oxford: Taylor & Francis, 2019.
- ESTENSSORO, Juan Carlos. «El Simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30, n° 3 (2001): 455-474.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés. «La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargos en México». En *Anuario 1998*, 210-232. San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de las Ciencias y Artes de Chiapas, 1999.
- FLORENCIA, Francisco. *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia obispado de Guadalupe en la América septentrional*. 1757. Facsímil de la primera edición. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1998.
- FRAJOZA, Juan. *¡No te arrugues cuero viejo...! La tambora ranchera de Los Altos de Jalisco y el sur de Zacatecas*. México: INAH, 2016.

- FRAJOZA, Juan. *El Sacramento ya se perdió y lo llevó el aire. El proceso inquisitorial contra Juan de Morales (1571-1572)*. Guadalajara: Ediciones del Río Verde, 2022.
- GARCÍA, Ricardo. «Mayordomos y tenantitzihuan: oficial de la cofradía de la Virgen de la Inmaculada Concepción en el oeste y noroeste de la Nueva España». En *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Editado por José Refugio de la Torre Curiel, 153-173. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.
- GERHARD, Peter. *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, Irene. «Cómo ser músico en Oaxaca en la segunda mitad del siglo XVII». En *Oaxaca: espacios, sociedad y arte en transformación, siglos XVI al XX*. Coordinado por Maira Cristina Córdova Aguilar y Tatiana Pérez Ramírez, 209-233. Oaxaca: Archivo General del Estado de Oaxaca / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Tinta Indeleble, 2021.
- GÓMEZ GARCÍA, Lidia y Gustavo MAULEÓN RODRÍGUEZ. «La magnificencia del culto litúrgico y devocional en los pueblos de indios del obispado de Tlaxcala, siglos XVI-XVII: las capillas de música». En *Miradas al patrimonio musical universitario. Solfas, letras, figuras y artilugios*. Coordinado por Gustavo Mauleón Rodríguez, 45-59. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy. «El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa». *Revista Española de Antropología Americana* 46 (2016): 49-70. <https://doi.org/10.5209/REAA.58287>.
- GUEVARA, Sergio. «Presentación». En *Historia ambiental de la ganadería en México*. Compilado por Lucina Hernández, 1-6. Xalapa: Institut de Recherche pour le Développement / Instituto de Ecología, 2011.
- GUTIÉRREZ ALVIZO, José Manuel. *Arrincando sospechas. La inédita visita episcopal de don Juan Ruiz Colmenero a la doctrina de Tonalá y los beneficios curados de los Altos (1648)*. Guadalajara: Ediciones del Río Verde, 2022.
- GUTIÉRREZ ALVIZO, José Manuel. *Un pueblo de raíz tecuexe. Historia de Zapotlanejo y Matatlán*. Guadalajara: Editorial Acento, 2018.
- JARA VILLASEÑOR, Daniel Alejandro. «Títeres prehispánicos de Mesoamérica: una página de la historia del teatro de muñecos en América Latina», *Móin-Móin. Revista de Estudios sobre teatro de formas animadas* 2, n° 11 (2013): 17-28, <https://doi.org/10.5965/2595034702112013017>.
- JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Ismael. «El auxilio cofradiero entre los indígenas de Lima (siglo XVII)». En *Cofrades y devotos. Estudios institucionales, sociales y económicos entre Andalucía y América (siglos XVI-XVIII)*. Coordinación de Ismael Jiménez

- Jiménez y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, 185-198. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2023.
- LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- «Libro de Visita de fray Antonio Alcalde. 1776. 3ª. parte. La parroquia de Jalostotitlán». *Boletín Eclesiástico* 12, nº 6 (2018): 52-62.
- LUQUE, Elisa. *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*. Pamplona: Eunate, 1995.
- «Mapa de Tequaltiche». *Grolier Club Exhibitions*. Acceso el 11 de agosto de 2023 <https://grolierclub.omeka.net/items/show/1663>.
- MARTÍN FLORES, José de Jesús. «Una misión fallida. La primera década de evangelización en los Altos de Jalisco». *Ayer y Hoy* 8 (2017): 56-75.
- MENEGUS, Margarita y Rodolfo AGUIRRE. *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios sobre la Universidad / Plaza y Valdés, 2006.
- MIRANDA SILVA, Francisca. «Noticias sobre títeres y titiriteros de México desde el período precolombino hasta 2013». En *El hipogrifo teatral. Cuaderno de investigación de la AMIT*, 11-47. México: Universidad Veracruzana / Merequetengue Producciones / CITRU / AMIT, 2013.
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la. *Descripción geográfica de los reinos de Galicia, Vizcaya y León*. Madrid: Ministerio de Cultura, 2006, copia digital. Acceso el 9 de agosto de 2023, https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=11140662.
- OLVEDA, Jaime. *La cofradía de Aránzazu de Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco / Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi, 1999.
- ORTEGA MARTÍN, José de Jesús y José Luis MORENO MARTÍNEZ. *Plaza de toros Carmelo Pérez. ¡Olé para siempre!* México: IAG en color, 2021.
- 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: CIESAS, 2009.
- PIAZZA, Rosalba. *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México, 2016.
- RAMÍREZ, José R. «Valioso documento del siglo XVI». *Estudios Históricos*. Edición conmemorativa (1993): 13-34.
- «Relación del pueblo de Teucaltiche». En *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*. Edición de René Acuña. Edición digital. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

- ROZAT, Guy. *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la Conquista de México*. México: Tava Editorial, 1992.
- RUIZ, Rafael. «Los indios como músicos en las parroquias y en las fiestas durante la Colonia». En *Música y catedral. Nuevos enfoques, viejas temáticas*. Coordinado por Jesús Alfaro Cruz y Raúl Torres Medina, 109-124. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.
- SALAS HERNÁNDEZ, Juana Elizabeth. *Transformación del paisaje en la Nueva Galicia, siglos XVI-XVII*. Zacatecas / Morelia: Universidad Autónoma de Zacatecas / Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigación en Geografía Ambiental, 2021.
- SERRERA CONTRERAS, Ramón María. *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1977.
- SULLIVAN, John. «The Jalostotitlan Petitions, 1611-1618». En *Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory: Provisional Version*. Coordinado por James Lockhart, Lisa Sousa y Stephanie Wood. Eugene, Oregón: University of Oregon, 2007. Acceso el 5 de febrero de 2024, <https://bit.ly/JalostotitlanPetitions>.
- TELLO, Antonio OFM. *Libro segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo Mexico*. Guadalajara: Imprenta de «La república literaria», 1891.
- TORRES, Sofía. «Los coros de indios y los testamentos en el siglo XVI». En *Música y catedral. Nuevos enfoques, viejas temáticas*. Coordinado por Jesús Alfaro Cruz y Raúl Torres Medina, 125-141. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.
- YÁÑEZ, Rosa H. y Roland SCHMIDT-RIESE. «Procesos de nivelación en la historia del náhuatl. Consideraciones apoyadas en documentos del antiguo Obispado y de la Audiencia de Guadalajara». En *Lenguas en contacto, procesos de nivelación y lugares de escritura. Variación y contextos de uso*. Coordinado por Rosa H. Yáñez y Roland Schmidt-Riese, 169-199. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2017.
- Ytechcopa timoteilhua yn tobicario (Acusamos a nuestro vicario)*. Paleografía, traducción y notas de John Sullivan. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2003.