

# Danzas guerreras en Guanajuato

Historia, vestuario  
y reivindicación  
identitaria



Alejandro Martínez  
de la Rosa



Akademia

La danza es una de las expresiones tradicionales más importantes del estado de Guanajuato, tanto por su variedad como por su relación con hechos históricos de gran importancia identitaria, local y regional. Tales representaciones contienen un argumento donde dos bandos opuestos se enfrentan en una lucha simbólica que, más allá de exponer un acercamiento fidedigno a los sucesos del pasado, sirven para plantear una postura identitaria entre el yo y el otro, donde aparece una reivindicación cultural y política en el más amplio sentido.

Este libro aborda, desde un punto de vista etnohistórico, las relaciones interculturales entre la idealización del guerrero salvaje de raigambre prehispánica frente al invasor extranjero usurpador histórico de un territorio asumido como ancestral. Por ello, sin ser indispensable el pertenecer a una etnia con rasgos diferenciables específicos, es en el vestuario y la parafernalia de la danza donde se expone la lectura paradójica de adscripción identitaria entre el argumento católico y la lucha actuada ante el forastero, en el contexto de la defensa del territorio y la identidad local a lo largo de los últimos siglos.

*Danzas guerreras en Guanajuato.  
Historia, vestuario y reivindicación identitaria*



Colección Akademia  
Pensamiento y Ciencias Sociales



# Danzas guerreras en Guanajuato

Historia, vestuario  
y reivindicación identitaria

Alejandro Martínez de la Rosa

UNIVERSIDAD DE  
GUANAJUATO



Ediciones  
Universitarias

*Danzas guerreras en Guanajuato.*  
*Historia, vestuario y reivindicación identitaria.*

Primera edición digital, 2025

D. R. © Universidad de Guanajuato  
Lascuráin de Retana núm. 5, Centro  
Guanajuato, Gto., México  
C. P. 36000

Producción:  
Programa Editorial Universitario  
Mesón de San Antonio  
Alonso núm. 12, Centro  
C. P. 36000  
editorial@ugto.mx

Diseño de portada:  
Jaime Romero Baltazar  
Formación: María Fernanda Iñiguez

Se permite descargar la obra y compartirla siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada. No se permite remezclar, transformar o crear a partir del material, ni usarlo para fines comerciales.



ISBN: 978-607-580-221-3

Hecho en México  
*Made in Mexico*

# Índice

Introducción .....	9
--------------------	---

## Parte I. Historia y reivindicación indígena

### Capítulo I

Lo propio en lo diverso .....	15
Entre altos y bajos .....	15
La danza como indicador cultural .....	20

### Capítulo II

Prácticas culturales y poblamiento indígena .....	23
Fundaciones en tierra chichimeca .....	26
Ritos e idolatrías .....	29
Estancias de frontera .....	35

### Capítulo III

Padrones y conformación pluriétnica	
del Bajío guanajuatense .....	39
Cifras poblacionales durante el siglo XVIII .....	39
Reflexiones preliminares .....	63

## Parte II. Danzas, vestuarios y estereotipos

### Capítulo IV

Danzas guerreras y de conquista	
en el occidente de México .....	69
Variantes de bandos oponentes .....	70
El estereotipo europeo en América .....	72
Del moro hereje al hechicero diabólico .....	74
Variantes de bando único acompañando a la imagen .....	76
Matachines, bufones y desvergonzados .....	76
Los matachines devotos .....	79
Apropiación simbólica de las danzas .....	82

## Capítulo V

Variantes de danzas guerreras en el estado de Guanajuato . .	85
Danzas con dos bandos oponentes en Guanajuato . . . . .	85
Los 12 pares de Francia . . . . .	85
Moros y cristianos . . . . .	88
Chichimecas contra franceses . . . . .	90
Danzas guerreras de un solo bando en Guanajuato . . . . .	95
Danza cortesana de paloteros . . . . .	96
Danza de indios de varas o machetes . . . . .	96
Danza de rayados o chichimecas . . . . .	97
Danzas concheras y aztecas . . . . .	98
Danzas chichimecas sin bando oponente . . . . .	99
Una cronología dancística . . . . .	101

## Capítulo VI

Representación, vestuario e identidad en las danzas	
guerreras de Guanajuato . . . . .	103
Bandos católicos . . . . .	103
Los pares de Francia . . . . .	103
Los cristianos . . . . .	104
Franceses . . . . .	105
Bastoneras o de escolta . . . . .	107
Vaqueros . . . . .	107
Bandos infieles . . . . .	108
Turcos . . . . .	108
Moros . . . . .	109
Chichimecas . . . . .	110
Un solo bando nativo . . . . .	112
Guerreros cortesanos . . . . .	112
Indios con varas o machetes . . . . .	112
Indios piel roja . . . . .	113
Concheros . . . . .	115
Aztecas . . . . .	116
Danzantes New Age de la mexicanidad . . . . .	117
Conclusiones . . . . .	119
Referencias . . . . .	125



# Introducción

El estado de Guanajuato cuenta con diversas danzas dedicadas a honrar a los santos patronos e imágenes religiosas de innumerables localidades a lo largo y ancho de su territorio. En algunas de ellas se presentan diferentes interpretaciones de hechos históricos de un pasado lejano, mientras en otras se exponen prácticas de aspectos significativos dentro de su vida social y cotidiana. En este sentido, el presente trabajo busca, a partir del estudio del vestuario y la parafernalia usadas en la danza, interpretar las representaciones presentes en las danzas guerreras del estado, para así mostrar las posibles reivindicaciones expuestas en ellas.

El circunscribir el estudio a las danzas guerreras viene justificado por el hecho de que en ellas se ponen en juego reivindicaciones identitarias ante procesos de interculturalidad desde una perspectiva del presente. Aunque las danzas pueden tener como contexto hechos ocurridos hace siglos, es cierto que los discursos cambian con el tiempo y producen un reposicionamiento ante su entorno sociocultural actual. Es así que, tanto el vestuario como la parafernalia, son una ventana por la cual identificar las dinámicas de cambio y permanencia en los posicionamientos de pertenencia asumida a una colectividad imaginada y de distanciamiento ante aquellos otros en busca de defender la cultura propia.

El vestuario y la parafernalia tienen un valor cultural innegable, pero también artístico, pues desde el punto de vista de las artes visuales y plásticas, la elaboración de su propio vestuario implica una práctica creativa cargada de innovaciones estéticas. De la misma forma, tanto las prácticas artísticas de elaboración de vestuario como el papel identitario que aparece en la representación performativa, obedecen a una cotidianeidad en estos grupos que, en suma, exponen cierta visión del mundo de las propias comunidades a las que pertenecen. Respecto a tal visión, el objetivo último es reflexionar si es en la máscara del

vestuario y la gestualidad donde se perfilan las aspiraciones del presente proyectadas a futuro, siendo el tiempo de danza un escaparate identitario paradójico: al re-presentar hechos del pasado se expone la postura hacia un futuro por afrontar.

Dado lo anterior, el libro se encuentra estructurado en seis capítulos. Primero se establecen los planteamientos centrales de la investigación desde un enfoque eminentemente etnohistórico, teniendo por objetivo demostrar que, más allá de las regionalizaciones ecológicas o económicas expuestas en diversos estudios, subsisten al interior del estado zonas culturales distintas a las anteriores; tales indicadores pueden estar basados en las prácticas dancísticas. En un segundo momento se presenta el contexto espacio-temporal de colonización durante los siglos XVI y XVII, evidenciando dos grandes regiones, al poniente y oriente del estado, a través de lo cual se construirán estereotipos identitarios de larga duración descritos en algunos relatos acerca de prácticas idolátricas, imbuidos de una carga cultural prejuiciosa ante la diversidad de costumbres de raigambre prehispánica. En el tercer capítulo se expone información demográfica acerca de la conformación de la sociedad guanajuatense a partir de los distintos modelos heredados de la conformación cultural en las regiones del estado, haciendo hincapié en el conflicto agrario entre hacendados y comunidades arrancheradas.

Para iniciar la segunda parte del libro, se articulan distintas expresiones dancísticas del Occidente de México, paralelas a las del estado de Guanajuato, para comprender la complejidad simbólica de tales manifestaciones debido a la presencia de distintos modelos de representación dancística. En el quinto capítulo se exponen las variantes dancísticas de Guanajuato, delimitando y definiendo conceptualmente cada una de ellas de acuerdo a las zonas establecidas anteriormente. Por último, se destacan visualmente las distintas variantes de bandos presentes en las danzas guerreras para exponer desde un punto de vista cronológico los estereotipos identitarios vertidos en ellas. Con tal información, se podrá considerar que los cambios en el vestuario y la parafernalia de este proceso de larga duración vislumbran los referentes históricos que subsisten alrededor de la danza tradicional.

No quiero dejar de agradecer a los grupos de danza que he conocido desde hace más de una década en el estado de Guanajuato, y los cuales han permitido registrar su tradición. Sea el presente trabajo un homenaje de su ardua labor como portadores de una tradición fundamental para la cultura popular de sus localidades que abona al fortalecimiento de una conciencia histórica necesaria para enfrentar los procesos sociales contemporáneos.



# Parte I. Historia y reivindicación indígena



# Capítulo I

## Lo propio en lo diverso

La historia de cualquier manifestación cultural resulta del sedimento de su pasado, junto con sus aspiraciones a futuro. En el caso del actual estado de Guanajuato, su pasado deviene de la consolidación histórica de una región bien conocida: el Bajío. Tres siglos atrás, ésta ya se vislumbraba como un ente diferenciado del centro de México, específicamente de la ciudad homónima, y del oriente del país, donde la ruta Veracruz-México conformó evidentemente procesos económicos y sociales distintos a los de las rutas del occidente. Diversos historiadores han mencionado sus características definitorias durante el siglo XVIII, dándole carta de presentación desde aquella época (Tutino, 2016).

A pesar de lo anterior, la presencia de una región no implica su nacimiento espontáneo y sin antecedentes. En las siguientes líneas se justificará la presencia de cuatro subregiones culturales basado en una revisión interdisciplinar donde los estudios arqueológicos, lingüísticos y etnohistóricos pueden ofrecer un panorama de dichas subregiones y sus características presentes en prácticas culturales como la danza. La propuesta persigue mostrar cómo la colonización de la región, junto con procesos culturales en la época independiente determinaron los vínculos con regiones aledañas antiguas, anteriores a la formación política del estado de Guanajuato, de donde parte la diversidad cultural actual, mostrada específicamente en la danza tradicional.

## Entre altos y bajíos

Se puede asegurar sin temor a equivocarse que Guanajuato es el corazón del Bajío, un ecosistema de poca altura sobre el nivel del mar al interior de la República, de paso en la ruta que se llamó

durante los siglos xvii y xviii Tierra Adentro. Tal denominación implicó una visión del virreinato de la Nueva España como un territorio construido física e ideológicamente desde un centro del cual radialmente surgían caminos hacia los cuatro puntos cardinales. Desde tal óptica, el Bajío no pertenecía a los caminos de las costas, ya que corre por el interior de los dos sistemas orográficos llamados coloquialmente sierras madres.

En dicho interior hubo emplazamientos habitacionales de importancia, pero siempre articulados a otras regiones del país. Beatriz Braniff determinó distintas temporalidades entre los años 650 y posteriormente al año 100 antes de nuestra era (a.n.e.): una fase Chupícuaro Temprano caracterizada por una policromía cerámica estilo café, en relación con El Opeño, Michoacán y Capacha, Colima; una segunda fase con policromía estilo negro, encontrada también en Ticomán y Tezoyuca, en la Cuenca de México; y una tercera fase que ya no se encuentra en Chupícuaro sino en Morales y Mixtlán, Guanajuato, ubicada por un estilo blanco sobre rojo (1998, pp. 100-102). En fases posteriores, Braniff reconoce policromías compartidas desde los emplazamientos guanajuatenses hasta el de Tula, Hidalgo (1999, pp. 126-127).

Paralelamente Efraín Cárdenas publicó un estudio acerca de la arquitectura de patio hundido junto a elementos circulares presentes en la región que comprendería “la porción media del río Lerma y sus afluentes principales como son los ríos Laja, Apaseo, Silao, San Juan, Guanajuato y Turbio” (1999a, p. 41). Aunque se puede considerar a la estructura de patio hundido y a la cerámica encontrada “en la parte central del río Laja y del Bajío” como “un desarrollo independiente del Centro de México, con influencia de la cultura Chupícuaro”, ciertos basamentos circulares tienen profundo parecido a los “guachimontones” de la tradición Teuchitlán, Jalisco, lo cual indica una relación mayor con el Occidente durante el periodo Clásico. Lo anterior se observa en Peralta, Plazuelas, La Gloria, San Miguel Viejo, entre otros (1999a, pp. 43-48).

Dicha tradición –nombrada por Cárdenas como Bajío, y fechada “conservadoramente” entre los años 300 y 650 n.e. (1999b)– se observa en tres zonas de urbanización: Plazuelas,



municipio de Pénjamo; Peralta, municipio de Abasolo; y Cañada de la Virgen, municipio de San Miguel de Allende. Más al norte, se encuentra la región Tunal Grande, que en San Luis Potosí comprendió el período entre 1200 y 1800 n.e. (Rodríguez-Loubet, 2016, pp. 135-141); a ella perteneció la zona arqueológica El Cópore, municipio de Ocampo. Es importante este sitio posterior ya que Plazuelas quedó abandonado hacia el 900 n.e. (Aramoni, 2014, p. 21), Cañada de la Virgen se abandonó hacia el 1050 n.e. (Zepeda, 2010, p. 103), y Peralta se abandonó hacia el 900 n.e., pero con ocupaciones posteriores por parte de grupos de filiación purépecha, antes de la llegada de los europeos (Cárdenas, 2015, p. 144). Así, este abandono durante el Epiclásico coincide con el surgimiento de Tula, Hidalgo, como metrópoli, pero también con la consolidación de asentamientos complejos hacia el actual San Luis Potosí y el sur de Zacatecas (Torreblanca, 2015, pp. 162-164).

Por lo anterior, queda demostrada la complejidad en la región centro norte del país. Al ser denominada como una Mesoamérica marginal durante la segunda mitad del siglo xx, con límite al norte inmediato del Río Lerma, hoy se ponderan sus contactos con el Occidente, el Centro y el Norte del país durante el Clásico y el Epiclásico, con alguna similitud de elementos presentes en las metrópolis de tradición teotihuacana, y que sobrevivieron a su ocaso por algún tiempo (Zamora, 2004; Cárdenas, 2008, p. 10). En este sentido, la definición del área cultural mesoamericana, propuesta por Paul Kirchhoff, solo “corresponde al momento de la conquista española, es decir, al siglo xvi, admitiendo su carácter dinámico para otros momentos históricos” (Medina, 2015, p. 68). Por ello, la cuenca del río Lerma, en vez de ser un límite, debe considerarse una región de contacto cultural.

Además, el abandono de los principales asentamientos previos al Posclásico no debe atribuirse a un drástico cambio climático; recientes estudios botánicos y paleoambientales en Ocampo, Guanajuato y en el centro sur de Zacatecas (en La Quemada) muestran que “el clima y el ecotono de esta región se han mantenido más o menos estables desde la época prehispánica”, por lo cual debe considerarse falaz “la explicación climatológica, o más bien meteorológica, sobre la fluctuación de la frontera

norte de Mesoamérica”; la causa del abandono debe buscarse en diferencias políticas entre los señoríos por el control de recursos, o el arribo beligerante de cazadores recolectores desde el norte (Torreblanca, 2015, pp. 19, 174).

Para el Posclásico la población se dispersó, y entre 1300 y 1550 n.e. los asentamientos eran ocupados de manera intermitente por grupos nómadas y seminómadas, como guaxabanes, copuces y pames. En contraste, la conformación de los imperios mexica y purépecha articuló la consolidación de poblaciones agrícolas menores al sur del río Lerma (Torreblanca, 2015, pp. 176-177). A lo largo de los últimos años de investigación, se ha fortalecido la idea de que algunos de estos grupos eran de filiación otomange, es decir, de lengua proto-otomí o proto-mazahua, y que “desde hace más de mil años antes de nuestra era habitaron estos rumbos septentrionales”, que validarían las propuestas de Wigberto Jiménez y de León Portilla (Zepeda, 2010, p. 16). Este último recopiló testimonios escritos en náhuatl donde se habla de pobladores “toltecas teotihuacanos” quienes avanzaron al norte, donde anduvieron mucho tiempo entre llanuras y desiertos, hasta que “aquel a quien adoraban estos toltecas les manifestó: regresad, marchad al lugar del que habéis venido. Entonces fueron a hacer ofrendas a Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas”, lugar ubicado por León Portilla “en el Cerro Colhuacan o Colihuiqui”, en el estado de Guanajuato, entre los municipios de Cortazar, Jaral del Progreso y Salvatierra. Ello explicaría de manera mítica la construcción de las zonas arqueológicas arriba mencionadas, precisamente al norte del Cerro de Culiacán, y su posterior regreso al sur del río Lerma (2009, pp. 54-56).

Como ya he apuntado arriba, a la llegada de los europeos, alrededor de 1520, el límite mesoamericano coincidió con los límites septentrionales de los imperios tarascos y mexicas, mientras al norte el territorio pame abarcó “los valles de Querétaro y el norte de la Sierra Gorda, además parte de San Luis Potosí y el Bajío guanajuatense, dejando gran parte del semidesierto y de la Sierra Gorda a los jonaces” (Viramontes, 2000, pp. 135-136). El historiador David Wright consideró los límites de manera más específica: los límites tarascos al norte eran Jacona, Puruándiro,

Yuriria, Acámbaro y Maravatío, mientras al oriente colindaban con el territorio de los otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecos. La frontera entre mexicas y chichimecas pames se encontraba en el límite noroccidental de la provincia tributaria otomí de Jilotepec. Donde terminaban los pueblos otomíes de Acambay, Aculco, Nopala, San José Atlán y Tecozautla, se iniciaban las rancherías pames (1999, pp. 21-22). Con lo anterior tenemos un límite norte-sur en el cauce del río Lerma, y uno oriente-poniente entre el Valle del Mezquital y lo que actualmente se nombra Bajío.

Para el siglo XVI las culturas de tradición seminómada existentes en la región después del año 1300 se mezclaron con las de tradición otomiana sedentaria, producto de caciques indígenas colonizadores quienes resguardaron y adecuaron de algún modo algunos de sus elementos culturales prehispánicos practicados en el señorío de Jilotepec y del Valle del Mezquital, pero ahora en un contexto de fuerte composición pluriétnica: otomíes, chichimecas, nahuas, tarascos y españoles del Bajío. Esto se ve representado en algunos elementos rituales católicos heterodoxos que aún subsisten en la actualidad al norte del estado de Guanajuato. Como lo indica Wright para la etapa de integración del “Bajío oriental”:

Se adoptó el sistema de “concejo de indios”, que seguía el modelo del cabildo español. En cada pueblo había un gobernador, alcaldes, regidores y otros oficiales indígenas. Recibían salarios de los fondos comunales. Los cabildos de indios gobernaban a los indígenas de su jurisdicción, administraban las tierras comunales, recaudaban los tributos, cobraban diezmos y castigaban a quienes no asistían a misa. [En contraparte,] el virrey Mendoza concedió a Pérez Bocanegra 18 mercedes, de caballería y media de tierra cada una, para él y para sus hijos. Mendoza vio las tierras del norte como una oportunidad para fomentar la cría de ganado mayor y menor sin tener que enfrentarse a las quejas de los indígenas por los daños que los animales provocaban en sus siembras. En las tierras del norte, aptas para la ganadería, había pocos pueblos agrícolas. Mendoza también fue empresario ganadero (1999, p. 40).

Así, dichos consejos permitieron de manera más o menos velada, mantener prácticas católicas heterodoxas donde hubo un proceso

de colonización liderado u organizado por caciques indígenas otomíes (Crespo y Cervantes, 1990), mientras en los territorios de colonización por parte de ganaderos españoles (Elías, 2014), las prácticas culturales prehispánicas quedarían muy reducidas o desaparecidas, a pesar de estar conformados también por diversos pobladores otomíes, tarascos y chichimecas.

Las haciendas otomíes estuvieron ubicadas alrededor del río Laja, desde Dolores, en el norte, pasando cerca de San Miguel y Chamacuero, hasta los ríos Querétaro y Pueblito que se juntan después en el río Apaseo y el río San Juan (Wright, 1999, pp. 36-37). Dicho territorio divide al actual Bajío en dos partes: al oriente la zona otopame y al poniente la zona estanciera española, mientras al sur del Lerma estarían las antiguas posiciones purépechas y al norte los puestos de frontera tanto otomíes como chichimecas. Así, el Bajío es una región consolidada por procesos de índole económico y comercial de alcance mundial (Tutino, 2016), pero dividida al interior por delimitaciones culturales debidas a los asentamientos colonizadores durante el siglo XVI.

## **La danza como indicador cultural**

A partir de la delimitación territorial trabajada por Luis Miguel Rionda para el caso de las culturas populares en el estado de Guanajuato (1990), propuse hace una década una delimitación por regiones un tanto distinta, a partir de las expresiones dancísticas: 1) una zona reducida a los municipios de Yuriria, Guanajuato y Puruándiro, Michoacán, donde aparece la danza de Paloteros y a la que se puede sumar la de Borrachos; 2) una zona al sureste que comprende dos centros ceremoniales importantes, el del Cerro de Culiacán en Guanajuato y el de Araró en Michoacán, el cual se caracteriza por tener danzas de Concheros y Aztecas, aunque en el Cerro de Culiacán también asisten danzas de Chichimecas y franceses de más al norte, como Celaya y Cortazar; 3) una zona que comprende los vestigios otomí-chichimeca, donde las danzas de Chichimecas y franceses y Concheros son importantes, junto a manifestaciones musicales como los tunditos o el huapango arribeño para la Sierra Gorda; 4) la zona del Bajío noroeste, donde

la presencia de danzas de Indios Brutos, Broncos o Bárbaros, y la del Torito, permiten identificar claramente una región distinta; y, 5) la zona de Pénjamo, y municipios contiguos, en los cuales hay danza de Concheros, pero sin presentar las danzas de las otras zonas antes dichas (Martínez, 2013, pp. 125-127).

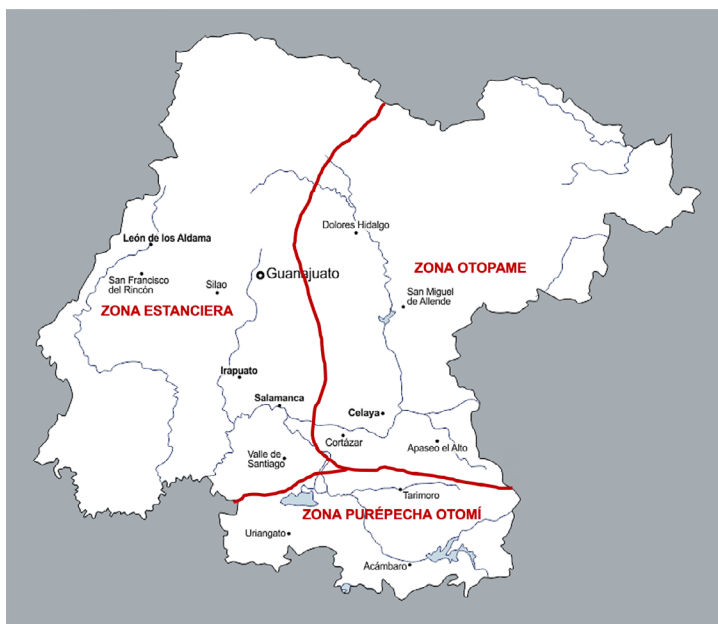
Al cabo de los últimos años, he decidido plantear algunas precisiones a la delimitación anterior. La diferencia fundamental radicaría en trasladar el límite de la zona chichimeca otomí hasta Celaya y Apaseo el Alto, y dejar al Cerro de Culiacán como límite y no como epicentro, ya que este cerro, junto con el del Zamorano, fungían como límite entre los imperios tarasco y mexica y las culturas nómadas y seminómadas del norte. Pero dicho límite era precisamente donde se reunían “diversas naciones” a hacer tratos comerciales y pactos de paz, que en realidad es lo que muestra la narración mítica alrededor del Chicomoztoc: la reunión de muchas naciones en el cerro sagrado. Con la colonización del siglo *xvi*, el Cerro del Zamorano, de ser punto de reunión e intercambio de otomíes de Jilotepec y el Mezquital con chichimecas pames, pasa a ser un centro ceremonial de los otomíes en su antigua localización al oriente y de los colonos de distintas etnias en los actuales estados de Guanajuato y Querétaro, al poniente.

Por lo anterior, definiré esta región como otopame guanajuatense, la cual también está sustentada por estudios lingüísticos, específicamente de glotocronología (Wright, 1999, pp. 26-31). En mi estudio de danza propuse el término chichimeca-otomí, en el entendido de que no se trataba de danzas con filiación prehispánica fuerte, sino forjadas ya entre los siglos *xvi* y *xviii*, donde el término chichimeca era un genérico y un estereotipo cultural creado para tales danzas, y el término otomí representaba a las danzas de concheros, con fuerte sincretismo católico, y en la certeza de que el concepto de danzas “aztecas” es posterior, dado el revival de éstas en la segunda mitad del siglo *xx* en la ciudad de México.<sup>1</sup> Así, la región sureste quedaría reducida sólo a unos

---

1 Cabe mencionar que el genérico de referencia que usan los habitantes de Guanajuato no inmersos en los grupos de danza es el de “apaches”, no de “aztecas”. Es decir, su estereotipo de danzantes semidesnudos con plumas refiere

cuantos municipios más al sur, con una conformación pluriétnica no tan otomí, sino más tarasca y mazahua, como puede verse en las fiestas de Araró y más al sur, ya totalmente dentro del estado de Michoacán (Mapa 1)



**Mapa 1.** Regiones por tipo de colonización durante el siglo XVI en el actual estado de Guanajuato. Elaboración propia.

al norte de México y suroeste de Estados Unidos –los supuestos salvajes del siglo XIX–, más que a la idealización de pasado azteca del siglo XX, que refiere más al indio catequizado, vestido a la “Juan Diego”, o al tlatoani intelectual Nezahualcóyotl, vestido a lo romano (Martínez, Wright y Jasso, 2016).

## Capítulo II

### Prácticas culturales y poblamiento indígena

Como vestigio de prácticas culturales prehispánicas relacionadas con la danza se puede considerar como antecedente cronológico a las pinturas rupestres de Arroyo Seco, municipio de Victoria, diseminadas en “las laderas de dos pequeños cerros conocidos localmente como La Zorra y La Tortuga (o La Pintada)”. Entre los motivos recurrentes se encuentran las figuras humanas, “incluso abstracciones de danzas de acuerdo con interpretaciones de pobladores locales” (Viramontes y Flores, 2017, p. 13). Estos investigadores consideran que “hay un puñado de escenas donde las figuras antropomorfas se encuentran ordenadas una al lado de la otra, formando grupos compactos de tres o más figuras”, que bien podrían representar “un tipo de ceremonia común a las naciones chichimecas” llamada mitote, “que por lo general se realizaba de noche en torno a una fogata donde se bailaba alrededor, muchas veces agarrados de los brazos, y se consumía peyote en grandes cantidades” (2017, pp. 169-171).

Tales grupos son descritos de manera sucinta en el documento conocido como la *Guerra de los Chichimecas*, atribuido a Guillermo de Santa María. Allí se define que los “Pamies” estaban “mezclados entre otomíes y tarascos” y su habitación estaba cercana al río San Juan abajo, comenzando al sur en pueblos sujetos a Acámbaro y llegando hasta Ucareo; por el oriente lindaban con los pueblos de Jilotepec, Ixmiquilpan y Meztitlán; y por el norte llegaban a “Posinquí y a Sichú y a los Samúes, que son de la misma lengua, y Cuevas Pintadas, donde acaban” (Santa María, 2003, p. 206-207).

Cabe destacar que el Sichú que se nombra aquí no es el actual poblado, conocido en la época colonial como el Real de Xichú, sino del Xichú de Indios, hoy Victoria, municipio donde se encuentra Arroyo Seco. Cabe la posibilidad que Cuevas Pintadas corresponda a este último lugar (Viramontes y Flores, 2017, pp.

56-57). Si es así, las pinturas pudieron ser hechas por grupos de lengua otópame, o en conjunto con purépechas –con quienes ya estaban mezclados–, o incluso con guamares, nación seminómada vecina al poniente de las posiciones pames. Debido al movimiento poblacional durante el siglo XVI sería difícil determinarlo, pero Crespo y Cervantes se inclinan a considerar “que en los valles queretanos la población de agricultores fue mayoritaria y que en toda la franja estuvieron conviviendo hablantes de otomí, pame y guamar” (1990, pp. 88-89, 98).

Acerca de los mitotes, Guillermo de Santa María describe que cuando los chichimecas “matan algún cautivo bailan a la redonda de él, y aun al mismo le hacen bailar, y los españoles han entendido que ésta es manera de sacrificio, aunque a mi parecer, más es modo de crueldad” (2003, p. 208). Más adelante comenta que:

Sus bailes son harto diferentes de todos los demás que acá se usan. Hácenlos de noche al rededor del fuego, encadenados por los brazos unos con otros, con saltos y voces, que a los que los han visto parecen desordenados, aunque ellos con algún concierto lo deben hacer. No tienen son ninguno, y en medio de este baile meten al cautivo que quieren matar, y como van entrando va cada uno dándole una flecha, hasta el tiempo que el que se le antoja se la toma y le tira con ella (Santa María, 2003, p. 210).

Respecto a sus costumbres de atavío: “Usan mucho embijarse, que es untarse de colores con almagre colorado y otros minerales, de ellos negros y amarillos y casi de todos colores” (Santa María, 2003, p. 211). Resulta importante que los tonos rojizos fuesen los utilizados en las pinturas rupestres de Arroyo Seco: “los colores principales son el rojo –con diferentes tonalidades–, seguido del amarillo. Son comunes las combinaciones bicromas en rojo y amarillo, mientras que los motivos negros son sumamente escasos, al igual que las tonalidades blancas o cremas”, siendo las tonalidades de rojo/ocre las más utilizadas (Viramontes y Flores, 2017, pp. 119, 144). Con estos datos se puede proponer cierta relación entre 1) el uso del color rojo en la pintura rupestre y en la pintura corporal de los chichimecos; 2) el nombre puesto por los mexicas al grupo guachichil –cabezas coloradas, según



Santa María (2003, p. 207)–; 3) la zona otomí-chichimeca del centro norte de México; y 4) las danzas nocturnas alrededor del fuego –como aún se realiza durante el mitote tepehuán o *xiotalh* (Reyes, 2006)–. Esto último queda expuesto con claridad en otro registro colonial en la región, del siglo XVIII:

Congregados allí unos y otros, que antes solían juntarse hasta seiscientos o setecientos hombres, encienden una grande hoguera y en su circunferencia, a su calor, ponen los cuartos y trozos de la carne que tienen preparada. Los danzarines convidados y convidadores, puestos en fila y en igual distancia unos de otros, a un solo golpe de compás, estribando sobre un solo pie y haciendo muecas con el otro, se ordenan en círculo, danzando en carrera cuanto más veloz pueden alrededor de la hoguera y de la carne, que se está asando. No les falta la música de sus voces y alaridos, en que todos, con el mayor desconcierto, prorrumpen sin interrupción y a competencia hombres y mujeres [...]. A varios de ellos hice multiplicadas preguntas sobre lo que decían con tanto ahínco en sus coplas y me respondían que hablaban unas veces con la luna y con las nubes, otras con el sol y con el frío, y que en otras, finalmente, hacían recuerdos de sus hazañas en el monte y en la guerra (Vicente de Santa María citado en Viramontes, 2017, pp. 171-172).

Aún hoy los pames queretanos conciben al Sol y la Luna como “dos entidades sagradas ligadas con la concepción principio-fin de los ciclos de vida tanto de la naturaleza como del hombre”, las cuales poseen “identidades diversas”: al Sol (konjo’kotáo) se le asocia tanto a Jesucristo como al “calor que genera la fecundidad de la Tierra”, mientras la Luna (ga’máo) se asocia con la Virgen de Guadalupe o la Virgen de La luz, metáforas de la “luminosidad que ambas poseen”. Ambas deidades son “la energía o fuerza que moviliza al resto de los elementos de su cosmovisión”. Además de ellos, es el monte (niggol’uée) el colector del agua de lluvia quien la distribuye y donde “habitan entidades sagradas que poseen energías especiales, como son los nahuales y las brujas” y animales que producen “la enfermedad llamada susto” (Vázquez, 2010, pp. 97, 100-101).

En cuanto a la danza, hacia 1979 Ana María Crespo registró que “los danzantes que iban en peregrinación hacia [el Santuario de la Virgen de] Los Remedios [...] paraban en El Tecolote y danzaban durante la noche”; dicha capilla se encuentra a escasos ochocientos metros de Arroyo Seco, donde subsiste la leyenda de que en 1837 un indígena observó la figura de una virgen en el reflejo del aguamiel que salía de un maguey, por lo cual mandó a elaborar una imagen semejante, que fue trasladada en 1855 a la parroquia donde se le rendía culto, danzando grupos chichimecas, “tradición que perdura hasta la fecha” (Viramontes, 2017, pp. 72-75).

### **Fundaciones en tierra chichimeca**

Actualmente se tiene cierto consenso entre la comunidad de historiadores respecto al importante papel de los caciques otomíes en la colonización del “Bajío” durante el siglo **xvi** y primera mitad del **xvii**. El caso más conocido fue el de Hernando [o Fernando] de Tapia, nombrado en su época de gentilidad como Conni o Conín:

comerciante otomí del pueblo de Nopala, en la provincia de Jilotepec, había mantenido relaciones comerciales con los chichimecas pames desde antes de la conquista. Traía ropa, tela, sal y otros artículos a las rancherías pames, donde los cambiaba por pieles, arcos y flechas. Cuando los invasores europeos se apoderaron de su región, Conni sacó provecho de su habilidad para entenderse con los pames. Reclutó a un grupo de otomíes, entre ellos a siete hermanos suyos y otros parientes, y se fue a vivir entre los chichimecas del Bajío oriental (Wright, 1999, p. 37; Viramontes, 2000, p. 115).

Para la década de 1540 se establecieron otomíes y algunos pames en Xichú y Puxinquí (Wright, 1999, p. 46), mientras en 1557 el virrey Luis de Velasco mandó “a todos los vecinos e moradores en las partes de Querétaro” a hacer la guerra capitaneados por el cacique otomí Nicolás de San Luis Montañez:

en los puestos de San Miguel, San Phelipe, Sichú, San Francisco, San Luis e Río Verde y Nueva Galicia, e demás partes sus alindes,

donde vaguean los bárbaros chichimecos, [...] viváis de guerra con todos los instrumentos de guerra, caja, clarín sonoro, pífano, en señal de derramamiento de sangre” (Powell, 1977, p. 167).

Otro “muy noble jefe otomí” fue don Juan Bautista Valerio de la Cruz, comisionado en 1559 a defender San Miguel, San Felipe, Xitzio (¿Xichú?), Río Verde, Nueva Galicia, Celaya, el valle de Gueychapam y otros lugares (Powell 1977, pp. 168-169). En esta época los chichimecas pacíficos de los alrededores de San Miguel, junto con los españoles, “empezaron a unirse con chichimecas sedentarios en el cercano Sichú ‘para protegerse de los hostiles guachichiles’” (Powell, 1977, pp. 81, 175).

Años más tarde, Juan Sánchez de Alanís, estanciero, teniente y Justicia, “se hizo clérigo alrededor de 1566 y evangelizó a los chichimecas en la zona de Xichú hasta su muerte, ocurrida entre 1576 y 1577”; el obispo de Michoacán, Antonio Morales de Molina, señaló de él que conocía la lengua otomí, chichimeca y mexicana (Salinas, 2015, p. 121). Wright consideró su importante papel “en la incorporación de los otomíes de Querétaro al sistema novohispano. Sánchez de Alanís afirmó que había conocido a Conni desde antes de su bautizo, cuando este vivía en San Miguel” (1999, pp. 46-47). Por su parte, Pedro Vizcaíno, joven sacristán de probable ascendencia otomí, alumno del convento de Acámbaro, llegó a ser gobernador de Xichú en 1597, perteneciendo a la clase alta (1999, pp. 44-45).

Otro importante cacique otomí fue Diego de Tapia, hijo de Hernando de Tapia, Conni, quien se casó con la sobrina de Nicolás de San Luis, Doña Magdalena Ramírez; por ello Diego de Tapia amasaré una gran fortuna, dada la conformación de varios cacicazgos otomíes. Además, descubrió las minas de Palmar de Vega, por lo cual, antes de morir en 1614, era dueño de haciendas y minas (descubrió las de San Luis Potosí, de Escanela, Tonatico y Guasquiluco), tenía el patronato del convento franciscano de Santa Clara en Querétaro y el rey Felipe III confirmó sus blasones y le concedió un escudo de armas (de Espinoza, 2003, pp. 331-334; Powell, 1977, p. 169; de la Rea, 1996, pp. 186-187).

La población de El Palmar en 1683 era de solo 45 españoles por 481 indios, mientras la misión de San Luis de la Paz en 1679 contaba con 124 españoles y 837 indios, sin definir en ambos casos castas ni indios (Carrillo, 1996, p. 14, 18-19). Pero el historiador Ruiz Guadalajara considera que El Palmar de Vega pudo tener un “pequeño asentamiento de guachichiles pacificados antes de convertirse en real minero”, lo cual ocurrió aproximadamente en 1595. Primero habría estado sujeto a la Alcaldía Mayor de San Miguel el Grande, y pasaría a la alcaldía de Xichú al momento de su creación (2004, p. 135).

A Pozos se le conoció como El Palmar de Vega, Real de los Pozos, o minas de San Pedro del Palmar de Vega. En 1619 el beneficiario de las minas fue Dionisio Raso Sotomayor, “natural de esos reinos”, donde vivían 8 vecinos españoles, “60 indios de cuadrilla, y 4 ó 6 negros esclavos”. Para 1631 tuvo 160 personas de confesión. Para 1649 contó con: “siete vecinos españoles, tiene quatro haciendas de sacar plata, dos de ganado mayor y una de cabras; no se coge semilla ninguna; ay en estas haciendas noventa personas de servicio, indios mexicanos, negros y mulatos, los más casados” (Carrillo, 1996, p. 480). Resulta significativo que ya no se hable de chichimecos u otomíes y sí de indios mexicanos (¿nahuas?), negros y mulatos.

En tanto, los primeros jesuitas llegaron a San Luis de la Paz en 1594, “acompañados por cuatro jóvenes mexicas y otomíes, indios protegidos de la escuela de Tepotzotlán, donde servían como catequistas” para atender a otomíes y chichimecas pacificados (1977, p. 218). Rionda Arreguín afirma que fue en realidad “una considerable cantidad de familias de indios otomíes de los confines de Tepotzotlán” (1996, pp. 22-23). Vale la pena citar en extenso la estrategia misional:

También se concentraron en enseñar a los niños, poniendo como ejemplos a los neófitos, cantores y catecúmenos de Tepotzotlán. Para el primer bautizo general, el jacal que servía de iglesia fue adornado con ramas y flores. [...] Después del bautizo se cantó una misa, durante la cual 30 recibieron la comunión. Luego siguió un gran banquete y un baile. La víspera, los 30 que iban

a ser bautizados, acompañados por parientes y amigos fueron a buscar pavos y panales para la fiesta. La noche del bautizo, con autorización de los frailes, se encendió un gran fuego y los indios bailaron a su alrededor al son de los tambores, y cantaron durante cerca de tres horas. Esto estaba en armonía con sus antiguas prácticas, pero esta vez no hubo borrachera y “cada marido tuvo como pareja a su propia mujer” (Powell, 1977, pp. 218-219; Rionda, 1996, p. 30).

Aquí se muestra claramente la articulación de sus “antiguas prácticas” con el catolicismo por el cual los jesuitas se caracterizaron entre las órdenes: una religiosidad católica con rasgos indígenas. Los niños chichimecas aprendían lengua castellana y “recibían lecciones de canto llano y ya de canto de órgano y de otros instrumentos y aún de danza” (Rionda, 1996, pp. 32, 34-35). Durante 1595 San Luis de la Paz recibió a “gran cantidad de españoles, negros, mexicas, tarascos y otomíes, además de los chichimecas”, formándose una sociedad pluriétnica; además, se construyó “una capilla para uso de los arrieros, carreteros y otros trabajadores similares, y los frailes organizaron entre ellos una hermandad religiosa” (Powell, 1977, p. 219; Rionda, 1996, pp. 27-29). A pesar de consideraciones como la de 1649 de que “los más de los indios chichimecos que allí se habían congregado se han acabado y ahora la poblazón que ay es de quatro o cinco españoles y cinquenta o sesenta indios de otras naciones con tres o quatro haciendas” (Carrillo, 1996, pp. 484-485), es evidente que no se acabaron todos los indios chichimecos, ni sus prácticas; sólo se habían invisibilizado en los conteos poblacionales.

## Ritos e idolatrías

Por esta época Fray Juan González Cordero, perteneciente a la orden franciscana, hizo un recuento de sus experiencias por diversos poblados del actual oriente del estado; en sus memorias se pueden advertir varios tipos de creencias y ritos. En cuanto a las primeras, narra que, siendo ministro en Chamacuero en 1636, un joven de la villa de San Miguel llegó desesperado por haber hecho pacto con el diablo a instancias de “un mulato que

dixo ser de Guadalajara”, el cual tenía la habilidad de ser invisible debido a “una figura que tenía pintada en las espaldas, la qual le enseñó, y para pintarle a él la misma figura le mandó fuese a unas peñas” (Cabranes y Calvo, 2015, pp. 182-183). Asimismo, hacia 1650, en una ranchería llamada El Gallinero –a unos kilómetros del actual Dolores Hidalgo– encontró dentro de un oratorio un santo, al cual se le recogía un sudor milagroso, por lo cual “de toda la comarca acudían los enfermos y indias preñadas a llebar de aquel sudor, y que los yndios enfermos sanaban luego untándolos con él, y las yndias tenían breves partos beviéndolo” (Cabranes y Calvo, 2015, pp. 192-193).

Respecto a los ritos, el franciscano descubrió en 1640 que “en un pradito [del pueblo de Xichú] tenían los antiguos enterrado un hídolo labrado de piedra verde, con las orejas mui largas, pies y manos de gato, en cuió lugar muchos de los yndios biejos que alli abía hasían algunas seremonias” (Cabranes y Calvo, 2015, p. 188). Por esos años también combatió la práctica bastante extendida en la zona de hacer una ceremonia colectiva a las cuatro noches de fallecer una persona, con “muchas gallinas y gallos de la tierra muertos, un carnero y brebajes que usan” en el caso de la estancia de Sancta Barvara, a tres leguas de la hacienda de la Erre –cerca de Dolores Hidalgo–, en el partido de San Miguel; o con “gallinas cosidas y gallos de la tierra, pan, tamales y los brebaxes que acostumbra todos puestos en el lugar donde la difunta avía fallecido, y a la cabecera tenían puesto un sancto xpo pequeño para disimulo de su maldad” en San Juan de la Vega –entre San Miguel y Celaya– (Cabranes y Calvo, 2015, pp. 191, 195). De acuerdo al registro de González Cordero, esta práctica también se llevaba a cabo en Valle de Santiago y en Santiago de Querétaro hacia 1637, donde parte de la comida se ofrendaba al “Dios de la tierra” (Cabranes y Calvo, 2015, pp. 184-186).

Otra costumbre mortuoria descrita en San Juan de la Vega fue la de vestir el cadáver “con tres vestiduras a su uso, una sobre otra todas nuevas que entonces se estrenaban” (Cabranes y Calvo 2015, p. 194) y enterrar una petaquilla con su tapa de encaje y:

la figura de la difunta echa de masa de maíz bestida de bestiduras nuevas a su uso, y tenía por ojos dos granos de maíz algo quemados en el medio que parecían niñetas, sería de media vara este bulto. En el fondo de la petaquilla avía de todos géneros de hilos de color en obillos, lana cardada, algodón, chile, maíz de todos generos, sal, peynte, y todo los ynstrumentos mugeriles que usan p[ar]a texer” (Cabranes y Calvo, 2015, p. 196).

Una vez hecho el descubrimiento, el franciscano fue durante varios días al Cerro Xocoquí – del Jocoque actualmente, al oriente de San Juan de la Vega y al norte de Apaseo el Grande– para desenterrar a sus faldas esos paquetes o envoltorios, sumando cuarenta y tres: “en todos ellos avía armazones de gallinas, platos, escudillas, tecomates y otras cosas de que ellos usan” (Cabranes y Calvo, 2015, p. 196). Además, en la cima de este mismo cerro:

tienen una cruz que con título de adorarla llevaba ynsiencio car[?] de las de sera y otras ofrendas que hacían al dios que llamaban de aquel serro. Y que en una peñuela colorada que mira al pueblo de Apaseo algunos de ellos se picaban las piernas y los braços y derramaban sangre por oferta que hacían al Dios que entendían abitava en aquel serro (Cabranes y Calvo, 2015, p. 198-199).

Cabe recordar que Guillermo de Santa María describió que los chichimecas hacían luto trasquilándose y tiznándose de negro, “y tráenlo por algún tiempo, y para quitárselo hacen fiesta y convidan sus amigos y acompañados van a lavarse. No entierran sus muertos, sino quémanlos, y guardan las reliquias o cenizas en unos costalillos y las traen consigo, y si son de enemigos los esparcen por el viento” (Santa María, 2003, p. 211).

Asimismo, los tarascos solían horadarse las orejas para ofrendar sangre, mientras los chichimecas se picaban las piernas y los brazos. Cabe mencionar, antes de cerrar con esta importante fuente, que González Cordero les predicó en su idioma, “que an sido el othomí, la más difícil en este reyno; la masahuala [¿mazahua?], la tarasca, mexicana”, por lo cual “en muchos de los lugares donde e sido ministro habido gente de todas estas lenguas, en especial este de Querétaro y Selaya que tienen de

todo género de jentes” (Cabranes y Calvo, 2015, p. 186). Incluso, el mismo franciscano trató con chichimecas cuando fue ministro en San Pedro Tolimán, Querétaro “por medio de yntérprete, por no tener yo espedición en su ydioma aunque si ynteligencia de lo común” (Cabranes y Calvo, 2015, p. 189), con lo cual queda demostrado el complejo panorama pluricultural en aquella época.

Un siglo después, para 1759, los habitantes de Salamanca y Pénjamo ya eran “demasiadamente ladinos, que entienden bien el idioma castellano y nunca les he oído hablar el nativo tarasco” y en (¿Purísima?) Concepción del Rincón eran “todos ladinos y no hablan idioma propio de naturales por ser muy versados en la lengua castellana” (Tanck, 1999, p. 436); sin embargo, las prácticas rituales heréticas seguían apareciendo, pues en tiempos de Junípero Serra, los pames adoraban a la diosa *Cachum* o madre del sol a quien le pedían “agua para sus siembras o de salud para en sus enfermedades, como también para salir bien de sus viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse” (Lara, 2007, pp. 126-127).

Fray Juan Guadalupe Soriano describió dichas prácticas en la Sierra Gorda hacia 1767 entre los pames, quienes adoraban “todos al sol por dios” o a “unos muñecos de piedra o de palo” que llaman “*cuddo cajoo*”, como el de la ranchería de Cerro Prieto –al norte del Real de Xichú–, “que tenía la figura de un pescado”. Además, llevaban unas “piedras azules ensartadas en forma de rosario, y en lugar de cruz un hueso de mano de mono”, a las cuales “les llevan una porción de tamales, para que coman las piedras”, pues podrían quitarles la vida (Lara, 2007, p. 77). En cuanto a las danzas, Soriano expuso:

Usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes, y las casas en donde bailan las llaman *Cahiz manchi* que en nuestro idioma quiere decir “casa doncella”. Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote y cuando cogen el maíz, que llaman *monseguí*, que quiere decir milpa doncella, y se hace este mitote a son de tamborcillo redondo y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar unos sones tristes y melancólicos; en medio se sienta el hechicero o *cajoo* con un tamborcillo a las manos, y haciendo mil visajes, clava la vista en los circunstantes,



y con mucho espacio se va parando y después de danzar muchas horas se sienta en un banquillo, y con una espina se pica la pan-torrilla, y con aquella sangre que le sale rocía la milpa a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesga a coger un elote de las milpas: decían que estaban doncellas. Después de esta ceremonia le pagaban al embustero *cajoo* o hechicero, y comenzaban a comer elotes todos: después mucha embriaguez, a que son todos muy inclinados. Sus vasos se componen de agua, yerba y panocha o piloncillo: llaman los Pames *quija*, los de razón *Charape* (Lara, 2007, p. 78).

Tal registro implica la transmisión de ciertos elementos descritos dos siglos atrás por Guillermo de Santa María para los chichimecas, pero ahora no en un contexto de sacrificio de un cautivo, sino de la celebración de la cosecha, con lo cual los pames mantenían la danza y la horadación de alguna de sus extremidades para rociar con sangre el objeto sagrado.

Soriano mencionó otros bailes, aunque desafortunadamente no los describió: “Los bailes que usan para las fiestas de sus ídolos, a unos llaman *dapui cocoa* que quiere decir baile del zapo, a otro *dapui mijia*, baile del zopilote y otros infernales bailes que ellos usan”; y en cuanto a la curación de enfermedades, había un llamado *madar cajoo*, hechicero grande, quien soplab a “todo el cuerpo, y aquel soplo lo guardan en una ollita, la tapan muy bien y la llevan a enterrar junto a esas piedras o ídolos que tengo referido” (Lara, 2007, pp. 79-80). Tanto el vestir a las mazorcas de maíz como doncellas como el chupar enfermedades, son elementos similares que se mantienen en las prácticas rituales de la Huasteca (Báez, 2008).

Dentro de la misma Sierra Gorda, específicamente en San Juan Bautista Xichú de Indios, se le dio curso a ciertas acusaciones de hechicería en contra de un tal Francisco Andrés, llamado el “Cristo Viejo”, hacia 1767-1768. Se afirmó que “decía missa, se fingía Profeta ó Santo, se bañaba a menudo, y la agua daba á beber por reliquia á las Yndias, y que las comulgaba con tortilla” (Lara, 2007, pp. 168-169). Años más tarde, en diciembre de 1796, se encontró a hombres y mujeres encerrados frente a un altar “con muchas luces, y cuatro platos en los que había seis pesos en reales,

y abajo del altar una jícara con una hierba desecha en agua, y dos de los asistentes tocando en unas guitarras”. José Dionisio, indio dueño de la casa en la villa de San Miguel el Grande, declaró que “no sabía para qué se tocaba la música ni quiénes eran los que tocaban”, mientras otros declarantes afirmaron que la música “era para mover a más fervor y pedir con más aflicción”, que “mientras más tocaran más se les abriera el corazón a pedir a Dios la gracia, y perdón”, “para alegrar los corazones”, “para quebrantar el corazón para llorar” (Lara, 2009, pp. 140-142).

Es en este contexto que aparece en Xichú de Indios Andrés Martínez, indio que “decía misa” donde “ellos cantan, ellos bailan, ellos lloran y hacen lo que les da la gana”. Incluso, se habla de un grupo de danzantes bajo la capitania de José Gil Morales, los cuales “son unos indios del pueblo que se visten de mecos, y estos se juntan a dar una limosna con la que el que declara paga una misa” (Lara, 2009, pp. 142-147). Este caso ilustra ya la articulación de la música de guitarras –¿concheras?– y la danza vestidos de chichimecos –aunque tal vez no fuesen étnicamente pertenecientes a este grupo– dentro de rituales nocturnos. A estos elementos se suma la ingestión de brebajes con peyote, el uso de sapos, el bailar con “muñecos de papel” que bailan solos, el azotar a las cruces y el adorar la figura de la Santa Muerte, donde la injerencia tanto de indios como de mulatos demuestra la sociedad pluricultural de la época.

Pero este no es un caso aislado. Al otro extremo de la intendencia también hubo delaciones de prácticas heréticas, como “una ceremonia de curación celebrada por un indio en la villa de San Felipe” en 1761:

Sobre un altar con velas encendidas día y noche fue puesto el peyote molido en una copa con agua. Los santos del altar fueron perfumados con incienso mientras que el enfermo se arrodillaba ante él. Los allí presentes rezaron el rosario y entonaron el alabado (himno de alabanza al Santísimo al tiempo de ser colocado en el sagrario). El enfermo bebió una parte del brebaje de peyote, seguido del curandero y de otros en una especie de comunión. Entonces el curandero tocó la guitarra y el enfermo danzó con un arco y flecha en sus manos” (Taylor, 1999, p. 99).

Estos elementos dancístico-musicales aparecerán en movimientos armados ochenta años después, como veremos más adelante. Por el momento cabe indicar que San Felipe, colindando con San Luis Potosí y Zacatecas, pertenece a otra zona de frontera, la cual tuvo otro tipo de colonización, distinta a la provocada por los caciques otomíes en el oriente de la intendencia de Guanajuato.

## Estancias de frontera

La zona poniente de Guanajuato tuvo como personaje colonizador a empresarios españoles. En 1527 Hernán Cortés concedió una encomienda a Juan de Villaseñor y Orozco con repartimiento de indios en Huango y Puruándiro. Varios años después, en 1542, se le otorgaron mercedes precisamente en lo que hoy es la franja limítrofe entre Guanajuato y los estados de Jalisco y Michoacán, haciéndolo el estanciero más importante de la región<sup>2</sup>. Además, también les fueron otorgadas mercedes a sus hijos, sumando “veintitrés sitios para cría de ganado y veintiocho caballerías de tierra en los valles de Pénjamo, Cuerámbaro y Jalpa” (Elías, 2014, p. 52). Otro aspecto de sus empresas sería la minería, pues su hijo, Juan de Villaseñor Cervantes (el mozo) fue de los primeros en denunciar minas de Guanajuato y Comanja hacia 1557 (Elías, 2014, pp. 54-55).

Otro ejemplo importante es el de Juan de Jasso, quien acompañó a Cortés a las Hibueras y anduvo pacificando en California y Jalisco. Fue corregidor de Yuriria entre 1552 y 1553, recibió mercedes de tierra en el Valle de los Chichimecas y en el Valle de Señora, donde se fundaría años después la Villa de León, es decir, sus posesiones se encontraban entre San Felipe, San Miguel y León (Elías, 2014, pp. 58-59), justo al norte de las posesiones de

---

2 Las poblaciones otorgadas en encomienda fueron Puruándiro, Conguripo, Guanandacuaro, Acapo o Valle Florido, Ytuato, los Guascatos, Ayo el Grande, Ayo el Chico, Xalpa, Acámbaro, Cherapécuaro, Cherecho, Ménguar, Langüencién, Sinerteo, Yanzicuaro, Chapatiro, Tangancicuaro, Guandácuaro, Guandaro, Tirimiquero, Caparuato, Numarán, Mutaro, Pénjamo y Guanámbaro (Elías, 2014, pp. 50-51).

Juan de Villaseñor, y al poniente de los pueblos encomendados a los caciques otomíes, donde se observan tres zonas bien definidas.

Al estallar la guerra contra los chichimecas, tanto estancieros como caciques defendieron sus posiciones, y la Nueva España fundó presidios a lo largo del camino a Zacatecas y Guanajuato, quedando las zonas fuera de dicha ruta bajo la organización de los propios estancieros, los cuales promovieron la fundación de pueblos que sirvieran de defensa ante los ataques chichimecas. Tales pueblos eran ajuntamientos de indígenas de distintos orígenes y mulatos libres, o bajo el mando de los encomenderos en otras latitudes de la Nueva España. Incluso, dentro de los perseguidos por la ley, también se daba una conformación pluricultural:

Para esta época, los indios alzados ya eran cómplices de los esclavos cimarrones que vivían huidos en la comarca. Éstos vivían en tierra áspera y de difícil acceso para los españoles, al igual que los mulatos malhechores, por lo que cuando las justicias tratan de prenderlos “[...] son avysados unos de otros y así se retraen y se rrecojen a los montes q[ue] ay en este muchos y grandes q[ue] bradas do esconden los hurtos q[ue] hacen” (Elías, 2014, p. 65).

Cabe apuntar que esta zona poniente fue explotada en un primer momento para cría de ganado –por tratarse de extensos valles cuando no se podía contar con mucha vaquerada–; al crecer la población alrededor de las minas de Guanajuato durante el siglo xvii, cambió de giro al agrícola, siendo para el xviii la región productora más importante del virreinato. Por otro lado, aunque las numerosas posesiones de tierras de los primeros estancieros fueron divididas en las décadas posteriores y cambiaron de dueño, es evidente que en la región poniente del actual estado de Guanajuato, no hubo autoridades ni caciques indígenas durante la época colonial (Elías, 2014, pp. 93 y ss.).

Para cerrar este capítulo dejaré apuntadas las poblaciones localizadas a finales del siglo xvii, en lo que será el actual estado de Guanajuato, divididas en partidos donde tuvieron influencia los tres actores de colonización: los dos primeros corresponden a un tipo de colonización estanciera peninsular, una aproximándose al área de influencia de Juan de Villaseñor y otra para las

posesiones aproximadas de Juan de Jasso y Pedro Lorenzo de Castilla. La tercera estará determinada por pertenecer al área de influencia otomí, aunque también pueda haber alguna posesión de estancieros españoles, como es el caso de Juan Infante, dueño de una estancia en San Juan de la Vega (Elías, 2014, pp. 112-130). Esta última área puede ser identificada por los pueblos de visita del franciscano fray Juan González Cordero, mencionado anteriormente por sus registros de idolatrías.

Dicha región fue llamada durante el siglo XVII Provincia de los Chichimecas, de la cual presento los datos extraídos de los padrones del obispado de Michoacán, a los cuales pertenecía gran parte del actual estado de Guanajuato (Cuadro 1).

Área de influencia de los descendientes de Juan de Villaseñor	Acámbaro Salvatierra San Nicolás Yorirapúndaro Piedra Gorda Pénjamo y Numarán
Área de influencia de los descendientes de Juan de Jasso y Pedro Lorenzo de Castilla	Irapuato Santa Fe de Guanajuato Santa Ana Marfil Silao Villa de León San Francisco del Rincón Villa de San Felipe
Área de colonización otomí	Zalaya Apaseo Villa de Salamanca-Valle de Santiago Chamacuero Villa de San Miguel Pozos del Palmar de Vega San Luis de la Paz

**Cuadro 1.** Partidos correspondientes al actual estado de Guanajuato, clasificados por sus colonizadores en 1680. Elaboración propia a partir de (Carrillo, 1996, p. 23 y Elías, 2014, pp. 112-172).



## Capítulo III

### **Padrones y conformación pluriétnica del Bajío guanajuatense**

A continuación revisaré algunos datos poblacionales del siglo XVIII y XIX para mostrar la conformación pluricultural a doscientos años de la colonización europea inicial. Las localidades registradas son los antecedentes de los núcleos de población consolidados hacia el siglo XIX y hasta la época actual. Con ello podré argumentar la presencia de una región articulada desde el punto de vista económico, pero con diferencias en sus prácticas culturales y artísticas producidas por los procesos de colonización.

#### **Cifras poblacionales durante el siglo XVIII**

Si bien hay registros poblacionales anteriores al siglo XVIII, es cierto que éstos tienen muchas deficiencias por la falta de equilibrio en los datos obtenidos, debido principalmente a que la información era enviada por cada representante de ciudad según sus intereses y capacidades. Será el rey Felipe V quien encargue diversas descripciones generales del reino de la Nueva España a mediados de aquel siglo, alrededor de 1740. El libro donde se encuentran los registros del actual estado de Guanajuato es el referente al Obispado de Michoacán, resaltando las jurisdicciones de Celaya, Salvatierra, Villa de San Miguel el Grande, Villa de Guanajuato, Villa de León y San Luis de la Paz.

El vecindario de Celaya, y sus haciendas inmediatas, se componía de dos mil familias “de españoles, mestizos y mulatos”. Además, en la ciudad había “república de indios con gobernador, alcaldes y regidores, a cuyo gobierno están sujetas dos mil seiscientas y cincuenta familias de la nación otomí, descendientes de los chichimecas”. Fuera de ella enumeró ocho pueblos cabecera

“que componen república de indios”, los cuales exponemos a continuación (Cuadro 2):

Lugar	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Indios
Celaya	2000 familias			2650 fam.
Yurirapúndaro	–	–	–	485 fam.
San Miguel Eménguario	–	–	–	97 fam.
Urireo	Algunos		–	907 fam.
San Juan de la Vega	20 familias			415 fam.
San Miguel Gerécuaro	20 familias			50 fam.
San Juan Bapt. Apaceo	200 familias			1325 fam.
San Franc. Chamacuero	30 familias			690 fam.
Acámbaro	80 familias			490 fam.

**Cuadro 2.** Población de la jurisdicción de Celaya, 1748. Elaboración propia a partir de (Villaseñor, 1992, pp. 313-314).

Sumando el número de familias, resulta una población mayoritariamente indígena frente a las de otras calidades, 7109 familias de indios por 2350 de españoles, mestizos y mulatos. La siguiente jurisdicción es la de Salvatierra, donde indica que en la cabecera los indios “hablan el otomí”, pero inteligen el castellano (Cuadro 3).

Lugar	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Indios
Salvatierra	300 familias			905 fam.

**Cuadro 3.** Población de la ciudad de Salvatierra, 1748. Elaboración propia, a partir de (Villaseñor, 1992, pp. 314-315).



De la Villa de San Miguel indica haber sido fundada en la antigüedad por “españoles y tlaxcaltecas conquistado a los indios chichimecos”, y subsisten dispersos indios que hablan “el idioma otomí, y algunos el mexicano”; desafortunadamente, no aclara el número de familias indígenas. En cuanto a la Villa de San Felipe refiere que “es república de indios con gobernador y alcaldes”, pero tampoco indica su número. Además, comenta que hubo una congregación llamada Nuestra Señora de los Dolores, pero se segregó del curato de San Miguel y tomó por nombre Pueblo nuevo de los Dolores, sin definir número de indios (Cuadro 4).

Lugar	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Indios
Villa de San Miguel	Pasan de 3000 familias			¿?
Villa de San Felipe	500 familias			¿?
Pueblo de los Dolores	200 familias			¿?

**Cuadro 4.** Población de la jurisdicción de San Miguel el Grande, 1748. Elaboración propia, a partir de (Villaseñor, 1992, pp. 316-317).

La jurisdicción de la Villa de Guanajuato es por mucho la más poblada, pero no refiere número de indios en todos los casos, sólo indica que en Silao hay “dos vicarios prácticos en el idioma otomí”, en Marfil “un vicario práctico en el idioma tarasco”, al igual que uno en tarasco en Irapuato (Cuadro 5).

Lugar	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Indios
Villa de Guanajuato	5000 familias			¿?
Silao	1500 familias			Algunas
Marfil	1000 familias			¿?
Irapuato	222 familias			1000 fam.

**Cuadro 5.** Población de la jurisdicción de Guanajuato, 1748. Elaboración propia, a partir de (Villaseñor, 1992, pp. 317-320).

No obstante, cabría apuntar algunos datos más. Resulta interesante la existencia de un barrio de Mazahuas:

No hay en la ciudad de Guanajuato –se ha dicho– otro barrio que tenga nombre de indígenas, guamares, guachichiles, guaxabanes, copucez, entre aquellas naciones que habitaron el territorio, los llamados chichimecas; tampoco de los indígenas trasladados, no hay barrio de mexicanos, de tarascos, de otomíes, pero sí hay barrio de Mazahuas, y su templo, el del Señor San José, asiento del hospital, con otro templo importante [...], el templo del Señor del Buen Viaje; hay también en el callejón de Mazahuas una capilla doméstica donde ha sido arraigado el culto del Ecce Homo, Señor que fue rescatado, en tiempo de la persecución religiosa, del mineral del Cubo, y llevado a ese lugar donde “jugaba el diablo” (Lara, 2005, pp. 13-14).

La hipótesis del autor respecto a ello es “que los mexicanos, tarascos y otomíes prevalecieron en tanto nación con usos y costumbres, los mazahua se asociaron como ‘castas’, y así mantuvieron el territorio designado para ellos”. Dicho barrio se encuentra en una de las plazuelas céntricas del actual Guanajuato: “la plazuela del Baratillo tiene el origen del hospital de los Mazahuas en la actual capilla de San José” (Lara, 2005, p. 14); sin embargo, para el siglo XVII “la nación salió de la historia documental de Guanajuato”:

Al paso de los siglos disminuyeron las poblaciones de los hospitales: en 1730 ya no había otomíes a quienes se les respetara el derecho de propiedad, su templo formaba parte de las propiedades entregadas a la Compañía de Jesús para capilla. Hacia principios del siglo XIX el Colegio de la Purísima adquirió el hospital de mexicanos, su templo es hoy el Salón del Consejo Universitario (Lara, 2005, pp. 35-36).

Con mayores elementos históricos, volveré a comentar la falta de datos alrededor de los barrios indígenas de la ciudad de Guanajuato.

En cuanto a la jurisdicción de la Villa de León, menciona que en su inmediación están dos pueblos de indios, San Francisco del Cuisillo y San Miguel, los cuales “hablan el idioma tarasco, aunque raras veces, por ser los más prácticos en el idioma castellano”;

para el caso de San Francisco y Purísima había un “cura clérigo de los idiomas otomí y tarasco”, y para Pénjamo un “cura clérigo del idioma tarasco, que es el de los indios que lo habitan, no obstante de estar todos versados en el castellano” (Cuadro 6).

Lugar	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Indios
León	521 familias	471 familias	196 familias	183 fam.
San Francisco del Rincón	279 familias	3 familias	3 familias	335 fam.
Purísima Concepción				208 fam.
San Pedro Piedra Gorda	414 familias	84 familias	3 familias	–
San Fco. [Pénjamo]	98 familias	97 familias	70 familias	58 fam.

Cuadro 6. Población de la jurisdicción de León, 1748. Elaboración propia, a partir de (Villaseñor, 1992, pp. 320-321).

Aquí, junto con la descripción de Celaya, se tienen datos completos de indios, además de estar diferenciados los datos de familias de españoles, mestizos y mulatos, dando por resultado total de la jurisdicción: 1312 familias de españoles, 655 de mestizos, 272 mulatos y 784 familias de indios. Cabe mencionar que San Pedro Piedra Gorda, actual Ciudad Manuel Doblado no tiene registro de indios pues se indica como congregación de españoles “establecida de sesenta años a esta parte”, es decir, fundada alrededor de la década de 1680, muchos años posterior a la primera fase de colonización estanciera.

Por último, la jurisdicción de San Luis de la Paz comprendía el Colegio de la Compañía de Jesús y su vecindario, con “indios pames, que frecuentan las entradas en este territorio”, mientras en el vecindario hay “gobernador y oficiales que componen su república; hablan el idioma otomí”. Es decir, había una “república” otomí en el pueblo, con gobernador y oficiales, mientras a las

afueras se encontraban los indios pames, quienes eran atendidos por los jesuitas (Cuadro 7).

Lugar	Espanoles	Mestizos	Mulatos	Indios
San Luis de la Paz	42 familias	68 familias		614 fam.
Palmar de Vega [Pozos]	15 familias	36 familias		32 fam.
Sn. Fco. de A. de Tzichú	36 familias	92 familias		43 fam.
Real de Targea	130 familias			–
San Juan Bapt. Tzichú	4 familias	9 familias	–	539 fam.
Sto. Tomás Tierra Blanca	–			593 fam.

**Cuadro 7.** Población de la jurisdicción de San Luis de la Paz, 1748. Elaboración propia, a partir de (Villaseñor, 1992, pp. 321-322).

Es importante resaltar que Tierra Blanca fue una población totalmente indígena, y que el poblado de San Juan Bautista Xichú –actual Victoria– no tuvo familias mulatas y sí un gran número de indios; Peter Gerhard afirma que había “unos pocos chichimecas en el este de Sichú”, y que la población indígena estaba concentrada en sus dependencias: Santo Domingo de Tierra Blanca, La Sienuilla o Nuestra Señora de Guadalupe, y Santa Catarina Mártir (Gerhard, 1986, pp. 239-240). Al contrario, en el Real de Atargea no se registraron indios.

También es significativo que el Real de Xichú tuviera gran cantidad de familias mestizas y mulatas en comparación con las indígenas. El alto número de indígenas en Tierra Blanca se comprende por ser “república de indios con gobernador”; no obstante, lo cierto es que existe diversidad étnica en toda la alcaldía, aún sin tener datos de a qué etnias pertenecían los indios contabilizados.

Para sintetizar los registros, las jurisdicciones de Celaya y Salvatierra –donde se ofrecieron datos del número de familias de indios–, el porcentaje de ellas corresponde a 30%, del total de

habitantes. Si bien en el caso de la ciudad de Celaya se menciona que la república de indios es de lengua otomí, en la jurisdicción hubo indios de diversas etnias, como lo registró Ciudad Real en el temprano 1586; para el caso específico de Celaya mencionó que “en su comarca hay más de ochenta españoles y unos pocos de indios de diferentes naciones y lengua, porque unos son mexicanos, otros otomíes, otros tarascos, otros matzahuas y otros chichimecas pamies”, por lo cual puede quedar identificado el origen étnico antiguo de los indios que vivían en la jurisdicción de Celaya en el siglo XVIII.

Asimismo, se registró que Tarandacuao es población tarasca, mientras Acámbaro y su guardianía “son de indios tarascos y otomíes, la mitad de unos y la mitad de otros”, que combatían con chichimecas (Ciudad Real, 1993 t. II, p. 69).<sup>3</sup> A su vez, Ciudad Real afirmó que el convento de Apaceo tiene a su cargo “algunos indios otomíes, tarascos y mexicanos, y nueve o diez españoles” (Ciudad Real, 1993 t. II, p. 75). Esta pluriculturalidad también se ve reflejada en las lenguas que tuvo que aprender González Cordero para evangelizar y perseguir la doctrina en la década de 1630 en los poblados alrededor del río Laja ya referidos.

El caso de la Villa de León es contrario al de Celaya y Salvatierra para mediados del siglo XVIII, pues aquí hubo 784 familias de indios, 1312 familias de españoles y 927 familias de mestizos y mulatos, siendo cifras bastante proporcionales comparadas con las del oriente de Guanajuato. Las otras dos villas, de Guanajuato y de San Miguel, no registraron el número de familias de indios, seguramente por buscar identificarse ante la

---

3 Dejo aquí una referencia a danzas en Acámbaro donde se exponen prácticas laborales de la época, aunque no sean los casos a estudiar aquí:

Tenían los indios hechas muchas ramadas y arcos, y entre éstas había más de veinte muy grandes, y en lo alto cada una estaba hecho un altar, y junto al altar mucha música de trompetas. Hubo chichimecas contrahechos y muchos bailes y danzas, y especial una de herreros que, muy de propósito, habían llevado unos fuelles grandes al patio del convento donde tenían asentada su fragua con todo su aderezo, y al son de un tamboril estaban martillando y labrando hierro muy despacio; los canteros así mismo estaban al son de otro danzando y labrando una piedra (Ciudad Real, 1993 t. II, pp. 68-69).

Corona como congregaciones de españoles cuando en realidad no lo eran, según la reflexión de Tovar Rangel (2002, p. 148). La justificación local aparece una década después en otra solicitud de información del obispado por parte de la Villa de Guanajuato: “no se puede acertivo hacer cómputo del número de personas que hay en pésta ciudad y sus contornos por la numerosidad de gente vaga foránea” (González, 1985, p. 309). La misma justificación ofrecen en Silao: “porque con la ocasión de ser dichos indios vagos, sin sujección a pueblos y con la cercanía de cinco leguas, que sólo distan las minas de la ciudad de Guanajuato, como se pasan a trabajar en ellas, no se puede conseguir padrón con número fijo de sus feligreses” (González, 1985, pp. 296-297). Más adelante expondré la razón económica de no considerarlos por parte de la autoridad civil.

Por último, Ciudad Real mencionó que “Xichú es un pueblo pequeño de indios otomíes” que se defendieron de “los chichimecas de guerra” (1993 t. I p. 138), por lo cual, los indios pames fueron atendidos por la Orden jesuita a las afueras de San Luis de la Paz. Al parecer, hubo conflictos entre estos dos grupos étnicos, ocasionados precisamente por la colonización.

Existe otro registro de 1765 en el Obispado de Michoacán, el cual no tiene información homogénea para cada jurisdicción, por lo cual sólo mencionaré que del curato de Acámbaro cinco poblaciones están habitadas por indios otomíes y sólo una por tarascos (González, 1985, pp. 101-106). Y en cuanto a datos específicos de tipo de población, sólo se exponen los pueblos sujetos a los curatos de Celaya –por familias– (Cuadro 8), y de Guanajuato y San Luis de la Paz por habitantes (Cuadro 9).

Lugar	Espanoles	Mulatos y mestizos	Indios
Celaya	1132 familias		2446 familias
Rincón	7 familias	72 familias	364 familias
San Miguel Otopam	39 familias	38 familias	392 familias
Santa Cruz	48 familias	111 familias	1053 familias



Lugar	Espanoles	Mulatos y mestizos	Indios
Chamaquero	154 familias	23 familias	2020 familias
Apaseo	97 familias	89 familias	968 familias
Neutla	15 familias	13 familias	550 familias
Amoles [Cortazar]	86 familias	29 familias	1872 familias
San Juan de la Vega	46 familias	19 familias	483 familias

**Cuadro 8.** Población de los curatos de Celaya, 1765. Elaboración propia, a partir de (González, 1985, p. 307).

Aquí cabe destacar aún el crecido número de indios, mientras en otros curatos no alcanzan tales proporciones y se menciona que se trata de indios ladinos ya en el idioma castellano, mostrando un mestizaje mayor.

Lugar	Espanoles	Mulatos y mestizos	Indios
Guanajuato	5012 hab.	19020 hab.	1710 hab.
Marfil	400 hab.	1800 hab.	3626 hab.
Real de Santa Ana	249 hab.	575 hab.	750 hab.
San Luis de la Paz	1023 hab.	1369 hab.	5752 hab., más 311 chichimecas
Real de los Pozos Palmar de Vega	183 hab.	741 hab.	829 hab.

**Cuadro 9.** Habitantes de los curatos de Guanajuato y San Luis de la Paz, 1765. Elaboración propia, a partir de (González, 1985, pp. 309, 312).

Aquí contrastan los números para el curato de Guanajuato donde destaca el alto número de mulatos y demás gente de color quebrado –seguramente empleado en las minas–, y los datos de San Luis de la Paz con un mayor número de población indígena. Resulta

significativo que se aporte una cifra específica para los chichimecas, perteneciente a la misión. Éste último curato, y el de Celaya tendrían las poblaciones con mayor tradición indígena, principalmente otomí, sin embargo, San Miguel el Grande y Dolores también tuvieron fuerte herencia otomí aunque no hayan aportado datos concretos de ello. Para 1781 el curato de León sorprende por el alto número de población indígena (Cuadro 10).

Lugar	Gente de razón	Indios	Otras castas
Villa de León	1,585	378	3,544
Pueblo de San Miguel		1,386	
Id del Coecillo		2,472	
Haciendas del curato	1,619	2,109	5,482
Total	3,204	6,345	9,026

Cuadro 10. Población del curato de León (Romero, 1862, p. 190).

Y hacia 1795 se informa que en San Luis de la Paz, además de chichimecas, habitan en tierra adentro algunos “*Pamies*, que son como los otomíes de por allá”, con un idioma difícil “porque en treinta vecinos suele haber cuatro o cinco lenguas distintas”, de las cuales únicamente se menciona la *guaxabana*. Además se informa que se les enseña canto a los niños, lo cual les gusta mucho a los padres (Romero, 1862, pp. 235-236).

### Resistencia indígena en la época independiente

Para 1860 el obispado de Michoacán volvió a requerir datos estadísticos, anunciando que el estado de Guanajuato estaba conformado por cinco departamentos: Guanajuato, León, Celaya, Allende y Sierra Gorda, ya sin ofrecer cifras de castas, pero ello no indica que hayan desaparecido o se hayan mestizado totalmente. Como es de esperarse, es en los departamentos de Celaya y San Luis de la Paz donde se ubican los últimos pueblos de indios –previo a la intervención francesa–; pero aquí sí hay datos generales sobre



los indígenas de San Miguel, ya de Allende, donde “una tercera parte hablan el idioma otomite”; Dolores Hidalgo, donde la “raza indígena, que habla el Otomí, forma poco más de la mitad”; y San Felipe, donde “tres cuartas partes son de raza blanca ó mestiza, y el resto de indios que hablan el idioma castellano” (Romero, 1862, pp. 204, 206, 209).

En el municipio de Celaya había “cinco pueblos auxiliares de indios otomites que son San Juan de la Vega, Rincón de Tamayo, Amoles [Cortazar], Huaje y San Miguel Octopan”. De Neutla su población es de “indios otomites”. Apaseo está formado “la mayor parte de indios tarascos y otomites”. Chamacuero está formado “la mayor parte de indios otomites que comprenden el idioma castellano”. En el curato de Yuriria “la mitad de habitantes pertenecen á las razas española y mista y el resto á la indígena”. Y Acámbaro está habitado por “indios tarascos y otomites: dos quintas partes son de raza europea y mista” (Romero, 1862, pp. 215, 219-221, 223, 228, 234).

Por su parte, en Xichú un vicario “debe saber el idioma otomite”, mientras la población de Pozos o Palmar de Vega está integrada por “indios otomites en su mayor parte: hay algunos pames, y poca gente de raza española”. De Xichú el Grande (el mineral) y Atargea no menciona el número de habitantes ni la conformación étnica; en cambio, de Xichú de Indios (San Juan Bautista [Victoria]) afirma que “nueve décimas partes son indios, y el resto de raza mista. [...] El idioma de estos indios es el otomí: algunos que se avecindaron en la misión de Arnedo hablan el Pame” (Romero, 1862, pp. 237-239).

Otras localidades con presencia indígena fueron Pénxamo, con “una tercera parte de raza indígena”, sin determinar cual; y en San Francisco del Rincón se menciona “una capilla miserable de los indios”. Únicamente en el Departamento de Guanajuato “existen pocos indios”, pues los habitantes son “casi todos de raza mista y españoles: el número de indios es insignificante y todos hablan español”; excepto Salamanca, pues “la mayor parte de ella es de indios otomites” (Romero, 1862, pp. 194, 198, 158, 171, 177, 182).

Para exponer el problema de fondo en las representaciones dancísticas actuales de Guanajuato será fundamental plantear un caso de movilización indígena, aunque pueda considerarse mínimo o tangencial. Este puede considerarse una extensión de los tumultos indígenas en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII por parte de los jonaces (Galaviz, 1971, pp. 16-31).<sup>4</sup>

Hacia 1862 Casas Viejas (San José Iturbide) era una entrada a la Sierra Gorda que se encontraba en “terrenos de la antigua hacienda del Capulín que perteneció al mayorazgo de Guerrero y Villaseca” (Romero, 1862, p. 239). Dicho mayorazgo se puede rastrear desde la merced dada a García de Morón en 1544, en lo que hoy es Dolores Hidalgo, el cual casó a su única hija y heredera con Alonso de Villaseca (Ruiz, 2004, pp. 167-192). No expondré las vicisitudes alrededor de la consolidación del mayorazgo, sino sólo del “avecindamiento de comunidades de campesinos indígenas que formaron diversos ranchos al interior de las haciendas, o bien alrededor de sus cascos” (Ruiz, 2004, pp. 199-200).

El Llanito y Cruz del Palmar, ambas reconocidas en la actualidad por ser importantes lugares de devoción para los danzantes concheros del Río Laja, fueron comunidades otomíes. Ambas congregaciones se formaron a partir de migraciones de la antigua región otomí a la zona del Río Laja para trabajar en las haciendas; con el paso del tiempo construyeron su capilla y sus casas. Ambas buscaron tener reconocimiento legal a través del litigio pues los dueños de la tierra se negaban a referir su existencia, ya que “su elevación a la categoría de pueblo dependía de instancias virreinales, quienes al concederlo reconocían de facto la presencia y derechos de una república de indios” (Ruiz, 2004, p. 200). Por ello las comunidades nombraban representantes para demostrar su antigüedad, número e infraestructura material para ser tomados por pueblos y poseer la tierra donde vivían.

---

4 El término jonaz aparece hasta el siglo XVIII, sin tener claro si pertenecían a alguna nación descrita por Guillermo Santa María en el siglo XVI, o a otra diferente. Me parece que pudieron ser un grupo pame belicoso, pues los jonaces tenían como “lugar predilecto” el Cerro Prieto (Galaviz, 1971, pp. 6-9), lugar en el cual Fray Juan Guadalupe Soriano describió prácticas idolátricas por parte de pames hacia 1767, ya referido arriba.

Al ser un pueblo, se les daba un cierto número de varas de terreno útil, y garantizaba “entradas, salidas, pastos, aguajes, abrevaderos, tierras de repartimiento y ejido para el tributo real”, y si contaban con capilla, se debía designar un “vicario de pie fijo. En pocas palabras, acceder a la petición implicaba “formalizar República” (Ruiz, 2004, p. 201). Por ello es que los datos de población que informaban las autoridades civiles no muestran la realidad de los asentamientos y, definitivamente, provocó el descontento entre los indígenas que se veían impedidos de tener bienes inmuebles, a favor de la consolidación de grandes latifundios, como lo era el mayorazgo Guerrero Villaseca.

La oposición a que fueran dueños de tierras se ejemplifica en la opinión del cura beneficiado de San Miguel, quien informó en 1796 que los indios de Cruz del Palmar eran “gente abatida, entregada al ocio, amante de la inquietud e indómita”:

Agregó que sus casas eran de paja o majada; que no contaban con iglesia y ornamentos adecuados; que mentían al decir que el río que los separaba en su camino a San Miguel fuera peligroso; que no tenían montes para sus necesidades [...]; que los indios ocupaban tierras del mariscal de Castilla en calidad de cuadrillas y colonos, es decir, como arranchados, nunca como congregación; que los indios deseaban lograr libertad y arbitrios para armar sus mitotes o nescuitiles; que “[...] no prometen aplicación a los cristianos principios, y antes bien conspiran al fomento de sus particulares intereses y perjuicio de los hacendados” (Ruiz, 2004, pp. 201-202).

En cambio, el representante de los indios de Cruz del Palmar negó los argumentos del cura, y el fiscal protector de indios afirmó que:

los indios han padecido graves inconvenientes y latrocinios cada que van a la cabecera parroquial, además de que antaño habían sido sujetos a servidumbre obligada, por parte de mineros y hacendados, para el trabajo en minas, y padecido [...] exceso muy repetido de encerrarlos en las tiapisqueras ó cárceles que tenían formadas a imitación de trojes, para el efecto de cargarlos de prisiones, ponerlos en el cepo y castigarlos con la pena de

azotes, medida a la voluntad de los mismos hacendados (Ruiz, 2004, p. 202).

Tales discursos son el reflejo de los tumultos provocados por las reformas borbónicas alrededor de la tenencia de la tierra (Castro, 1996, pp. 148-160). El acaparamiento de ellas se puede ejemplificar con Agustín Guerrero quien poseía “haciendas, estancias, sitios y caballerías de tierra que tenía y poseía en Las Chichimecas, con todos los ganados mayores y menores, casas, corrales y demás caballerías de tierra, estancias, labores, minas y partes de minas que tenía en términos de Guanajuato”, según un testamento de sucesión, además de otras propiedades en las regiones de Pachuca, Pánuco, Toluca, Ixmiquilpan, Alvarado, Zacatecas y ciudad de México (Ruiz, 2004, pp. 177-178).

Después de la revolución de independencia, hacia 1840, hubo levantamientos armados en las haciendas de Charcas, El Capulín, El Salitre y Palmillas (hoy San José Iturbide), donde continuaban las descalificaciones de finales de la época colonial: en carta de un exgobernador del estado se culpa a los habitantes, “de vivir en la ociosidad y sin trabajo, inclinados puramente al robo de que han vivido muchos años; el vicio de la embriaguez que los domina y los pone fuera de los principios de la razón y de la justicia; y por último la tendencia a no reconocer autoridad alguna y viven como en estado de naturaleza”; en cambio, un general envió informe al Gobierno de Guanajuato considerando lo siguiente:

La avaricia criminal de algunos propietarios los precipitaron a la insurrección porque sacrificaban en su trabajo a estos miserables. La costumbre de rayar que hay en algunas haciendas por medio de boletas que se amortizaban en una tienda del mismo dueño causa que el sirviente nunca lo sea del fruto de su trabajo (Pérez, 1988, pp. 196-199).

Por su parte, el hacendado Juan Frías se negó a que los dominicos fundaran una “en el rancho de Cieneguilla, Guanajuato”, y se quejó de que las misiones de San Miguel de Palmas y Santa Rosa de las minas de Xichú se encontraban en sus propiedades, a lo que un misionero argumentó en su contra: “no se hartan de

ser dueños de haciendas”. Lo mismo sucedió con las haciendas de Ortega y Manzanares, apropiándose de tierras de la Misión de Chichimecas (Uzeta, 2004a, pp. 70-71).

Además, hubo sublevaciones comuneras en Querétaro y Guanajuato en contra de las reformas liberales de 1833 al grito de *Religión y Fueros*, ya que prohibían expresiones religiosas populares como las procesiones y las danzas (Urbina, 2013, p. 5). Asimismo, durante la Intervención Francesa también se prohibieron ritos y danzas religiosas. En San Luis de la Paz, en septiembre de 1865, se justificó la espantosa miseria del lugar de la siguiente manera:

La autoridad del lugar parece tomar empeño en ocasionarla, planteando escuelas de danza y haciendo exhibiciones de ídolos [...]. Las más de las veces no se ven en las calles sino mojigangas que estorban el paso. El tiempo y el dinero que el indio gasta así sin provecho alguno, lo emplearía con más razón en cultivar la tierra (apud. Preciado, 2007, p. 132).

La Junta Protectora de las Clases Menesterosas dictaminó que se dejaran de realizar ciertas costumbres “contrarias a la civilización actual”, entre las cuales las danzas ofendían a la moral y eran gravosas para ello, ya que para representarlas usaban trajes que “además de ridículos eran costosos” (apud. Preciado, 2007, p. 132).

Es así que los “religioneros” estuvieron activos en 1868 en la Sierra Gorda queretana y, tiempo después, en 1875, volvieron a levantarse en armas, principalmente en Michoacán, Guanajuato y Jalisco. Al año siguiente se unieron a las fuerzas de Porfirio Díaz bajo el Plan de Tuxtepec, al grito de “¡viva la religión!” Otra facción tuvo su origen en las guerrillas juaristas durante la guerra de Reforma y tiempo después formaron parte de las fuerzas antiimperialistas contra Maximiliano, y que, al igual que el grupo religionero, apoyarían a las fuerzas tuxtepecanas porfiristas, para crear en 1877 la organización *Fuerzas Defensoras de la Soberanía o Los Pueblos Bandera*. Aunque con antecedentes contradictorios, ambos grupos armados se unieron a partir de 1876 para defender las tierras comunales, creándose la organización *Los Pueblos Unidos* (Urbina, 2013, pp. 5-6).

La unidad de tales grupos se originó por el despojo de tierras por parte de los hacendados, quienes se las apropiaron por la fuerza o a través de “ventas simuladas, realizadas por personas ilegítimas o apoderados”.

También los comisionados del repartimiento de tierras, teniendo a su favor la ley del 25 de junio de 1856, se apropiaron por vía de la adjudicación la mayor parte de las tierras. [...] Así, algunos caseríos de haciendas o “ranchos” demandaban haber sido originalmente pueblos de indios, devorados por las haciendas” (2013, p. 6).

Lo anterior implica una relación directa con las viejas demandas de formar pueblos y detener el despojo de tierras desde por lo menos dos siglos atrás. En enero de 1876 se reunieron un grupo de representantes indígenas en la capilla o “calvarito” de la Santísima Cruz, bajo el resguardo de la familia Patlán, ubicado en el volcán de Palo Huérano,<sup>5</sup> contiguo a San Miguel de Allende y al Puerto de los Bárbaros o de Calderón, siendo este último otro de los puntos más importantes de peregrinación y danza en la actualidad. A ella asistieron representantes indígenas de los alrededores de las ciudades de Guanajuato y San Miguel de Allende al mando militar de Pablo Mandujano,<sup>6</sup> nativo de San Miguel Octopan, municipio de Celaya, Guanajuato, quien fue miembro de una capitanía de danzas y de las fuerzas liberales desde 1856, así como Esteban Martínez Coronado, arrimado del Mineral de Marfil. Ambos formaban parte de las Fuerzas Defensoras de la Soberanía (Urbina, 2013, p. 6).

Ellos esperaban con su movimiento expulsar a los “españoles” debido al despojo de tierras ya que éstas les pertenecían

---

5 Actualmente se le conoce como Los Picachos, ubicado entre Comonfort y San Miguel de Allende, no tan lejos de San José Iturbide (Pérez, 1996, pp. 174-183).

6 Las poblaciones mencionadas fueron: San José de los Llanos Burras, Santa Teresa de Jesús, San Miguel de los Naranjos y Caleras, haciendas aledañas a la ciudad de Guanajuato; y de San Miguel de Allende, Santa Catarina de las Cuevas (Urbina, 2012, p. 78).

como “República por ser de los Chichimecas y no de otros”. Es de resaltar la referencia a ser república de chichimecas, término usado durante la época colonial, pues era en ese contexto histórico donde se exponía claramente su noción de crítica, dado que se concebían en la misma situación precaria anterior a la independencia. Por ello solicitaron al presidente Lerdo de Tejada les “pusiera en posesión de sus pueblos y terrenos que se han adjudicado los españoles” (apud. Urbina, 2013, pp. 6-7). En este sentido, la lucha política estuvo sustentada en las relaciones comunitarias indígenas previas y su interpretación basada en el pasado colonial, como lo muestra Seferino Ramírez al invitar al capitán de danza de Guanajuato, Trinidad Ramírez:

podemos ¿contar con Ud. en compañía de todos los Sres. Capitanes que fueren de su mayor agrado y de mayor confianza a Ud.? Puede contestar lo siguiente sí? Ó no?; como primer Estandarte de la Corte Principal de Guanajuato, si se presta voluntariamente para defender nuestra Patria nuestro derecho que nos conviene por la soberana Reina de los Ángeles María Santísima de Guadalupe de América [...] como responsable á todos Ud. podrá conquistar á los de mayor secreto que Ud. confíe y como primer Capitán Ud. sabrá quiénes son de su confianza y cuáles no? (apud. Urbina, 2013, pp. 7-8).

Su causa está en sumar adeptos: “El mapa de este pueblo del Valle de Santiago, tiene cinco leguas en cuadro, por lo que es la parte de la Jurisdicción del pueblo, por lo que es la parte de las conquistas”. Pero la sublevación no se llevó a cabo con este programa, pues cuatro meses después defendieron el Plan de Tuxtepec, en espera de “premiar á los que trabajaron en la revolución, pagándoles sus sueldos íntegros con terrenos ó fincas urbanas Nacionales”; pero no fue así. Una vez que Porfirio Díaz se hizo del poder, no fueron cumplidas sus demandas. Por ello se redactó después un documento recordando los objetivos de la Federación de los Pueblos Bandera, donde aparecen los siguientes personajes:

Antonio Guevara, un octogenario y comerciante ambulante de manta corriente, que proveía a comunidades ubicadas al norte

de la ciudad de Querétaro de cohetes y velas para sus fiestas patronales y que recaudaba aportaciones para la celebración del culto a la Santa Cruz, del 3 de mayo. Además, representaba a la comunidad de San Francisco Buenavista, para entonces desaparecida pues sus habitantes fueron expulsados de sus casas, asentadas en la hacienda de Buenavista, propiedad de Manuel Legarreta. [...] Este documento fue firmado por el general Mandujano y representantes de varias comunidades, como José María Godino, de San Miguel Ixtla, y Anselmo de la Cruz, de Baltierrallas, Guanajuato, y asimismo capitán de danza (Urbina, 2012, p. 82).

En marzo de 1877 se reunieron en la “Sagrada y nueva conquista, del Valle de Santiago Nuevo Méjico” 18 alféreces y capitanes de las Hermandades Chichimecas de Arco y Flecha de varias comunidades de Guanajuato y de Querétaro para exigir “se entregue lo ageno á su Primer dueño”. Los firmantes fueron Cayetano Díaz, de Valle de Santiago; Antonio Mendoza, de Salamanca; Rosalío López, de San Miguel el Grande; Susano Juárez, de San Miguel Uriangato; y Romualdo Cruz, de San Mateo Atécuaro, por el estado de Guanajuato. De Querétaro aparecen Justo Almanso, de San Juan del Río; y Florencio Sánchez, Capitán General de la Hermandad de la Santísima Cruz de los Milagros de Santiago de Querétaro, quienes exigían libertad de culto externo –fiestas, procesiones, danzas, además del culto interno a través de las velaciones–, su derecho al libre tránsito, no pagar jornales en vales de la tienda de raya, el reconocimiento de sus fundos legales o su suelo, y una indemnización a los despojados (Urbina, 2012, p. 83-84).

Meses después el capitán general Florencio Sánchez y el capitán de la Hermandad del Barrio del Espíritu Santo y del Señor de la Piedad de Santiago de Querétaro, Damasio González, expusieron al presidente Díaz una solicitud para que fuese permitida su danza:

los Naturales casiques principales y los ñetos y bisñetos y tata-  
rañetos demas los yjos de nuestros padres antecedente de los  
primimeros posiadores chichimecos de la Santa Cruz de los  
Milagros nos presentamos con el mas debido Respeto ante sus  
plantas de su buecelencia de ausia de ampararnos con hunna



superior orden y para que nos sirba de Resguardo de nuestra conquista de arcos y flechas de nuestra danza de arco y flechas sin que algunna Autorida nos otorben ni alguna persona nos Enpida Mi costumbre de nuestra conquista de la Cruz de Santiago de Querétaro pues declaramos que lla emos dado la fuerza y con la vida y sangre y para defender la bandera del C. presidente Dn. Porfirio dias (Urbina, 2013, p. 9).

Aquí se muestra diáfananamente una continuidad histórica en los ámbitos políticos y culturales en tanto se mantiene una relación profunda entre las luchas agrarias y la tradición de danzas guerreras otopames, formadas en la diversidad étnica de la zona, donde se mezclan prácticas prehispánicas con la tradición católica popular. Es precisamente en esta época cuando la danza migra a la Ciudad de México, seguramente huyendo de la represión ejercida por el gobierno de Porfirio Díaz frente a cualquier agrupación católica con recursos propios en zonas con reivindicaciones políticas, principalmente agrarias.

Gabriel Moedano registró que en 1814 Ignacio Teodoro Sánchez reclamó “sus derechos como descendiente de los otomíes cristianizados de Xilotepec”, siendo el promotor de la reorganización de la Hermandad de la Santa Cuenta hacia 1838, según destaca un documento (Moedano, 1972), refiriéndose a la cuenta de los antiguos capitanes de danza durante cada velación, quienes actualmente se conciben como parte de las ánimas fundadoras de los cuatro vientos.

Dos décadas después se documentó dicha danza en la Cañada de Querétaro con las características actuales, como transcribió Guillermo Prieto en sus *Viajes de orden suprema*:

En todas las funciones titulares de los pueblos y en algunas iglesias particulares, tienen obligación de presentarse bandadas de indios vestidos caprichosamente con penachos de plumas, rosarios largos y numerosos de *patoles* ó *colorines*, carcáx al hombro &c., para danzar al frente de los palacios municipales ó las iglesias, al son de unas guitarras formadas con la concha del armadillo, y al derredor de una enorme bandera cubierta de pinturas y llena de remiendos, que ha perdido el color primitivo por su

edad avanzada y la intemperie. Se cree, y la tradición confirma, que esa bandera es de los tiempos del célebre D. Fernando de Tapia, cacique de Huichápan, y el más celoso colaborador de los conquistadores de Querétaro.

En los ensayos de esta farsa bailable, gastan días y semanas enteras, haciendo largas peregrinaciones en semejante traje, como son por ejemplo de San Miguel Allende á Dolores Hidalgo, y de estos puntos á Chalma ó lugares más remotos, para practicar al frente de las iglesias sus danzas caprichosas, ya para colocar delante de los altares el *suchil* gracioso, (ramillete formado del aromático cempasúchil de diversos colores con el que forman diferentes figuras) ya para plantar al frente de los templos en dos vigas perpendiculares y clavadas en tierra un enorme *chimal*, especie de frontispicio de quince, veinte y mas varas de altura, y de tres á cuatro de ancho, en el que sobre un armazón de vigas y de latas, forman con la vistosa y consistente cucharilla, multitud de figuras caprichosas que no carecen de gracia y que adornan también para hacerla aun mas vistosa, con las flores del cempasúchil, con chícharo aromático, alélies y jazmines, variando los matices del modo mas simétrico y agradable (Prieto, 1857, pp. 198-199).

Tal narración describe el espacio de la danza, la ejecución indígena, algunos elementos de la parafernalia, el instrumento musical que les da nombre, el uso del estandarte, la relación con los caciques otomíes del siglo XVI, los territorios de peregrinación, la elaboración de súchiles y chimales y sus materiales de elaboración, previo a 1853. Todos estos elementos sustentan el matiz político de apropiación territorial a partir de las prácticas dancísticas y su relación con una identidad guerrera chichimeca. Moedano indica:

De acuerdo con los informes proporcionados por Don Ignacio Gutiérrez, General de la Danza Chichimeca de la Gran Tenochtitlan, ya fallecido, la "Hermandad de la Santa Cuenta" fue introducida en la ciudad de México en el año 1876, por su padre, Don Jesús Gutiérrez, originario de San Miguel de Allende, con un estandarte otorgado por Don Jesús Morales, en aquel entonces general de la citada población. Aún existen resto[s] de dicho estandarte y se le conoce entre los grupos de la ciudad de México como la "reliquia general". Se dice que originalmente

todos reconocían como jefe al heredero de “la reliquia”, pero poco a poco, conforme fue aumentando el número de miembros, el faccionalismo (que ya existía en el Bajío) hizo su aparición en la ciudad de México (Moedano, 1972).

Es probable que parte de dichos faccionalismos en el Bajío surgieran precisamente en la época de la proclamación del Plan de Tuxtepec (enero de 1876) –el cual tuvo apoyo en los Altos de Jalisco–, ante la disyuntiva de seguir a Porfirio Díaz o a Lerdo de Tejada. Es en este contexto que la danza migra al centro del país.

Un año después de la llegada de la hermandad de danzantes a la ciudad de México, en junio de 1877, dieciocho mil personas apoyaron a los representantes de comunidades indígenas de Guanajuato, Querétaro, Hidalgo y México para presentar ante el Congreso Nacional el documento titulado *La Defensa del Derecho Territorial Patrio*, al cual no se le dio respuesta, todo lo contrario, hubo represalias de parte de los hacendados, como sucedió en Santa Catarina de las Cuevas, Saucedo de los Chichimecas, Espíritu Santo de la Calera, Santuario de Atotonilco, Cieneguita y Santa Ana de la Sierra. En Santa Catarina fueron apresados 42 indígenas y hubo asesinatos por la fuerza pública sostenida por los hacendados, “pareciendo el Gobierno del Estado más bien Gobierno de ricos y no de la mayoría de los pueblos”. En noviembre de 1877 retomaron su plan de “Guerra de Conquista” con dirección a la Sierra de Santa Cruz de los Altares. Desde el Santuario Jesús de Nazareno de Atotonilco<sup>7</sup> se organizaron los pueblos de Guerrero, Cieneguita, Bandú, San Francisco Chamacuero, Tequisquiapan y otros ranchos, sumándose la amplia red de “mayordomos de arco y flecha” de las danzas chichimecas de conquista (apud. Urbina, 2013, pp. 10-11).

---

7 Este Santuario es de fundamental importancia religiosa e histórica. En él se registró la mayor antología de cantos concheros (Alabanzas, 2009). De allí Miguel Hidalgo y Costilla tomó el estandarte de la Virgen de Guadalupe –y primera bandera insurgente– con el cual encabezaría la lucha ante la opresión española durante la primera etapa de la independencia de México.

El 16 de enero de 1878 se reunieron en San Luis de Jilotepec de los Pedernales (antiguo nombre de San Luis de la Paz) representantes de los pueblos de Marfil para proclamar el documento reivindicatorio *Acta de los Pueblos*; y para noviembre del mismo año, se invitó a algunos indígenas de la Sierra Gorda interesados en sumarse a la lucha. La justificación principal fue la recuperación de la tierra:

los fundos de terrenos en que estaban establecidos nuestros pueblos se hayan usurpados por algunos particulares que malamente adquiridos por los españoles los fueron convertidos en haciendas y esta usurpación se á ido transmitiendo como un derecho legal no ostante que émos manifestado a las autoridades superiores de la nación nuestros títulos que manifiestan las épocas en que fueron fundados nuestros Pueblos (apud. Urbina, 2013, p. 15).

En enero de 1879 se reunieron en el cerro de Palo Huérfino cuarenta miembros del Ejército Conquistador, donde hubo misa en el calvarito, y se planeó solicitar la liberación de Lorenzo Blancarte, “Conquistador general”, y del capitán Donaciano Patlán. Sin embargo, al día siguiente fueron sorprendidos y apresados en San Miguel de Allende los representantes de 1) San Antonio Celaya, San Miguel Octópan, Atotonilco y de la hacienda de Alcocer, del partido de Allende; 2) de Virela de Chamacuero, Comonfort; y 3) de los ranchos de La Petaca Libre, Tierra Blanca, Xidó de Arriba, y Salitrillo de los Sierra. Con ello, en los años posteriores hubo de redirigir los objetivos a una lucha de índole social-anarquista, dadas las relaciones que hicieron con miembros del primer partido comunista de la Ciudad de México. Tal confederación se movería más al sur, destacando San Bartolomé de Rincón de Tamayo, San Francisco La Barranca y San Miguel Ixtla; sin embargo, la Sierra Gorda fue el refugio de los derrotados para sumarse después a las fuerzas de Miguel Negrete, donde se desarrolló el *Plan Socialista de Sierra Gorda* en ese mismo 1879 (Blanco, 1998, p. 93).

Precisamente al oriente del estado Jorge Uzeta investigó el caso específico de Misión de Chichimecas: en 1900 “la propiedad indígena se había restringido al disperso caserío en el que aún

habitan” por la usurpación de tierras, y expuso la relevancia de los símbolos y emblemas de identidad inmersos en “las danzas, las ofrendas, los santitos y las mayordomías”, aunado a una concepción sagrada del territorio donde montes y fuentes de agua son escenario de numerosas ceremonias más allá de la iglesia dentro de un calendario católico *sui generis* (Uzeta, 2004b, p. 208), que quiso ser erradicado por los liberales del siglo XIX (Blanco, 1998, pp. 94-95). A diferencia de lo anterior, mineral de San Pedro de los Pozos –llamado significativamente Ciudad Porfirio Díaz hasta la revolución de 1910–, fue una de las minas donde laboraron los chichimecas, no en haciendas de beneficio. Durante el periodo porfirista los caciques chichimecas también presentaron un juicio para recuperar los títulos de propiedad de sus terrenos contra el dueño de la Hacienda de Ortega. Otras haciendas, que corresponden a los antiguos terrenos de la misión jesuita, como Manzanares y Santa Ana, también enajenaron terrenos indígenas (Uzeta, 2004b, p. 213).

En 1922 volvieron a solicitar al gobernador del estado la restitución de tierras para formar un ejido, usando el nombre original de San Luis Xilotepec, argumentando que desde 1552 ya vivían allí sus ancestros. Por el contrario, los hacendados usaron los mismos argumentos de sus pares coloniales en cuanto al indio flojo y ladrón. En ese entonces la misión contaba con 408 habitantes agrupados en 150 familias. Finalmente, no se llevó a cabo la restitución sino una dotación de tierras a la “tribu chichimeca” en 1928, conforme a una política paternalista, negándoles la posición de agraviados históricamente. Más tarde, en 1936, les fue concedida una ampliación firmada por Lázaro Cárdenas; sin embargo, hoy, con más de tres mil habitantes, la Misión de Chichimecas se ha vuelto una colonia suburbana de San Luis de la Paz (Uzeta, 2004b, pp. 215-220, 235).

Si bien la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) asumió recientemente que no se vislumbran prácticas culturales chichimecas anteriores a su pacificación más allá de la lengua –pues sus manifestaciones actuales se encuentran influidas por elementos nahuas y otomíes (2010, p. 8-9)–, participan activamente con procesiones en la fiesta grande

de San Luis de la Paz el 25 de agosto, donde se venera a San Luis de Francia con velaciones, ofrendas conocidas como *chimales* (crucero o *súchil* en otras poblaciones) decoradas de cucharilla y flores, a la cual se asen diversos alimentos. Otra fiesta también de importancia es la de San Juan, el 24 de junio. Es evidente que, al paso de las décadas, estas celebraciones contengan un fuerte contenido pluricultural, ocasionado por los distintos proyectos colonizadores.

Asimismo, Jorge Uzeta registró el vínculo ritual entre Tierra Blanca y sus alrededores con el semidesierto queretano, a través de las peregrinaciones al Pinal del Zamorano y sus mayordomías. Con cruces en los cerros, y capillas y calvarios en los caminos, pueblos y casas, se le impone un sentido ritual al territorio, donde se velan cruces y nichos de santos con sahumerios y se realizan los *súchiles*, las rosetas y los bastones, estructuras pequeñas de madera a las cuales se adorna con cucharilla y flores (Uzeta, 2004a, pp. 151-255). Su parecido con las prácticas rituales alrededor de la velación y la danza en San Miguel de Allende (Correa, 2004, pp. 143-153), Comonfort y Dolores Hidalgo, son muestra de una simiente común con los pueblos a la vera del Río Laja (Cervantes y Crespo, 2004, pp. 127-140).

En cuanto a las danzas, en el municipio de Tierra Blanca se encuentran danzas de 1) Apaches, que al parecer se retomó de las danzas de Chichimecas y franceses en San Miguel de Allende; 2) de Rayados, como las de San Luis de la Paz; 3) de Concheros, como las de Querétaro; y 4) danza Azteca, como las que hay en el centro de México. Ello contrasta con las prácticas dancístico-musicales de la zona minera de la Sierra Gorda, la cual tiene vínculos más fuertes con las poblaciones serranas de Querétaro, principalmente Jalpa de Serra, como lo indica el sistema devocional de peregrinaciones: “Las prácticas religiosas indígenas, con sus propios santuarios y su acusado contorno agrícola [...], son ajenas a las prácticas mestizas y a la influencia del punto de peregrinaje serrano más importante, ubicado en Jalpan, Querétaro” (Uzeta, 2011, pp. 35, 61-64). “Para la zona de Xichú y Atarjea, la localidad de Jalpan fue un punto comercial destacado desde finales del siglo XIX, cuando los terratenientes del lugar hacían acopio de su propia

producción agrícola” (2011, p. 55). Ello determina que prácticas del interior de la sierra no aparezcan en la zona baja del río Laja, como los róbenos, enmascarados que aparecen en la Judea de Semana Santa, y la celebración de topadas,<sup>8</sup> donde la música de la Huasteca está presente (Uzeta, 2011, pp. 58, 61, 64-65).

La posible articulación identitaria entre las poblaciones de raigambre otomí, como Tierra Blanca, y las de referentes pame, como el Real de Xichú y Atarjea, es que éstas últimas se adscriben en el discurso a un pasado indígena chichimeca poco evidente (Uzeta 2011, p. 237, 247).

## Reflexiones preliminares

En una monografía del estado de Guanajuato de 1904 –producto de su tiempo– se afirma que las personas instruidas hablan español puro mientras las demás mezclan el español con mexicanismos:

tomados de idiomas y lenguas de los indios. [...] Tenemos como lengua madre el otomí en todos los pueblos del estado y como idiomas dependientes de ella el pame, en San Luis de la Paz, San Diego y Xichú; el mazahua, casi extinto, en los límites con Querétaro; el serrano o meco, en la Sierra Gorda, y el huachichil en Pénjamo, Cuitzeo y Piedra Gorda (González, 2000, pp. 66-67).

Además, menciona que no hay tarascos pues los que hay provienen del sur y poniente del estado Michoacán, por lo que da las siguientes cifras: 1 037 739 hablantes de español, 9 588 de otomí y sus dialectos, y solamente 3 hablan tarasco. Más allá de la precisión de tales sumas, es importante concebir aún la persistente presencia de otomíes en el estado. Sólo hasta la aplicación de las políticas educativas posrevolucionarias del siglo xx se alcanzó a suprimir en grado mayor el uso de las lenguas amerindias en la vida pública; pero ello no indica que automáticamente se hayan dejado de hablar en la vida cotidiana, y más aún, no necesariamente se

---

8 Es indicativo de su antigua tradición musical en la zona que en el presupuesto de egresos de 1870 aparezcan impuestos a “licencias para fandangos” (Uzeta, 2011, p. 76).

logró la aculturación perseguida por los gobiernos que adoptaron la política de integración del indio, con sus inevitables paradojas (Gutiérrez, 2012, pp. 67-118).

Dejando aclarada en los capítulos anteriores la presencia pluricultural indígena a lo largo de cuatro siglos, es preciso reflexionar si hubo una “predisposición cultural” a mestizarse por parte de los grupos indígenas del estado, o fueron las propias fuerzas del capitalismo temprano que produjeron la invisibilización del importante papel indígena en todos los ámbitos de la vida social. Algunos historiadores concluyen que:

las comunidades indígenas, se habían desintegrado debido a que los propietarios las habían vendido o abandonado por falta de medios o técnicas para trabajarlas, prefiriendo buscar ocupación asalariada en las haciendas, en las minas o en las ciudades. El hecho de haber estado pobladas las tierras del Bajío por tribus seminómadas puede dar una explicación. Se advierte que el individualismo fue logrado en todos los niveles, ya que los habitantes de los poblados indígenas de 62 aldeas de la intendencia de Guanajuato para fines del siglo XVIII ya no dependían de las tierras comunales. El caso de San Miguel el Grande, en 1795 se reporta como sigue: “no hay repartimiento entre los indios que viven en las haciendas y ranchos de la comprensión y los que habitan en esta villa se mantienen con la industria de artesanos”.

[...] dichos indígenas habían sido calificados de *vagos* o *laboríos* por el intendente de Guanajuato al enviar un informe a la corona. Se supone que habían perdido las tierras por falta de pago de tributos o porque las habían vendido (Jáuregui, 2016, pp. 57, 287).

Me parece un error mencionar que los indígenas no tenían medios o técnicas para trabajar la tierra, pues desde el siglo XVII se asentaron indígenas de tradición sedentaria en todo el territorio del estado; los otomíes no eran chichimecas seminómadas. En definitiva, a partir de lo expuesto en el tercer capítulo, los indígenas otomíes de los siglos XVII, XVIII y XIX buscaron ser reconocidos como tales, lo cual fue silenciado por las autoridades y los propios hacendados –siendo casi siempre los mismos– para negarles su derecho a tener potestad sobre las tierras que trabajaban. Es decir,



dentro del sistema capitalista temprano presente en el Bajío, los propietarios de los medios de producción lograron enajenar el mayor número de tierra para lograr un excedente de fuerza laboral “libre”, donde las tácticas de imponer tributaciones excesivas y pagar con bonos de la tienda de raya se muestran décadas antes del Porfiriato.

Dados los ejemplos mostrados, es obvio que no había tal individualismo entre los alzados durante el siglo XIX en los pueblos alrededor del río Laja y la Sierra Gorda; todo lo contrario, se había articulado toda una red de compadrazgo vía el ritual indígena expuesto en las danzas de arco y flecha que subsiste hasta hoy. Incluso Jáuregui mencionó que hubo “motines de cariz religioso” en Dolores Hidalgo, San Miguel de Allende, Salamanca e Iturbide en tiempos del gobierno Lerdistas (1872-1876), promovidos “por el clero y los conservadores”, por lo cual no hubo tal individualismo, sumado a que una de sus fuentes propone el seguimiento entre aquellos sublevados de tiempos de Hidalgo y los de tres décadas después:

Apenas sonó el grito de Dolores, cuando los indios se apresuraron a engrosar las filas insurgentes. [...] Cuando los azares de la guerra fueron desfavorables, se retiraron a sus lugares de origen y se mantuvieron a la defensiva o en condición de cuidar su supervivencia. Dieron señales de rebeldía, sin embargo, en los levantamientos de la Sierra Gorda, pero ya no con carácter político, sino como protesta por la injusticia sufrida debido a la expoliación de sus tierras (apud. Jáuregui, 2016, pp. 95, 131).

Me parece que, si bien hubo un cariz político en el levantamiento armado de Hidalgo y Allende, los indios buscaban algo más concreto: vengarse de los españoles que no dejaron de usurpar los territorios ganados por los primeros caciques otomíes en tiempos de la primera colonización de la Provincia de Chichimecas. Dichos alzamientos indígenas en la zona tuvieron detrás esta consigna, a pesar de que en la práctica apoyaran contradictoriamente a insurgentes, juaristas, religioneros o porfiristas.

Por su parte, Guevara Sanginés asume que existieron poblaciones a las que se les calificó como “pueblos indios que contaron

con las autoridades correspondientes, fundamentalmente en los primeros tiempos (los del Rincón [San Francisco y Purísima], San Miguel de la Real Corona, San Francisco del Cuecillo, Chamacuero, Xichú de los Indios [Victoria], entre otros)”, pero en todas ellas se establecieron españoles y castas (Guevara, 2001, p. 96). Tal mestizaje apareció desde la misma fundación de pueblos y villas, sin embargo, ello no trajo consigo que los españoles pudieran sentir afinidad con los indios. El mestizaje cultural se dio mayormente entre indios de distintas etnias y castas de “color quebrado”.

Es también claro que la población indígena de Guanajuato fue migrante, y que formaron pueblos en antiguas encomiendas y mercedes de tierras adjudicadas a españoles, por lo cual hubo pueblos con mayoría indígena pero no pueblos de indios legalizados (Guevara, 2001, pp. 98-101). No obstante, más allá de los títulos de propiedad, esos indígenas produjeron una serie de ritos de raigambre prehispánico con el fin de mantener cierta identidad, ya no específica de alguna etnia, sino indígena, basada en su nueva condición pluricultural. Dichos ritos se encuentran articulados fuertemente a las prácticas dancísticas desde mucho tiempo atrás, como se verá en la segunda parte del libro.

## **Parte II. Danzas, vestuarios y estereotipos**



## Capítulo IV

### Danzas guerreras y de conquista en el occidente de México

Como parte de la investigación, es preciso contextualizar históricamente los tipos de danzas presentes en el occidente de México para poder ilustrar más adelante los préstamos y posibles influencias manifiestas en los vestuarios de las danzas guerreras de Guanajuato. En el presente capítulo me interesa mostrar los vínculos que tienen tales danzas del occidente con diversos antecedentes históricos, los cuales indican los niveles de interpretación argumentativa de los elementos presentes en las variantes dancísticas.

Si bien en términos generales las danzas guerreras representan la lucha de dos bandos oponentes, existen algunas variantes heterodoxas donde esto no se cumple de manera tangible en la danza, sino sólo de manera figurada o implícita. Dentro del sistema significativo de las danzas de conquista en México, estudiadas desde el punto de vista histórico y semiótico (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996), se pueden observar elementos procedentes de otros tipos de representaciones, como danzas de carnaval, danzas de diablos, danzas de huehues o danzas de paloteo, de las cuales se enriquecen de significados no convencionales.

Tales ejemplos pueden ser agrupados en dos grandes variantes: 1) el conflicto entre bandos oponentes, y 2) un solo bando guerrero acompañando a las imágenes religiosas. En ambos casos, las manifestaciones parten de representaciones ya existentes en Europa en la época del primer contacto con América, articuladas a la aportación de los grupos indígenas americanos presentes hasta hoy. Así, la pregunta de fondo implica ¿a qué sistema simbólico refieren las danzas guerreras del occidente de México?

## Variantes de bandos oponentes

Bajo la categoría de danzas de conquista se agrupan un basto número de representaciones teatrales y danzarias en América y Europa, las cuales trascienden geográficamente el antiguo imperio castellano del siglo *xvi*; en ellas comúnmente se tiene como trama la lucha entre dos bandos antagónicos, uno de los cuales representa a la cristiandad y el otro a los infieles. Carlo Bonfiglioli (2004, pp. 171-175) ubicó cuatro subgéneros dependiendo de su argumento: moros y cristianos, la conquista de México, la conquista de Guatemala y la conquista del Perú. De ellos, abordaré solamente el primer subgénero, el cual puede ser establecido como prototípico.

Se ha establecido desde la década del setenta del siglo pasado como primera referencia segura de danza de moros y cristianos, la representación que se realizó en 1150, en la catedral de Lérida, para celebrar la boda de Ramón Berenguer *iv*, conde de Cataluña, con Petronila, reina de Aragón (Warman, 1972, p. 17), coincidiendo con la época de la redacción de los cantares de gesta donde se narran los enfrentamientos con los moros y se vislumbra el sistema argumentativo y de valores dentro de lo que serán las danzas de Conquista en América.

En los cantares de gesta comienza a aparecer Santo Santiago peleando codo a codo con los mortales en la leyenda de la batalla de Clavijo, supuestamente el 23 de mayo de 844, donde Ramiro *i* de Asturias fue derrotado en un primer momento por Abderrahman *ii* de Córdoba:

A pesar de la derrota y la tristeza el rey se durmió, y entonces se le apareció, en sueños el Apóstol Santiago, el cual le habló amistosamente y le alentó á que volviera al día siguiente á la pelea, seguro de que quedaría vencedor pues él mismo combatiría á la cabeza del ejército cristiano. Atónito el rey, comunicó esta aparición al amanecer á los grandes y prelados, y al ejército mismo, y todos locos de alegría no ansiaban ya sinó el momento de entrar en combate bajo la dirección de tan ilustre Capitán. Recibieron antes los Santos Sacramentos; llegó la hora de la lid, y exclamando ¡Santiago! ¡Santiago! Cierra España (Costumbre

que quedó desde entonces al entrar en batallas) comenzó la pelea; y con el socorro visible del Apóstol que se apareció en los aires caballero en un blanco corcel y vestido el mismo de blanco, con espada en mano, fue tal el estrago que hicieron en los infieles, que quedaron en el campo más de sesenta mil moros sin contar los que acuchillaron persiguiéndolos hasta Calahorra (apud. Cerdeira, 1897, p. 20).

He aquí el prototipo que aparecerá en otras narraciones desde el siglo XII hasta la actualidad, ya sean de índole literaria o teatral. Empero, los historiadores contemporáneos han dejado en claro que se trata de una invención realizada hacia 1243 por el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, por lo cual, coincidiría con la época en que aparecen escritos los primeros cantares de gesta, producto de la aparición de la tumba del propio apóstol en Compostela en el siglo XI (Herbers, 2015, pp. 307-310).

Dentro de los cantares de gesta, el *Poema de mio Cid* es el más importante en lengua castellana, por ser la obra fundacional de la literatura española, donde se relatan los combates entre cristianos y moros. En él no es determinante la evangelización del vencido; incluso, se podían otorgar prebendas al enemigo, una vez que los cristianos vencedores obtuvieran su botín: “Mas no asolaré el castillo, que se lo quiero dejar a cien moros y a cien moras a quien daré libertad” (Anónimo, 2015, Tirada 26), o se les podía reducir a servidumbre: “Estos moros y estas moras no hemos de poder venderlos, con cortarles la cabeza poca cosa ganaremos, nosotros somos los amos, sigan ellos en el pueblo, viviremos en sus casas y de ellos nos serviremos” (Anónimo, 2015, Tirada 31). La servidumbre o esclavitud, una vez hechos prisioneros de guerra, implica un castigo por ser enemigo militar, sin necesariamente intentar enmendar su herejía como musulmanes (Núñez, 2004).

En otro poema de la época, el de *Fernán González*, se establece ya la herejía del moro: “Bien sabéis que los moros se guían por las estrellas, no se guían por dios, que se guían por ellas” (Anónimo, 1998, Estrofa 476), por lo cual son considerados adoradores del diablo, de quien aprenden encantamientos y conjuros (Anónimo, 1998, Estrofas 477-479). Es así que se justifica ideológicamente la aparición de Santiago apóstol:

Alzó arriba los ojos para ver quién le llamaba,  
vio al Santo Apóstol que encima de él estaba:  
una gran compañía de caballeros llevaba,  
todos con armas de cruzados, a él se asemejaban.

Fueron contra los moros, sus haces dispuestas,  
—¿nunca vio ningún hombre gentes tan esforzadas!—;  
el moro Almanzor, con todas sus mesnadas,  
con ellos estuvieron luego muy asombradas  
(Anónimo, 1998, Estrofas 557-558).

Para Klaus Herbers, la aparición del apóstol en batalla fue promovida para cobrar tributo en toda España a la población en general, con la justificación de apoyar campañas evangelizadoras. Será hasta el siglo XVI que Santiago aparecerá iconográficamente como matamoros, “cuando la Reconquista había ya prácticamente terminado”, siendo considerado patrón y protector de toda España (2015, pp. 314-318). A este relato se sumarán otros, como el de Los 12 pares de Francia, basado directamente en el ciclo carolingio —a quien también se le aparece Santiago— y en las gestas en tierras santas (v. gr. Piamonte, 1765), presentes en diversas danzas y representaciones en México.

### *El estereotipo europeo en América*

El conquistador Bernal Díaz del Castillo (1632, p. 196) fue el primero en mencionar la organización de “emboscadas de cristianos y moros” en América hacia 1524, como forma de placer y regocijo; empero, no se cuenta con más datos respecto a sus características. Lo cierto es la relación hecha por los conquistadores entre moros e indígenas conquistados; el propio Hernán Cortés nombra en sus *Cartas de Relación* a los templos prehispánicos mezquitas (2019, pp. 24-25, 72, 75, 84-85, 97, 105-106, 123, 128, 132, 152, 183, 284, 329, 417, 419, 448), emulando a los héroes de las cruzadas al invocar al “Señor Santiago” (2019, pp. 188, 190, 203, 244, 447).



Será en el occidente de México, en el centro del actual estado de Jalisco, donde quedarán registradas sus apariciones en el siglo xvi.

La primera referencia aparece en Tonalá, Jalisco, en el cerro de Xicotepetl o cerro del Ombligo, hoy nombrado cerro de la Reina. Allí el apóstol apareció en marzo de 1530, y después en septiembre de 1541. De esta última narración, el cronista fray Antonio Tello describió a los enemigos “con plumería y arcos, macanas, rodela y lanzas arrojadizas, armados de todas armas”, además de estar “enbijados y desmudos, pareciéndose al diablo”. Dato importante es que “por esquadrones entraron baylando y cantando mil canciones” (apud. Hurtado, 2011, p. 42).

Dicho baile ha sido relacionado con la danza de tastoanes o tastuanes, la cual se lleva a cabo actualmente en los estados de Jalisco y Zacatecas, donde aparece Santiago apóstol aporreando a los señores indígenas. El término tastoán o tastuán ha sido relacionado con la palabra náhuatl *tlatoani*, que significa *señor, gobernante, el que habla, amo* (Hurtado, 2011, p. 28).

Actualmente, la danza de tastoanes se lleva a cabo en Tonalá, con sus *caminatas* y la *jugada*, donde se enfrentan finalmente al apóstol Santiago. En primer lugar, se da el *anuncio* al son de *La caminata* –con chirimía y tambor–, mientras recorren las calles de la población “echando brincos y vociferando con algarabía y mucha energía. De vez en cuando chocan sus garrotes o los golpean contra el suelo”. Frente al Palacio Municipal hay un tablado con tres sillas reales para los personajes Melchor, Gaspar y Baltasar, y en la plaza deambula la Perra, personaje liminar, entre animal y humano (Hurtado, 2011, pp. 76-81). Con *La llegada* de los tastoanes inicia el coloquio con una pantomima de dividir la tierra con cuatro mojoneras, representadas por cuatro tastoanes, hacia los cuatro vientos. Una vez firmados los documentos donde quedan estipuladas las colindancias, un rey le dice al tastoán mayor, o tastoán verdugo, que atrape a un “fierísimo animal” que está perjudicando al ganado, por lo cual lo buscan y encuentran, tratándose nada menos que de Santiago; una vez preso, lo enjuician y degollan, para después destazarlo y repartir su carne.

Lo más sorprendente es que Santiago resucita para vengarse de quienes se lo han comido, con lo cual, al son de *La cucaracha*,

comienza *La jugada* o *cuereo* de los tastoanes. La plaza se transforma en un campo de batalla donde Santiago, provisto de una vara, comenzará con los espectaculares enfrentamientos con cada uno de los tastoanes, quienes tienen como arma su palo o garrote; una vez que son vencidos uno a uno, *La jugada* llega a su fin, al igual que la representación (Hurtado, 2011, pp. 81-92).

Es de resaltar cómo a partir de una representación de conquista, paralela a las referidas de la época medieval, se mezclen dos relatos: 1) la repartición de la tierra y 2) la cacería, degüello y subsecuente repartición y consumo de la carne del animal sagrado. Las analogías con otras danzas son diversas, pues en la danza de pascola, en el noroeste de México, son cuatro pascolas, animales del monte, quienes reparten la tierra una vez que han consumido los alimentos sagrados del árbol/arpa. Incluso, en dos poblaciones, durante la semana santa, se representa el degüello, consumo, y venta de la carne del venado, animal sagrado (Martínez, 2018, pp. 31-50). Otra representación fuertemente relacionada con la cacería y destace del animal sagrado son las versiones de danza de tecuanes, del tigre, de tlacololeros o de tlaminqes, en una extensa región del sur de México (Horcasitas, 1980).

### *Del moro hereje al hechicero diabólico*

Por supuesto, Jalisco y Zacatecas no fue la única zona del país donde se representaron combates entre indios chichimecas y españoles, como la sucedida en Patamban, Michoacán, donde actuaron “indios de a pie, vestidos como chichimecas” con arcos y flechas y “veinte indios a caballo, medianamente aderezados, vestidos todos como españoles” con picas sin hierro en la punta, espadas de palo y arcabuz, quienes corrieron “repitiendo muchas veces ‘Santiago, Santiago’” (apud. Martínez y Jasso, 2017, pp. 273-275). Una vez bendecidos por el padre comisario “los chichimecas se subieron a un peñol y castillo de madera muy alto” en el cual bailaron, pero al ver que anochecía “bajaron los del castillo, y todo juntos hicieron un baile y bailaron a su modo un rato al son de un teponastle, hasta que la noche los hizo ir a sus casas” (apud. Ramos, 2002, p. 78).

Es importante que se describa que comenzaron “todos juntos” un baile a ritmo de un instrumento prehispánico, el teponastle, y no con un instrumento representativo de la cristiandad. He aquí cómo elementos culturales de los cultos prehispánicos sobrevivieron dentro del contexto hagiográfico medieval, lo cual se observa también en el siguiente ejemplo de danza de conquista, en el mismo Occidente de México.

En el municipio de Sahuayo, Michoacán, se lleva a cabo una representación donde aparece Santiago apóstol combatiendo con su espada a unos personajes llamados tlhualiles, término del cual se desconoce su significado concreto, pero se define como “indio vencido” desde la oralidad (Cervantes y Martínez, 2017, p. 120). Pienso que su raíz lingüística debe ser *tlaele*, que significa “furioso, iracundo, exaltado, violento”, y *tlaelilloc* “malvado, perverso” (Simèon, 2014, pp. 689-690). Esto es reafirmado en un vocabulario colonial donde se define como sañado, iracundo y bravo, y *tlaelilloc* como malvado o bellaco (Molina, 1571, p. 144). Fray Bernardino de Sahagún, refiere que “tlahuelilloc naoalli” es el que hace daño a los cuerpos con “hechizos, saca de juicio y ahora, es evaydor, ó encantador” (1830, p. 22). No está de más equiparar esta práctica con el estereotipo de los moros en los cantares de gesta medievales (cfr. Martínez, 2007).

Actualmente se conserva el término en la Huasteca para nombrar a diversos personajes, como en el caso de Tlachiquile, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, donde *Tlahuelilo* es considerado como el diablo, “a quien se le dedica la fiesta y es tributado por un periodo de cuatro días con danzas, música, velas, comida, bebida y dinero” (Croda, 2009, p. 157). Es de considerar también que en la huasteca hidalguense hay comparsas de danzantes llamados “mekomej”, quienes fungen como “almas en pena que han tomado por la vía de las máscaras a pobladores jóvenes”, u otros llamados “comanches”, quienes portan máscara, “tocado de plumas, calzoncillo, arco y flechas” mientras “azotan a todo aquel que encuentran a su paso” (González, 2009, pp. 232-234). Al parecer estamos ante desarrollos paralelos –tastoanes y tlhualiles– del estereotipo de finales del siglo XVI expuesto párrafos arriba de Patamban, Michoacán, donde el bando oponente a

Santiago matamoros manifiesta elementos prehispánicos –reales o imaginados–.

### Variantes de bando único acompañando a la imagen

Otro grupo de danzas presentes en amplias regiones de México, sin tener un argumento donde dos bandos se enfrentan en escena, han sido catalogadas también como danzas de conquista. Se trata específicamente de danzas de matachines y danzas de concheros, las cuales, a su vez, tienen múltiples variantes (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996, pp. 207-227, 255-284). A continuación expondré los antecedentes de las danzas de matachines, ya que las danzas de concheros fueron abordadas en un capítulo anterior como danzas de arco y flecha y serán clasificadas como variantes de danzas guerreras de Guanajuato posteriormente.

#### *Matachines, bufones y desvergonzados*

En la misma época de la invasión peninsular en América, apareció en Europa el término *mattaccini* en una canción italiana de carnaval llamada “Canzona de’ Mattaccini”, compuesta por Piero da Volterra entre 1530 y 1550, donde se describen sus juegos: 1) giran la cara y hacen un arco, 2) muestran las nalgas, 3) se mueven con una daga al ritmo del laúd, caen de nalgas y palmean, 4) se hieren mientras pelean en el suelo. Diez años después se mencionaron en un interludio de la *Rappresentazione di Santa Uliva*, donde aparecen “cuatro hombres vestidos de *mattaccini*, con cascabeles en los pies y espadas desenvainadas en las manos” (apud. Harris, 2000, p. 229). En 1549, François Rabelais, en Francia, los define como personajes en batallas simuladas donde hacen bromas y “agradan al público al sonido de cornetas, oboes y sacabuches” (apud. Harris, 2008, p. 17), mientras en España, *El Crotalón*, farsa atribuida a Cristóbal de Villalón, describe la siguiente escena:

Diónico, maestro de capilla de la iglesia mayor, con otros seis cantores que estaban allí, los cuales todos puestos en calças y jubón le ataron [con una cuerda] fuertemente las manos y pies

[...] quedando así en medio de *la sala* comenzaron a cantar y bailar: cantaban cantares del mismo jaez y peor, y después *celebraron* la fiesta de los matachines, hazían puestos y visajes tan desvergonçados y suçios que aun acordándome [ahora] estoy por vomitar, porque vinieron a poner sus bocas, rostros y manos en partes y lugares que por reverençia del saçerdoçio de que eran todos señalados no lo quiero dezir, y aun no me querría acordar (Villalón, 1999, canto xvii; Vian, 1999, pp. 37-39).

En esa misma época, Francisco de Alcocer, en su *Tratado del juego*, los describe como invenciones y niñerías de danzas y juguetes que los extranjeros trajeron para sacar dinero a la gente vulgar y popular que se regocija a cada niñería (Alcocer, 1559, p. 306). Por lo anterior, es claro que se trataba de realizar actos burlescos o soeces.

Con tales antecedentes, es momento de referir de nuevo a Bernal Díaz del Castillo, quien en su misma *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632, p. 69) testimonia “la gran cantidad de bayladores, que tenia el gran Montecuma, y dançadores, é otros que traen vn palo con los pies, y de otros que buelan quando baylan por alto: y de otros que parecen como matachines, y estos eran para dalle placer”, siendo parafraseado por Francisco López de Gómara de la siguiente manera: “Tambié hazian matachines. Case subíá tres hóbres vno sobre otro de pies llanos enlos hóbros, y el postrero hazia marauillas” (López, 1554, p. 105).

A partir de los datos anteriores se infiere que los matachines 1) realizan torres humanas; 2) bailan con movimientos torpes y obscenos; 3) bailan con cascabeles en los pies y espadas desenvainadas en las manos; 4) bromean con el público en batallas simuladas. Por lo anterior es difícil encasillar a estos personajes en un solo tipo de danza desde el mismo siglo xvi. Décadas después tal diversidad se ampliará con el delineamiento de los personajes de la *Commedia dell'Arte* italiana; incluso, ya en el siglo xviii, será común utilizar la palabra matachín como sinónimo de arlequín, o para aquellos con máscara de diablo, ya dentro de un marco teatral. Bances Candamo referirá en el *Teatro de los teatros* que el baile de matachines “los Franceses lo tomaron de Los Italianos, grandes maestros de gestos y movimientos”, refiriendo que ya

no hacen movimientos deshonestos sino “los más ridículos”, como acariciarse, bailar juntos, enojarse, reñir “con espadas de palo dando golpes al compás de la Música”, saltar, reventar una vejiga y fingirse muertos, “entre dos, entre cuatro, o entre más” (apud. Navas-Courbon, 2014, pp. 146-148; Doménech, 2007, pp. 170-175, 188-189, 249-254, 304-306, 337; Arellano, 2006, p. 28).

Respecto a lo anterior, es en *Orchesography. Et traicte en forme de dialogue, par le quel toctes personnes peuvvent facilement & practiquer l'honneste exercice des dances*, del francés Thoinot Arbeau de 1589, donde fueron descritos “*les Bouffons ou Mattachins*”, quienes tendrían su origen en la época romana entre los llamados “*saliens*” o salios que celebraban al dios Marte, o en las danzas “pírricas” y los “*curetes*” quienes custodiaban “al recién nacido Júpiter” (Arbeau, 1967). Lo importante para nuestras pesquisas es que esta danza se realizaba con juegos de espadas, como se observa claramente en las ilustraciones que acompañan a la publicación, por lo cual también tendrían relación con las danzas de paloteo, presentes tanto en Europa como en América.

Para terminar con los datos históricos, referiré brevemente dos diccionarios donde aparece el término. Sebastián de Covarrubias los define en distintas entradas: a) “que dançando representauan sin hablar, con solos ademanes vna comedia, o tragedia”, b) “cargarse vn hombre solo cinco y seis personas, y dar buelta al teatro, dançando con ellas” (1611, p. 298, 418) y c):

MATACHIN, Dixose de matar. La dança de los matachines es muy semejante a la que antiguamente vsaron los de Tracia : los quales armados con celadas, y coseleros, desnudos de braços y piernas con sus escudos y alfanjes al son de las flautas, salian saltando y dándose: y al compas dellas se dauan tan fieros golpes, que a los que los mirauan ponian miedo, y les hazian dar voces, persuadidos, que auiendo entrado en colera, se tirauan los golpes para herir y matar: y assi de acuerdo cahian algunos en tierra como muertos, y los vencedores los despojauan: y aclamando vitoria se salian triunfando, y todo ello al son de las dichas flautas : y por este estrago aparente de matarse vnos a otros, los podemos llamar Matachines (Covarrubias, 1611, p. 542).

En cambio, casi dos siglos después, Capmany (1805, p. 492) los define así:

Mattasinade. s. f. Matachinada : los juegos de los matachines.  
Mattasiner. v. n. Volatinear, voltear : danzar, y hacer otros juegos los matachines.  
Mattassins. s. m. pl. Matachines , volatines : los que baylan en la maroma, y voltean = Tambien es una especie de danza llamada paloteo.

Pero tales danzas bufonas, al pasar a América, tuvieron un cariz totalmente distinto.

### *Los matachines devotos*

La diferencia de los matachines en América con los europeos la expone el folklorista español Julio Caro Baroja en su libro *El estío festivo*:

Si las danzas de espadas, los paloteados y las danzas de moros y cristianos se incorporan de modo muy general a las fiestas religiosas de distinta índole, hay otras que no parecen haberse ajustado de modo tan perfecto con aquel tipo de festejos y que en cambio se incorporan al teatro en los siglos XVI y XVII para prácticamente desaparecer a fines del XVIII. Tal ocurre, en primer término, con la danza de los “matachines” (Caro, 1984, p. 139).

Es decir, las danzas bufonescas referidas más arriba se alejaron del ámbito religioso y pasaron de moda después de dos siglos junto al teatro burlesco; en cambio, las danzas religiosas, ya sean danzas de paloteo o pastoradas, sobrevivieron en lo que fue la Nueva España, pues el propio Caro Baroja las refiere en Norteamérica, en lo que hoy se nombra el Río Bravo:

durante el periodo de Cuaresma van de pueblo en pueblo grupos de enmascarados que ejecutan una acción dramática que tiene como base la historia de Montezuma. Llevan banda y coros y el drama, en que hay expresión del apartamiento del emperador y el pueblo, y los amores de aquél, concluye con una matanza

del “toro” que es el responsable de todo. Estos “matachines” de México se parecen más a los que hacían “dances”, “pastoradas” o pastorales dramáticas que a puros danzantes burlescos, y así como la palabra llegó a América por vía española también llegaron elementos del atuendo, según se puede apreciar comparando fotos de aquéllos con las de danzantes populares ibéricos (Caro, 1984, p. 144).

¿Cómo se dio este proceso disímil al europeo? Actualmente, se pueden distinguir variantes en las danzas llamadas de matachines o matlachines, las cuales están definidas por regiones; una de ellas es la que refiere Caro Baroja al Suroeste de los Estados Unidos, principalmente en Nuevo México, donde aparecen personajes establecidos como La Malinche, El Monarca, Monanga o Abuelo, Perejundia o Abuela y El Toro, y se venera a la Virgen María, siendo una danza religiosa actuada (Romero, 2009, pp. 194-203; Stephenson, 2008). Otra variante se encuentra en el noroeste de México, entre rarámuris, yoremes y yoemes. Se trata de una danza no actuada, aunque mantiene el término de monarca para el capitán o líder de la danza. Son nombrados los soldados de la Virgen. Su vestuario es parecido al de los moros, con un tocado adornado con flores y listones de papel, un paño cubriendo la boca y varios paños cubriendo el cuerpo, además de la sonaja y la palma que llevan en cada mano respectivamente (Bonfiglioli, 1995, pp. 159-178; Velasco, 2006, pp. 207-253; Mendoza, 1992, pp. 75-100; Acuña, 2008a, pp. 106-127; Acuña, 2008b, pp. 97-110). Una tercera variante, llamada matlachines o matarachines, se encuentra en la Huasteca y en algunas zonas de Puebla, donde tienen una organización más de comparsa, siendo la variante más festiva y carnavalesca. Se asemeja a la danza de Huehues, pues ambas se representan en día de muertos. Los integrantes van cubiertos con máscaras diversas y sombreros, algunas de ellas representan a la muerte y el diablo, también hombres vestidos de mujer, así como viejos o huehues (Ybarra, 2015, p. 40-67). Cabe mencionar que los huehues (viejos) son los antepasados que regresan a convivir con los vivos.

Una cuarta variante es la que subsiste con el nombre de matlachines, la cual se encuentra en lo que fue el antiguo Camino de



Tierra Adentro colonial, abarcando una ruta de más de seis estados de la República Mexicana: Guanajuato, Jalisco, Aguascalientes, Zacatecas, Durango, Nuevo León, Coahuila y Chihuahua, los cuales se caracterizan por usar un arco y flecha de madera con el que llevan el ritmo, y su vestuario tiene canutillos de carrizo, de lámina o de agujeta (Córdova, 2016; Ortiz, 2015, pp. 213-230; Ibarra, 2012, pp. 15-54; Rangel, 2012, pp. 347-369; Valdez, 2011, pp. 50-78). Tiene variantes que se mezclan con los paloteados –o danzas de palotereros, como se les llama en México– que pueden ser con machetes o palos de madera, con los cuales llevan el ritmo de la música; también los hay con una palma en una de las manos, además de la sonaja. Se les suele llamar también del Indio, de Indios Broncos, de Apaches o de Chichimecas (Medrano, 2001; Martínez, 2012).

Cabe mencionar que este vestuario con laminillas o canutillos es el que representa a los indios chichimecas y se encuentra precisamente donde se llevó a cabo la guerra contra ellos durante la segunda mitad del siglo XVI en la Nueva España (Martínez, Wright y Jasso, 2016), al mismo tiempo que en Europa estaba de moda la Comedia del Arte. En este sentido, las distintas variantes de matachines en México se deben a que el término se trasplantó en diversos géneros de danzas con vestuarios disímiles, los cuales corresponden a las cuatro variantes anteriores, aunque en lo dancístico, se puedan clasificar a grandes rasgos en danzas de paloteo y danzas de conquista; no obstante, también podrían identificarse con danzas actuales como de locos, e incluso de diablos. Valga apuntar que en el Cauca, Colombia, los matachines bailan y saltan, pero también azotan con látigos a “todo aquel que los matachines encuentran a su paso a lo largo de las calles” mientras gritan hombres vestidos de mujer “queremos matachines”; en otras versiones, como en Antioquia, aparecen embadurnados y tiznados; o en Tolima, donde practican las danzas de matachines “más organizadas y por parejas, como en la danza de las espadas, vestidos con vestuarios altamente coloridos y emplumados” (Navas-Courbon, 2014, pp. 128-130), es decir, estamos ante un complejo con múltiples adaptaciones.

## Apropiación simbólica de las danzas

Las variantes de danza que he revisado retratan de manera fehaciente cómo las prácticas culturales se reapropian de acuerdo a necesidades simbólicas para reafirmar ciertas identificaciones específicas. Se podría evidenciar la dominación cultural o el control social surgido a partir de la enseñanza y puesta en escena de tales manifestaciones, pero la cuestión importante son las apropiaciones desde cierta óptica emergente por parte de los participantes. Es aquí que el infiel: el moro, el indio, el chichimeca, no son apropiados definitivamente como algo negativo, ya que las danzas de conquista son por naturaleza los escenarios donde la diversidad cultural muestra sus conflictos, pero también pueden formar expresiones emergentes de equilibrio entre discursos antagónicos.

En este sentido, puedo ubicar dos discursos paralelos sobrepuestos: uno evangelizador donde diálogos, danza y música se articulan para ofrecer un argumento justificatorio de la Conquista y de las ventajas de la adoración al dios cristiano, y otra, menos institucionalizada, donde se expresa y representa una identificación con un pasado cultural remoto, sea étnicamente demostrable o no, y sin dejar de lado el aspecto devocional religioso. Es en el vestuario y la parafernalia de las danzas donde se observa la adscripción a un bando concreto.

Resulta esclarecedora la identificación de muchos jóvenes con el bando hereje infiel, quienes bajo su traje guerrero demuestran cierto orgullo por representar al idólatra, pero también a los antepasados culturales y sus deidades antiguas. Es por ello que en la historia reciente, los propios participantes de la danza otorgan un sentido emergente a ciertos aspectos y elementos de la representación dancística, y no los promovidos por los representantes eclesiásticos. Así, el papel del hereje, moro y hechicero medieval fue articulado a los conceptos y simbologías locales americanas, donde subrepticamente se manifiesta ante el público presente esa identidad nativista.

Paradójicamente, el “otro escenificado” se vuelve un “nosotros histórico”, donde sobrevive un dualismo identitario –entre dios y el diablo, y entre el creyente y el hereje–, proveniente de

una concepción mesoamericana de deidades duales. El bando derrotado sigue representando la identidad local del danzante, mientras manifiesta al mismo tiempo una consagración al culto católico extendido, pero extranjero. Es así que una lectura profunda y no estereotipada de las danzas guerreras supone entender por qué se siguen llevando a cabo tales expresiones por los mismos representados como derrotados, ya que posiblemente sobreviviendo el bando vencido –tlahualiles, tastoanes, matachines, matlachines–, es como se supera el trauma de la Conquista –aquí entendido el término *superar* en su cariz psicológico–, ya que el bando supuestamente vencido, siempre regresa al año siguiente a la fiesta re-presentado en la danza.



# Capítulo V

## Variantes de danzas guerreras en el estado de Guanajuato

En el estado de Guanajuato se interpreta una amplia variedad de danzas las cuales se pueden clasificar en un número reducido de tipos. De acuerdo a lo expuesto en el anterior capítulo, las danzas guerreras pueden tener como argumentos distintivos la lucha entre dos bandos oponentes y la demostración de pericia combativa de un solo bando que resguarda una imagen religiosa. Por ello, a continuación, se revisarán las variantes existentes en el estado, comenzando por las que tienen un argumento con mayor antigüedad histórica.

### Danzas con dos bandos oponentes en Guanajuato

La danza de conquista es una de las manifestaciones más importantes a lo largo y ancho del estado de Guanajuato. En la mayoría de los municipios se organiza alguna danza o representación que tiene como relato alguna variante de la lucha entre dos bandos contrarios, uno de los cuales representa a la cristiandad y el opuesto a los infieles. En el presente apartado describiré las variantes más importantes de danza de conquista en el estado; una vez hecho tal recuento, se dará paso en el último capítulo a la revisión visual del vestuario.

#### *Los 12 pares de Francia*

Uno de los argumentos dancísticos más antiguos que subsisten en el estado es la representación de Los 12 pares de Francia, la cual forma parte del ciclo carolingio, es decir, su origen proviene de la época medieval en que Carlomagno envió a sus guerreros a reconquistar el sur de Europa ante la invasión de los infieles. Es en esa gesta donde vuelve a surgir un vigoroso imperio europeo después de la caída de Roma, y aparece al mismo tiempo el

sentimiento de una comunidad cristiana. Debido a ello, los legendarios enfrentamientos entre creyentes e infieles serán recordados e imitados en las celebraciones más importantes del calendario litúrgico europeo como parte de una reivindicación religiosa, política y militar en aquella época.

Es así como surgen los cantares de gesta, narraciones épicas donde los personajes más importantes de la nobleza realizan legendarias proezas en el campo de batalla. Entre las primeras ediciones en castellano sobre la vida y obra de Carlomagno y sus Doce Pares sobrevive la *Historia del Emperador Carlo Magno*. Las ediciones contienen un prólogo del traductor Nicolás de Piamonte y su título completo prosigue: *en la cual se trata de las grandes proezas y hazañas de los doce Pares de Francia, y de como fueron vendidos por el traidor Ganalón; y de la cruda batalla que tuvo Oliveros con Fierabrás, rey de Alejandría*. Traducida del francés al castellano, consigna la narración de los sucesos acaecidos en los años 810 y 811, la cual está dividida en tres libros:

El primero habla del principio de Francia, y de quien le quedó el nombre, y del primer Rey Christiano que hubo en Francia, contando hasta Carlo Magno, que después fue Emperador de Roma; y dicho Libro fue trasladado de Latin en lengua Francesa. El segundo habla de la muy cruda batalla que tuvo Oliveros con Fierabrás, Rey de Alejandría, hijo del Almirante Balán; y esto está en metro Francés, y muy bien trovado. El tercero trata de algunas obras meritorias que hizo Carlo Magno; y finalmente de la traición de Ganalón, y de la muerte de los doce Pares (Piamonte, 1765, pp. A3-A4).

Precisamente es a partir del Libro segundo, en el capítulo XIII, donde inicia una representación de los Doce Pares de Francia que se lleva a cabo en Guanajuato.

En fechas movibles, que deben caer en la semana de carnaval, febrero o marzo de cada año, se lleva a cabo la representación en un rancho llamado San Antonio del Gallinero, congregación de casas antiguamente pertenecientes a la Hacienda del Gallinero, a tres kilómetros de la ciudad de Dolores Hidalgo. San Antonio tiene una capilla de raigambre otomí, que más al sur son llamadas

calvaritos, ya que se encuentran ubicadas en línea recta frente al templo católico. Cabe destacar que fue aquí donde se encontró dentro de un oratorio en 1650 un santo, al cual se le recogía un sudor milagroso, por lo cual “de toda la comarca acudían los enfermos y indias preñadas”, siendo una de las supersticiones perseguidas por los frailes, como lo apunté en el capítulo II (Cabranes y Calvo, 2015, pp.192-193).

San Antonio seguramente fue un pueblo otomí congregado como parte de la hacienda del Gallinero, donde actualmente se les ofrece una comida a los danzantes antes de su actuación, en el antiguo casco de la misma, pero la representación completa se realiza en el centro del pueblo, en piso de tierra, enmedio de la iglesia y la capilla. Los ensayos son los sábados dos meses antes de la actuación. El texto base data de 1836, de una reimpresión de la traducción de Nicolás de Piamonte. Para la escenificación tienen ya transcripciones en cuadernos con los diálogos específicos de cada uno de los personajes, y un ayudante lleva una copia general durante toda la actuación. Entre los personajes principales se encuentran Carlomagno, el Rey Clarión, Guy de Borgoña, Ricarte de Normandía, Roldán, Oliveros, Fierabrás de Alejandría, la princesa Floripes, el almirante Balán, Reiner, Ganalón y el gigante Ferragus.

La escenificación registrada en 2011 tuvo lugar el 6 de marzo, y comenzó a las 11:00 de la mañana, saliendo en procesión desde el casco de la hacienda cargando los nichos con imágenes religiosas, acompañados de: una banda de guerra de alfareros de Dolores Hidalgo, la princesa Floripes y sus doncellas sentadas en una carreta, los personajes de la danza, las reinas del pueblo, la banda Los Ramírez y los asistentes en general. La representación llenó todo el espacio central, desarrollándose el coloquio en varios escenarios: una techumbre cubierta de lona donde se encontraban los franceses, otra donde estaban los turcos, una construcción de madera que emulaba un puente, una torre diminuta puesta sobre un palo largo y delgado donde estarían presos algunos Pares, y el árbol donde se colgó a uno de los personajes. Los diálogos se dan por medio de traslados de uno o varios personajes a donde se encuentra el lugar de la acción, a lo cual se le suele llamar

“embajadas”, mientras que los duelos y escaramuzas se llevan a cabo en los espacios entre los parajes ya mencionados. Ese año la escenificación duró poco más de ocho horas, terminando a las 20:00 horas, en la cual se intercalan los diálogos con escaramuzas entre los bandos antagónicos. Terminan con una cena en el pueblo.

Se menciona que antes del año 2009 “varios viejitos” que interpretaban “un tambor, un violín, un tololoche y una trompeta” acompañaban los combates con música; sin embargo, en 2011 se acompañó la representación con una banda de alientos, la cual intervino con la misma pieza en cada una de las escaramuzas, es decir, los enfrentamientos entre los personajes por parejas a machete. Otro tipo de enfrentamiento es en forma de duelo, cuando sólo se pelean a machete una pareja. Mientras los cristianos se visten de diversos colores pastel, los turcos están vestidos de negro, lo cual los identifica fácilmente, aunque se desconozcan sus nombres específicos.

### *Moros y cristianos*

Para el caso de la representación de Moros y Cristianos, referiré dos lugares de celebración en los extremos oriente y poniente del estado, la primera en San Felipe y la segunda en Coroneo. En San Felipe se representa los días 8 de mayo, 25 de julio y 29 de septiembre, aunque los batallones y los nichos efectúan recorridos dos días antes por el campo que se encuentra al extremo poniente de la iglesia de San Miguel.

Para seguir los rastros de la danza en Europa, ya apunté en el capítulo IV el primer dato sobre la ejecución de la danza en el año 1150, en la catedral de Lérida (Warman, 1972, p. 17). Seguramente era en aquella época una diversión de la corte, pero al paso de los siglos formó parte de la fiesta popular. En los primeros años de conquista en América se representaron tales danzas en este lado del océano, como lo atestigua Bernal Díaz del Castillo en 1524: “con arcos triunfales, y con ciertas emboscadas de Cristianos y Moros, y otros grandes regocijos e invenciones de fuegos” (Díaz, 1632, p. 196). La danza sobrevive en muchas localidades a lo largo de casi todo el territorio nacional. Ya sea en la fiesta



multitudinaria de San Miguel o de Santiago, y en la más íntima del 8 de mayo, en San Felipe, comienzan días antes las corridas de contingentes llamados “milicias”, encabezados por batallones de guerra y bandereros, que llevan por “golpe de música” redoblantes y trompetas. Realizan figuras en círculo, en elipse, estrellas, cruces y una figura de flor de cempasúchil. La primera corrida es aproximadamente a las 10:30 y la segunda a las 15:30 hrs, durando poco más de dos horas cada una. Los enfrentamientos previos se realizan haciendo un círculo girando en sentido contrario, y cada vez que se entrecruzan, chocan palos con machetes en tres ocasiones. El cristiano mayor conmina a retirarse al moro mayor, el cual no accede a la petición.

El día de la fiesta se realiza el “Encuentro” cuando se da la bienvenida a los contingentes de otras localidades. También danzantes de Indios Brutos hacían sus encuentros con anterioridad. Los moros entran al campo del Castillo, lugar de la escenificación, a caballo y con espadas, junto con la reina, una niña vestida para tal efecto. Los cristianos usan palos de madera. Se realiza una representación de combate con cañones, donde se persigue a los moros que roban las reliquias y una imagen de San Miguel que resguardan en el castillo. Los batallones y el bando cristiano se enfrentan a los moros haciendo un semicírculo frente a la fila de moros. Al interior están los cañones que se hacen sonar para representar la batalla. Los moros son perseguidos y encarcelados, para después ser fusilados. Es aquí cuando entra en acción la Cruz Roja, que se distingue por llevar una camilla sobre la que saldrá el rey moro fusilado, el cual lleva un gran sombrero de charro. Así es como termina la representación, una vez que salen los personajes, después de tres horas de actuación.

Para el caso de Coroneo, hay un grupo de caballería, similar al de San Felipe, pero no participa en la escenificación. Aquí, los moros están vestidos de rojo y tienen por insignia en la bandera una media luna y una estrella. Los cristianos están vestidos de azul y llevan por símbolo en la bandera una imagen del apóstol Santiago. Ambos grupos llevan imágenes de bulto de Santiago, ataviadas del color que les corresponde según el grupo que las lleva. Las representaciones se llevan a cabo tres días antes de la

fiesta, en el paraje de La Venta, en la salida a Amealco, Querétaro, el 22 de octubre; la segunda en La presa, al norte, en la salida a la ciudad de Querétaro, el 23 de octubre; y la tercera en La Peña del Sombrero, al poniente, el 24 de octubre.

Se realiza también un Encuentro a las 12:00 hrs, seguido de una misa a las 12:30 hrs. Por la mañana únicamente las danzas de concheros de Querétaro bailan. A las 15:30 hrs. inicia la representación, los campamentos de ambos bandos se ponen frente a una de las dos capillas que se encuentran en el patio de La Presa; para el caso de la fiesta que se hace en el templo principal el 25 de octubre, se acomodan al costado oriente del atrio de la iglesia. Aproximadamente dura la representación tres horas, y se basa en diálogos con embajadas, sólo que aquí la representación de la batalla se da de tres maneras: 1) en duelos en parejas entre los personajes principales de cada bando y sus bandereros; 2) en escaramuza en parejas; y 3) en dos grandes filas que se acercan al centro del espacio donde entrechocan sus machetes. No hay ningún momento donde se haga un círculo o semicírculo, como en el caso de San Felipe; tampoco hay distintos escenarios como en la representación de San Antonio del Gallinero.

Los personajes siguen siendo los mismos de la danza de los Doce Pares, los cuales se heredan por manda. Sería preciso clasificar la danza como 12 Pares de Francia, aunque en realidad la gente del lugar la nombra de Moros y cristianos. En esta población ya no se representa todo el coloquio, puesto que se ha extraviado en la comunidad. Se representa hasta el enfrentamiento entre Carlomagno y el rey moro.

### *Chichimecas contra franceses*

De los dos formatos de danza anteriores, surgió una tercera variante en la época de la evangelización en la cual el papel del bando moro o turco lo representó un grupo de indios bárbaros. Este grupo fue llamado de Chichimecas, no refiriéndose a una etnia específica sino englobando en él a cualquiera de los grupos del norte de México que asolaron las poblaciones erigidas por los españoles desde el siglo XVI. Menciones sobre

enfrentamientos teatrales entre creyentes europeos e infieles indios se dan precisamente en esta época.

El primer registro donde se narra la participación de indios vestidos de chichimecas dentro de una representación de moros y cristianos fue tanto en Tlaxcala como en Puebla el año de 1585. Este año coincide con la guerra que se desató en contra de los verdaderos chichimecas indómitos al norte del actual Guanajuato. Tales representaciones fueron realizadas para agradar al nuevo virrey Marqués de Villamanrique durante su camino a la Ciudad de México. En ellas los tlaxcaltecas construyeron “un castillo de madera de dos o tres altos, con muchos aposentos y retretes para pelear en él en hábito de soldados a su modo y a la española, contra otros indios en traje de chichimecas, cuando el virrey entrase en aquella ciudad” (apud. Weckmann, 1994, p. 519).

Más que danzas, tales recibimientos fueron una mezcla de actuación dialogada, danza y enfrentamientos con varas, precisamente como en la actualidad se conservan las variantes de la danza de Chichimecas contra franceses en Guanajuato. La presencia de un bando francés en vez de uno español se justifica desde una óptica histórica difusa pero coherente: “Rayados y franceses vienen a ser como aztecas y españoles, pero como aquí habían chichimecas y como el siglo pasado también estuvieron los franceses peléandose con nosotros, por eso la danza es de chichimecas y franceses” (apud. Bonfiglioli, 1996, pp. 92, 114). En cuanto al bando chichimeca, la descripción de Fray Alonso de la Rea de 1639, durante lo más cruento de la guerra contra los chichimecas históricos, muestra ese cambio de moros a chichimecas, al fin y al cabo infieles:

A las tres de la tarde marcha el campo a la plaza, donde está un castillo de chichimecos en que tienen a la santa cruz cautiva, con la decencia justa, rodeada de las escoltas y centinelas de los enemigos. A las cuatro entra la milicia marchando por la plaza y da una vuelta haciendo la salva a sus cuarteles, y acabada se planta el campo frontero del castillo y ordena una escaramuza con los chichimecos. Ordenada, salen las hileras contra las de los enemigos disparando muchos tiros con la destreza que pudiera un veterano. Después de sacadas todas las hileras, se da el

Santiago y cautivan y vencen a los enemigos, ganando el árbol santo de la cruz (de la Rea, 1996, pp. 165-166).

En el caso de esta conformación de personajes, revisaré cinco variantes: 1) de Celaya, específicamente del barrio de San Juan; 2) de Comonfort, Acámbaro y la Ciudad de México en Araró; 3) de Comonfort; 4) de San Miguel de Allende; y 5) de San Luis de la Paz.

La danza de Chichimecas y franceses del Barrio de San Juan, municipio de Celaya, la registré durante la velación de cruces en la cima del Cerro de Culiacán, el cual se ha establecido por algunos historiadores como el mítico Chicomoztoc, lugar de reunión de antiguos grupos prehispánicos (León-Portilla, 2009, p. 55). Tanto una de las danzas de concheros de Valle de Santiago como el violinista de la danza de Sonaja de Yuriria me informaron de esa gran celebración. El 30 de abril de cada año comienzan a subir varios contingentes de peregrinos y grupos de danza, para velar sus cruces familiares o de la población de donde proceden. Algunos grupos suben al día siguiente, para bajar con ellas el primero o dos de mayo. Una vez abajo, se veneran en cada localidad el día de la Santa Cruz.

El bando chichimeca de la danza del Barrio de San Juan tiene por vestuario un sombrero de ala ancha el cual se levanta de la parte delantera para adornarlo con un par de espejos y plumeros; usan nagüilla y chaleco, los cuales tienen incrustadas laminillas de metal que hacen un tintineo al momento de bailar. Además, portan un escudo pequeño en uno de los antebrazos y en la otra manipulan un machete. A la cabeza de la fila va uno de ellos portando una bandera mexicana. Los franceses, por su parte, llevan pantalón azul pastel y camisa blanca con una gorra redonda con visera de la cual cae por detrás una tela por la espalda a manera de paño de sol. También usan machete y, al igual que en el bando oponente, el líder lleva una bandera, pero francesa. La danza se divide en distintas piezas musicales interpretadas por una banda de alientos. Durante algunas de las piezas se pelean en duelo, mientras en otras cada grupo da vueltas en círculo bailando, a modo de presentación, mientras el bando oponente se queda a un

costado en descanso. En otras piezas ambos bandos se forman en filas quedando frente a frente mientras se acercan una a la otra.

Otro de los santuarios más importantes del Bajío se encuentra en las colindancias de los municipios de Acámbaro, Guanajuato y Zinapécuaro, Michoacán, demostrando que los límites estatales no coinciden con las prácticas subregionales. Araró, Michoacán, está ubicado en un antiguo manantial de aguas termales, el cual fue mencionado como lugar de adoración prehispánica en la *Relación de Michoacán* a inicios del siglo xvii: “La única hoja que se conserva de la primera parte contiene el final de la descripción de una fiesta no identificada y la descripción completa de las ceremonias que se hacían en Zinapécuaro y Araró para la diosa Cuerauperi con motivo de la fiesta llamada Sicuindiro”. En ella los corazones de esclavos o delincuentes “se echaban en las fuentes termales de Araró, [...] los cuerpos se desollaban, los sacerdotes bailaban vestidos con la piel de los sacrificados y eventualmente también se comía su carne” (Espejel, 2004, pp. 50, 162, 308).

Las danzas que se presentan en Araró durante la fiesta del 17 y 18 de marzo en que se celebra al Cristo del lugar, venían principalmente de Acámbaro, las cuales tenían vestuario y parafernalia parecidas, con la única diferencia de que algunas usaban pantalón por parte del bando chichimeca, el cual llevaba cosidas barbitas de tela o laminillas de metal, mientras otros usaron falda larga. Su formato de danza también fue similar. Además, se presentó una danza de Chichimecas y franceses de la Ciudad de México que tenía sus orígenes en una generación anterior, nativa de Comonfort, Guanajuato, la cual aparece en un documental en el atrio de la Basílica de Guadalupe el 12 de diciembre. Al inicio de la presentación bailan en círculo para al final representar los duelos de enfrentamiento a machete por parejas, una por una. Su indumentaria es similar a la de Celaya, sólo que los chichimecas no usan un sombrero específico. Los franceses usan pantalón rojo y camisa azul, usando la misma gorra con paño de sol a la espalda. Aquí no se acompañan con una banda de alientos sino con un conjunto de tambores, llamados huehuetls, a la manera de las danzas aztecas.

La cabecera municipal de Comonfort, antiguo Chamacuero, tiene su fiesta el 25 de noviembre, aunque las danzas salen a bailar desde dos días antes. Fui informado de esta fiesta por la danza de concheros de la Tenería del Santuario, entre San Juan de la Vega y Celaya, quienes asistieron a danzar a Apaseo el Alto un 28 de octubre, día de San Judas Tadeo. En aquella ocasión hubo dos agrupaciones de Chichimecas y franceses; el bando chichimeca usó pantalón con barbitas y botas, y en vez de sombrero llevaba una cinta alrededor de la cabeza ornamentada con algunas plumas. Sus armas eran un machete o una lanza con plumas en la punta. Los franceses iban ataviados con un traje de escoltas que se suelen usar en las escuelas de nivel básico. Ambos grupos hacían un gran círculo, donde cada uno se trasladaba hacia un lado opuesto bailando y entrechocando sus armas cuando se encontraban. Una de las danzas contaba con una especie de “tienda apache”, cónica y de base redonda, cubierta de tela y pieles, llamada *tipi*, estereotipadamente, en las Grandes Llanuras del suroeste angloamericano. En la punta estaba izada la bandera mexicana, tal vez relacionada con los castillos chichimecas representados durante la época colonial. La música de las piezas de baile fue interpretada por una banda mixta de alientos, cuerdas y percusiones, sonorizados con micrófonos y altavoces.

En San Miguel de Allende se lleva a cabo el desfile del 29 de septiembre y una pequeña celebración en el Barrio del Valle del Maíz el 15 de agosto. Supe de ambas celebraciones por el texto de Carlo Bonfiglioli incluido en el libro *Las danzas de conquista* (1996, p. 91-115). Durante la fiesta grande aparecen gran número de grupos danzantes, entre ellos, incluso invitados de otros estados de la República. Las danzas con dos bandos oponentes las pude clasificar en danzas de Aztecas y franceses y danzas de Chichimecas y franceses, junto a la de “Rayados chichimecas” del barrio de Valle del Maíz. En las primeras se identifica fácilmente el vestuario de penachos y pectorales de las danzas aztecas en el bando mexicano, mientras los franceses son niños y jóvenes vestidos de escolta escolar. La segunda se caracteriza por usar pantalones de diferentes colores y botas para el bando chichimeca, algunos tienen el torso desnudo o cubierto sólo por chalecos; en la cabeza llevan

paliacates amarrados sobre la frente. Los del bando francés usan pantalón, botas, camisa y sombrero texano, lo que les da un aspecto de vaqueros. La tercera, del barrio del Valle del Maíz, es similar a la del barrio de San Juan, en Celaya, con nagüillas y laminillas colgando para el bando chichimeco, mientras el bando francés usa pantaloncillos y mascadas al cuello de color rojo, medias y camisa amarillas y sombrero con visera y su paño de sol que cae sobre la espalda. En este caso los colores la relacionan con la bandera española más que con la de Francia; claramente se trata de una caracterización del invasor europeo.

En el caso de San Luis de la Paz, se realizaba un largo desfile que organizaba el municipio el primer domingo de noviembre; en él asistían gran número de danzas, de las cuales varias fueron invitadas de otros municipios como León y San José Iturbide. La mayoría de los grupos seguían un formato similar, aunque en sus banderas se denominaban de distantes maneras: de aztecas, de rayados, de guerreros, huachichil. El vestuario de danza azteca para el bando nacional fue lo más característico mientras el del bando extranjero usaba uniformes de escolta, danzando preponderantemente jóvenes y niñas con minifalda tableada. Su acompañamiento musical fue de tambores en la mayoría de los casos. Otros grupos mantenían la nagüilla con laminillas cosidas para el bando chichimeca y unas pocas tenían los personajes del diablo y la muerte. Cabe mencionar que el paso de caminata era muy similar en todas las danzas.

### **Danzas guerreras de un solo bando en Guanajuato**

A continuación se revisarán algunas de las variantes dancísticas de danzas de un solo bando, las cuales, en ocasiones, puede tratarse de danzas que perdieron a uno de los bandos en las últimas décadas. Cabe agregar que mostraré una propuesta de clasificación que no necesariamente tiene que ver con las formas en que los danzantes se refieren a ellas, pues resultan confusos los términos usados en las propias poblaciones. Términos como apaches, aztecas o indios se usan para referirse a danzas distintas tanto en

el vestuario como en los movimientos de piso. Ambos aspectos son los que usé para definir su nomenclatura.

### *Danza cortesana de paloteros*

Al sur del estado se lleva a cabo una danza llamada de paloteros, la cual está conformada por una cuadrilla de dos filas, las cuales entrechocan un palo de aproximadamente cuarenta centímetros de largo que llevan en la mano derecha. Su vestuario es cortesano en ambas filas a decir de algunos profesores de danza, pues usan faldilla tableada, camisa de manga larga, capa y una especie de tocado o cofia en la parte frontal de la cabeza, similar al usado por el personaje de Moctezuma en algunas pinturas coloniales, pero sin plumaje. Es acompañada por banda de alientos y cada pieza bailable se identifica por números.

Se interpreta en el municipio de Yuriria y en Uriangato, siendo en este último un conjunto de mujeres. He registrado los grupos de Yuriria en la fiesta de la Preciosa Sangre de Cristo el 4 de enero, en Casacuarán, el 25 de enero, y en Uriangato el 24 de diciembre, aunque también se comparte con el municipio de Puruándiro, Michoacán, donde se interpreta el 24 y el 31 de diciembre. En este último estado el vestuario es de color blanco con vivos negros, mientras en el estado de Guanajuato es de colores vivos o pastel. Su presencia sólo en estos municipios, diferente a las del norte por no tener rasgo alguno de elementos prehispánicos, puede deberse a que en esta región no hubo enfrentamientos con chichimecas en el siglo XVI o a que la filiación étnica de colonización no se llevó a cabo con grupos chichimecas y sí con españoles y purépechas. Esto tendrá que corroborarse.

### *Danza de indios de varas o machetes*

En el noroeste del estado se interpreta en los municipios de León, Silao, Ocampo y San Felipe una danza que antiguamente se llamaba de Brutos, y que en la actualidad se denomina de Broncos, o de Bárbaros en Silao. También se encuentra en Lagos de Moreno, Jalisco. Se caracteriza por ser una cuadrilla de dos filas vestidos



de manera similar o idéntica que entrechocan varas o machetes. El vestuario antiguo llevaba nagüilla y chaleco de franela roja con canutillos asidos que remataban en pequeñas borlas de estambre, con camisa, y un tocado hecho de plumas llamado corona de chilillos. A finales del siglo xx el vestuario cambió, dejando de usar las nagüillas y cambiarlas por pantalón con adornos en la línea externa de la pierna, ya sean de plumas o con tiras de tela. También se dejó de llevar la corona para usarse una cinta en la cabeza a la cual se le asían unas pocas plumas al modo que aparecen en algunas películas de mediados del siglo xx; además de portar un escudo en uno de los brazos. En la actualidad se retoma el vestuario tradicional o antiguo para danzar en las mañanas mientras en las tardes se usa el vestuario de “indio piel roja”, es decir, de los nativos angloamericanos, con penacho de largas plumas, chaqueta que emula piel, con barbillas de agujeta o de tela, habiendo gran número de variantes en cuanto a colores, texturas y telas.

Hay además unos personajes llamados locos, los cuales acompañan a las filas sin formarse en ellas, ataviados como monstruos o charros, con un látigo el cual sirve para llamar la atención del público y hacerle el debido espacio a la danza, además de verificar que la danza esté bien formada y hagan los pasos correspondientes. También es usual que se haga una representación del pasajero, donde un personaje vestido de hombre de campo y tiznado de la cara es acechado por los indios quienes al final lo descuartizan. La danza se acompañó con guitarras de concha de armadillo o bule hasta mediados del siglo xx, después se usó el banjo traído por los migrantes de Estados Unidos y se incluyeron tambores (bombos) para marcar el ritmo ante la intensidad de ruido en las ferias durante las fiestas patronales (Martínez, 2012).

### *Danza de rayados o chichimecas*

Hay otras danzas que podríamos llamar de Rayados, pues no tienen un bando oponente. Si bien hay variedad en sus atuendos, se caracterizan por llevar como atuendo ropa roja a café, emulando pieles o con pintura a rayas verticales sobre el cuerpo y el rostro.

Así las pude fotografiar en el cerro de Culiacán, provenientes de Santa Cruz de Juventino Rosas y de Cañada de Caracheo, o en la fiesta de Comonfort de finales de noviembre, acompañados por banda de alientos o banda mixta de metales y cuerdas. Su vestuario es totalmente diferente a las danzas aztecas y concheras, y también a las danzas de chichimecas y franceses tradicionales. Me parece que la característica radica en que en ningún momento se forman en dos filas, sino que ejecutan varios pasos de camino haciendo un gran círculo. Uno de los vestuarios puede ser descrito como de comanche, con pantalón y chaqueta de tela café o beige, emulando piel, y es acompañada por bandas de alientos metal. Algunas de ellas incluyen los personajes de la muerte y el diablo, los cuales juegan a tirar a los danzantes chichimecas con la guadaña o el tridente, respectivamente. Estos personajes también hacen una representación donde se descuartiza a un chichimeca.

### *Danzas concheras y aztecas*

Hablar de danza conchera es un tema amplio y complejo desde diversos puntos de vista. Diversos investigadores la consideran con elementos para ser clasificadas como danza de conquista: “Aunque no estén presentes en el escenario ritual, para los concheros la danza es una especie de ‘combate’ contra sus supuestos enemigos culturales”, como apunta Anáhuac González (1996, p. 224); sin embargo, desde el punto de vista coreográfico, tiene características totalmente distintas.

Respecto a su historia, desde los estudios pioneros de Gabriel Moedano (*Buenas noches*, 2012; Moedano, 1972, 1988), se ha propuesto un origen otomí-chichimeca, el cual se puede rastrear desde el siglo XIX, como apunté en el capítulo III, acerca de las hermandades de danza de arco y flecha en el Bajío. Con tal antecedente, el vestuario azteca es una práctica emergente desde la década del treinta y cuarenta del siglo XX en la ciudad de México. En este sentido, se puede hacer una delimitación temporal que pervive en el vestuario, los danzantes ataviados con tilma y tocado tipo Moctezuma (concheros), y los de pectoral y taparrabo con penacho de largas plumas (aztecas). A estos dos tipos se suma uno

que podría nombrar como *New Age*, el cual se caracteriza por usar faldilla y camisa blanca, con una cinta de color rojo en la cabeza. A pesar de tales vestuarios, es innegable que en lo coreográfico se mantiene la estructura de un centro, donde se pone un paliacate en el suelo sobre el cual se encuentran el sahumerio y las armas –las conchas con caja de armadillo o bule–, y los danzantes alrededor, protegiéndolo en círculos concéntricos. Esta conformación espacial es única, y sería la diferencia fundamental en lo coreográfico con las danzas de cuadrilla a dos filas, y las circulares girando alrededor de un punto central.

Respecto a su práctica en el estado de Guanajuato, se encuentra en amplias zonas, desde San Francisco del Rincón hasta Acámbaro, y desde Xichú hasta Pénjamo; y se puede observar la existencia de los tres tipos de vestuario antes referidos. En cuanto a las celebraciones a las cuales asisten, es numerosa y en cualquier época del año, pues acompañan fiestas patronales y velaciones específicas.

### *Danzas chichimecas sin bando oponente*

Similares en la coreografía, existen danzas chichimecas en cuadrilla de dos filas que no presentan diferencias en el vestuario entre sus miembros. Incluso, cada fila está encabezada por banderas mexicanas, como algunos grupos de Valle del Maíz, San Miguel de Allende. Se acompañan con tambores y portan escudos, tocados de plumas y pantaloncillo a lo apache (estereotipo del suroeste angloamericano). Lo anterior se observa también en cuadrillas de danzantes mujeres, lo cual no existía hace cuatro décadas; incluso también hay cuadrillas de niños. En este caso usan camión adornado con barbitas de tela (a lo comanche). Un testimonio de San Miguel de Allende aclara el proceso de pérdida del bando francés desde la óptica de los propios danzantes:

los franceses comenzaron también a degenerarse y en lugar de salir con su pantalón rojo y su camisa azul vestían normal, no más con el paño de sol... Llegó el tiempo que ya no hubo bandera de los franceses, sino que en lugar de sacar su bandera sacaron

ya dos banderas de México y así se acabaron completamente los franceses (apud. Bonfiglioli, 1996, p. 92).

El antropólogo Carlo Bonfiglioli define que las danzas de apaches destacan por “la exuberancia física y una suerte de culto estético por la virilidad guerrera” aunque sean “guerreros sin enemigos”, pues han dejado de lado a cualquiera de sus oponentes históricos; en cambio, los chichimecas de nagüillas “más que estetas de la virilidad guerrera, se presentan, junto con sus contrincantes los franceses, como practicantes del culto a la Santa Cruz”, variantes que compara con la que se da entre los grupos de concheros de nagüillas que veneran a la virgen de Guadalupe y las danzas aztecas que veneran al dios guerrero Huitzilopochtli (1996, p. 113).

Dado que San Miguel es una ciudad de importancia cultural en la región, actualmente otras danzas han retomado la desaparición del bando europeo, como se observa entre los chichimeca-jonaces de Misión de Chichimecas quienes cuentan con un grupo de niñas con atuendo de indio catequizado: camisión adornado con grecas en la punta inferior y una cinta alrededor de la cabeza, a manera de corona, con unas plumas en la parte trasera que sobresalen sobre la coronilla. Este grupo lleva sonajas y bailan en dos filas. Otra agrupación lleva el vestuario de salvaje chichimeca, el cual está integrada por jóvenes y adultos que portan pieles de animal, se pintan la cara y usan huesos y símbolos animales a manera de pecheras, collares, pulseras y otros adornos, teniendo partes del cuerpo desnudas. Este grupo se presenta en eventos de reivindicación indígena tanto gubernamentales como particulares, puntualizando que se trata de una reapropiación de las danzas chichimecas prehispánicas, con el asesoramiento de investigadores. Cabe mencionar la organización del Encuentro de la Toltequidad en Mineral de Pozos que suele durar tres días, donde se presentan danzas y grupos *New Age*, entre otros conjuntos de géneros musicales invitados.

Me parece que las idealizaciones de virilidad de los pueblos prehispánicos del norte del continente difundidas por los medios de comunicación han cubierto una necesidad de reivindicación surgida a partir de la consciencia de ese pasado indígena. Ello se

articula al culto a las imágenes católicas, no sin tensión y contradicciones. Es en las poblaciones pequeñas donde los maestros son adultos mayores, con fuertes lazos con un catolicismo rural relacionado con procesiones y peregrinaciones, donde se mantienen los vestuarios de indio catequizado.

### Una cronología dancística

Después de hacer este breve recorrido por los principales tipos de danzas guerreras de Guanajuato, se pueden determinar varias fases o estadios argumentales distintos. El primero, el más antiguo, es el que representa la gesta medieval entre franceses y turcos, fechada en el año ochocientos de nuestra era. La segunda se trata de la versión castellana-aragonesa del argumento carolingio, el cual se extiende por muchas poblaciones españolas, especialmente del norte. La tercera es la versión en que el bando moro se transforma en el bando chichimeca, justamente cuando se vivió lo más cruento de la guerra chichimeca. La cuarta variante es de la segunda mitad del siglo XIX, donde sucede un cambio importante, el bando francés es el contrario de los chichimecas, en estrecha relación con la invasión francesa de 1862. La quinta versión es ya muy reciente, en la segunda mitad del siglo XX desaparece el bando contrario a los chichimecas, dejando de ser una danza eminentemente histórica para transformarse en una de reivindicación étnica en gran medida.

Esto último indica por qué varios grupos de chichimecas han dejado de lado la nagüilla y se visten como aztecas o como chichimecas desnudos del torso. Dicho *revival* se da desde la ciudad de León hasta Misión de chichimecas, en el municipio de San Luis de la Paz, demostrando que las nuevas generaciones tienen predilección por representar a los pueblos prehispánicos del norte del país, más que al indio catequizado y servil. Así, las danzas de conquista con pérdida del bando oponente, se van acercando a las que desde un principio fueron concebidas con un solo bando, con excepción de la danza de palotereros, que no tiene relación con la identificación nativista prehispánica, tal vez por encontrarse en el sur del estado, donde ideológicamente no se concibe a los chichimecas como antecedente cultural histórico e identitario de la población.



# Capítulo VI

## **Representación, vestuario e identidad en las danzas guerreras de Guanajuato**

Para concluir la presente investigación, a continuación se expondrán visualmente los vestuarios dancísticos referidos en el capítulo anterior con algunos breves comentarios. Cabe mencionar que los ejemplos visuales son representativos pero no agotan la variedad de detalles específicos en cada grupo dancístico, lo cual muestra la creatividad y también un deseo de aportar algún elemento distintivo.

Comenzaré por el vestuario del bando católico de las danzas de conquista, continuaré con el bando infiel y culminaré con las danzas de un solo bando. Este orden permitirá la comparación entre bandos afines para mostrar los procesos simbólicos e históricos determinantes en cada vestuario, lo cual denota el proceso cambiante de la identidad en cada una de las expresiones dancísticas referidas.

### **Bandos católicos**

#### *Los pares de Francia*

En primera instancia muestro el vestuario de los doce pares de Francia de Dolores Hidalgo, la cual debiera acercarse a la indumentaria guerrera de los caballeros medievales. El tocado emula cascos para la batalla, casi todos de color azul pastel, donde está escrito el nombre del personaje; son altos de enfrente y por la parte de atrás caen unas guirnalda de moños de colores; la falda es larga y cerrada, la capa llega a la pantorrilla y la camisa es de manga corta, ambos adornados con flecos blancos o dorados en las orillas, siendo los tres elementos de colores pastel en su mayoría. Los lentes oscuros dan a los danzantes cierto halo de seriedad y autoridad. Algunos usan guantes negros. Cuando pelean, el entrechoque de

sus espadas llama enormemente la atención. La diferencia con Carlomagno radica en su corona con un crucifijo en la parte superior y una larga barba negra (Imagen 1).



**Imagen 1.** Los pares de Francia en San Antonio del Gallinero, Dolores Hidalgo. 2011. Fotografía: Alejandro Martínez de la Rosa.

### *Los cristianos*

Por su parte, en la representación de Coroneo, lo fundamental entre los bandos es que los católicos usan prendas de color azul celeste de uso cotidiano. Llevan también el machete con el cual combaten. El vestuario con más elementos específicos es el de Carlomagno, quien lleva capa, falda larga con flecos dorados y encima una tiras de tela del mismo color emulando las tablas de la falda (Imagen 2). En el caso de la versión de San Felipe, el bando católico usa vestuario cotidiano ranchero, pero se diferencia del bando infiel por andar a pie. Para el momento de la batalla, pasan a segundo término pues no actúan; son las bandas de guerra, vestidas de traje militar verde, con gorra y botas negras, las que destacan por su sonoridad y vestuario (Imagen 3).





Imágenes 2 y 3. Bando cristiano. Coroneo y San Felipe. 2011 y 2010 respectivamente. Fotografías: Alejandro Martínez de la Rosa.

### *Franceses*

En el caso de las danzas de Celaya, usan gorra a la cual está asida un paño de sol en la parte trasera. Los colores son blanco y azul pastel. Pueden llevar pantalón corto con media larga o pantalón largo hasta el tobillo, con un vivo de listón cocido a la línea externa de la pierna (Imagen 4). En el caso de las de Comonfort, son similares a la anterior, pero con colores rojo y azul, u otros colores

(Imagen 5). Los de Valle del Maíz, municipio de San Miguel de Allende, usan los colores de la bandera española, amarillo y rojo, y su paño de sol es muy largo (Imagen 6).



Imágenes 4 y 5. Franceses de Celaya y Comonfort. 2011.  
Fotografías: Alejandro Martínez de la Rosa.



Imagen 6. Franceses de Valle del Maíz, San Miguel de Allende. 2013.  
Fotografía: Alejandro Martínez de la Rosa.



### *Bastoneras o de escolta*

En el desfile de noviembre que se lleva a cabo en San Luis de la Paz se observó en varias danzas representativas de escuelas de educación básica el vestuario usado normalmente para las escoltas que llevan la bandera en los desfiles cívicos nacionalistas, siendo en estos casos mujeres jóvenes de secundaria o bachillerato: botas, minifalda tableada, saco con charreteras y boina o gorra, combinando normalmente dos colores (Imágenes 7 y 8). Es evidente la congruencia desde el punto de vista de un traje militar de gala.



**Imágenes 7 y 8.** Francesas de San Luis de la Paz. 2010. **Fotografías:** Alejandro Martínez de la Rosa.

## *Vaqueros*

Un caso aparte es el de una danza de San Miguel de Allende donde el bando católico está vestido a la manera de *cowboy*, es decir, de botas, pantalón metido dentro de las botas con su vivo hecho de listón en la línea externa de la pierna, camisa de manga larga con charreteras y sombrero texano. Lo paradójico es que llevan una bandera francesa (Imagen 9). Aquí se muestra la relación entre indios chichimecas del norte de México e indios piel roja de Estados Unidos, donde sobresale no el vestuario de los enemigos franceses, sino de los enemigos de los pieles rojas: los *cowboys*.



**Imagen 9.** Vaqueros franceses de San Miguel de Allende. 2013.  
**Fotografía:** Alejandro Martínez de la Rosa.

## Bandos infieles

### *Turcos*

En este caso los personajes llevan falda, capa y camisa negra, con una corona terminada en picos forradas de colores con un ligero doblez hacia afuera. Los flecos de la falda, capa y camisa son dorados o blancos. Llevan su machete, y uno lleva escudo donde se representan dos ídolos, muestra de su paganismo. Todos llevan barba negra y lentes oscuros (Imagen 10).



**Imagen 10.** Bando turco. San Antonio del Gallinero, Dolores Hidalgo. 2011.  
Fotografía: Alejandro Martínez de la Rosa.

## *Moros*

En Coroneo llevan camisa sport roja y pantalón de mezclilla, con gorra roja o sombrero ranchero, sin faltar el machete; sólo unos cuantos llevan pantalón rojo. Los personajes principales portan capa roja con flecos dorados, y uno de ellos llevaba casco militar pintado de rojo (Imagen 11). En el caso de San Felipe, los moros usan vestuario ranchero cotidiano, con machete en mano, y van montados a caballo, a manera de cabalgata. El rey moro se diferencia únicamente por llevar un gran sombrero jarano de caporal (Imágenes 12).



Imágenes 11 y 12. Moros de Coroneo y San Felipe. 2011 y 2010 respectivamente.  
Fotografías: Alejandro Martínez de la Rosa.

## *Chichimecas*

El vestuario de chichimecas de Celaya, Comonfort, Valle del Maíz, San Miguel de Allende y San Luis de la Paz se caracteriza por las filas de laminillas que cuelgan de su camisola color café, rojo u oscuro (sólo en Valle del Maíz usan otros colores), lo cual emula trajes hechos de pieles (Imágenes 13 y 14). En el tocado varían ligeramente, pero todos usan plumas y pieles de animales. En el caso de Celaya, usan un sombrero de palma que es doblado hacia arriba de la parte de enfrente para colocar espejos y asir las plumas del color de la bandera mexicana (Imágenes 15 y 16).



**Imágenes 13 y 14.** Rayados chichimecas de Valle del Maíz, San Miguel de Allende. 2013. Rayados de San Luis de la Paz. 2010. Fotografías: Alejandro Martínez de la Rosa.



**Imágenes 15 y 16.** Chichimecas de Celaya y Comonfort. 2011. Fotografías: Alejandro Martínez de la Rosa.



## Un solo bando nativo

### *Guerberos cortesanos*

Los palotereros del sur de Guanajuato usan falda de colores primarios o pastel, adornados con listones de colores, además de camisa y un tocado adornado de moños al frente y con cintas de papel metálico de colores con caída hacia la espalda; para portarlo, llevan sobre la cabeza un paño de color blanco o metálico que cae como paño de sol en la espalda. Usan huarache y un palo de madera de aproximadamente 40 centímetros (Imágenes 17 y 18).



Imágenes 17 y 18. Palotereros de Yuriria. 2011. Fotografía: Alejandro Martínez de la Rosa.

### *Indios con varas o machetes*

La danza de indios brutos, broncos o bárbaros del noroeste del estado se caracteriza en su versión antigua por la corona de chilillos: varas adornadas con pequeñas plumas de colores que van asidas al frente de la corona. Se usaba falda cerrada que cubría la rodilla, pero ahora, a imitación de los matlachines, se usa una falda abierta por ambos costados. Anteriormente se asían tanto a la falda como a la camisa canutillos rematados con una borla de estambre, después se usaron agujetas y barbillas de tela, pues las laminillas metálicas pesaban mucho. Hace medio siglo la tela era aún de franela color rojo, pero después se introdujeron telas sintéticas de colores vivos. Se usan huaraches, muchas veces con cascabeles. Actualmente se usan machetes o varas de madera largas para el entrechoque rítmico (Imágenes 19 y 20).



**Imágenes 19 y 20.** Indios Broncos de León. 2011. Fotografías: Alejandro Martínez de la Rosa.

## *Indios piel roja*

Actualmente varias danzas de indios usan atuendos de “apache”, es decir, los que aparecen en las películas angloamericanas. Hay de varios tipos, 1) de comanche, con pantalón y chaqueta café con barbitas de la misma gamuza, con cinta a la cabeza de la cual penden algunas plumas (Imagen 21); 2) de piel roja, con gran penacho de largas plumas, pantalón y chaqueta de colores diversos con adornos de plumas y barbitas (Imagen 22 y 23); y 3) de chichimeca prehispánico, mayormente desnudo del torso, con pintura negra y adornos de hueso, pieles y redes de hilo (Imagen 24). Todos estos tipos tienen múltiples variedades.



**Imágenes 21 y 22.** Indios piel roja de Comonfort y León. 2011.  
**Fotografías:** Alejandro Martínez de la Rosa.



**Imagen 23 y 24.** Vestuario de comanches en el Cerro de Culiacán. 2011.  
Vestuario de chichimecas prehispánicos de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz. 2010. **Fotografías:** Alejandro Martínez de la Rosa.

## *Concheros*

El antiguo vestuario de concheros tenía como características principales la tilma, el tocado tipo Moctezuma y huaraches. Tal indumentaria se usa hasta la actualidad por los grupos que no han renegado del catolicismo convencional ni de los instrumentos musicales cordófonos traídos por los españoles. Hoy usan diversos diseños, con falda cerrada o abierta, capa, camisa o chaleco, usualmente de blanco con remates de plumas pequeñas de colores en las orillas y tocado con plumas de colores (Imagen 25).



**Imagen 25.** Concheros en Araró. 2011. Fotografía: Alejandro Martínez de la Rosa.



## *Aztecas*

De acuerdo a la memoria oral, a partir de las décadas del treinta y cuarenta del siglo xx se comenzó a usar un vestuario más cercano a como debieron vestirse los mexicas prehispánicos, en su carácter noble, o de guerreros águila. Son fácilmente identificables por usar penacho de plumas largas y delgadas en el tocado que van asidas a su parte trasera, pero que no caen hacia la espalda como los penachos piel roja. El uso de pectoral y taparrabo es inconfundible, junto al uso de huarache (Imagen 26).



**Imagen 26.** Danza azteca en el Cerro de Culiacán. 2012. **Fotografía:** Alejandro Martínez de la Rosa.

### *Danzantes New Age de la mexicanidad*

Existen danzantes que buscan captar las energías del universo a partir de su práctica, por lo cual su vestuario no es del todo nativista ni guerrero. En este sentido no tienen “arma”, sino parafernalia que ayuda a captar tal energía. Su vestuario es blanco de manta, ya sea pantalón, falda, camisa de tirantes o de manga, cinta roja atada a la cintura o en la cabeza (Imagen 27).



Imagen 27. Danzantes con vestuario *New Age* en Acámbaro. 2010.  
Fotografía: Alejandro Martínez de la Rosa.

## Conclusiones

En definitiva, los antecedentes históricos de la región del Bajío marcan una sociedad pluricultural desde antes del contacto con los europeos. La región otomangue fue un epicentro urbano y cultural en el Clásico y Preclásico, interrelacionado con las megalópolis de la época; sin embargo, fue a partir de su disgregación en el Posclásico en que perdió concreción. Su posición como zona de frontera entre los grandes estados militares del Posclásico tardío delineó su identificación como zona de bárbaros, lo cual es un error de interpretación que se repite aún hasta la actualidad, pues tales “toltecas chichimequizados” tuvieron intercambios comerciales y culturales con los asentamientos clasificados como mesoamericanos (Brambila, 2001, pp. 329-341).

Ya en tiempos coloniales, tal concepción de guerreros salvajes con que se les consideraba entre mexicas y purépechas fue aprovechada también por los hispanos para justificar la férrea colonización del siglo xvi. Si bien no hay datos suficientes en el aspecto cultural, los habitantes prehispánicos en el actual estado de Guanajuato conformaron ciertos ritos y creencias los cuales no fueron erradicados de tajo, como era el objetivo de la evangelización católica. Es precisamente en los territorios bajo resguardo de mercenarios indígenas otomíes que subsisten en mayor medida prácticas idolátricas durante los siglos xvii y xviii donde surgen velaciones y danzas que se reorganizan después del movimiento armado de independencia.

Lo anterior da como resultado una regionalización al interior de la región de Bajío, fuertemente articulada en lo económico y comercial, pero con profundas diferencias culturales producto del proceso disímil de colonización del siglo xvi, que tiene como uno de sus indicadores a la danza tradicional. Así, al norte de la supuesta frontera mesoamericana del río Lerma, se pueden identificar diferencias notables entre la zona que otros autores

definen como los Altos y la Sierra Gorda, a pesar de estar ambas en zona chichimeca. Por ello se puede proponer la zona de la Sierra Gorda con el Real de Xichú y Atarjea como localidades más visibles y que tendrían fuertes nexos con Jalpan de Serra, Querétaro, compartiendo rasgos con las otras zonas serranas de San Luis Potosí y Querétaro.

Otra zona sería la otopame, con los municipios de Victoria, Santa Catarina, Tierra Blanca, Dr. Mora, San Luis de la Paz, San José Iturbide, Dolores Hidalgo, San Miguel de Allende, Comonfort, Juventino Rosas, Villagrán, Cortazar, Celaya y los Apaseos, justificada por las características históricas y culturales relacionadas con la fuerte influencia otomí a partir del siglo XVI, aunque se trate, como hemos visto, de una zona pluriétnica. Una tercera zona serían los Altos, del municipio de Guanajuato hacia el noroeste del estado, caracterizada por su colonización estanciera y articulada fuertemente al abastecimiento de la ciudad minera, aunque su conformación fue también pluricultural con un número de población indígena mayor durante los tres siglos de Colonia, con excepción de las ciudades de León y Guanajuato.

Por último, el pequeño margen límite entre los estados actuales de Guanajuato y Michoacán, no comparten los rasgos de haber sido colonizados desde una estrategia militar en contra de los chichimecas alzados, sino desde la articulación con las redes comerciales de la antigua estructura político-económica tarasca, por lo cual conserva ese referente cultural hasta la actualidad. Pénjamo y sus poblaciones afines comparten con los Altos su nexo cultural con Jalisco al poniente, pero también con Michoacán al sur en un tipo de cultura ranchera mestiza, donde no encontré en la actualidad antiguas tradiciones dancísticas. Claro, tales delimitaciones parten de un elemento cultural como es la danza tradicional y, basándonos en otros indicadores, dichos límites podrían ser corroborados o alterados (Martínez, 2013)

No obstante, la investigación presentada en la primera parte del presente libro se propuso consolidar lo observado en el trabajo de campo realizado desde hace más de una década en el estado. En este sentido, las breves menciones a la danza, y a la música que la acompaña, permiten demostrar una línea de transmisión de



algunos de sus aspectos desde la colonización del siglo xvi a las prácticas rituales del siglo xix. En la actualidad, aquellos rituales han perdido su conexión con el sistema ideológico subalterno colonial, producto de una sociedad pluricultural con reivindicaciones agrarias y culturales específicas que consolidaban su aspiración de libertad económica, política y cultural respecto a las estructuras de poder institucionalizadas. Sin embargo, aún se pueden encontrar las conexiones profundas de un sistema devocional heterodoxo de catolicismo, principalmente en la zona otopame, que tiene como punto culminante los ritos relacionados con las cruces, los cerros, las flores y las ánimas, y que comparten con el semidesierto queretano y con otras regiones de raigambre otomí o pame.

Tal sedimento cultural sobrevive en prácticas y devociones donde se reafirma una relación estrecha con el entorno que confiere a las características del territorio una significación ritual que aún persiste en las danzas guerreras. Por ello, no es de extrañar la relación entre la defensa de las costumbres con la defensa del territorio, ya sea por vía armada o jurídica. Así, en el imaginario regional, más allá de una verdadera ascendencia otomí a partir de los caciques fundadores, la identidad y reivindicación indigenista está disponible para quien cumpla la obligación ritual al pie de la letra y tenga acceso a la historia oral de injusticias y despojos a las comunidades, sean indígenas o no en la actualidad.

Lo anterior consolida la reivindicación del indio guerrero, en contraposición al estereotipo del indio flojo, borracho e indolente, que se sugirió desde la Colonia por parte de los hacendados. La imagen negativa del chichimeca estuvo en pugna con la reivindicación del indio catolizado que había conquistado nuevos pueblos, nuevas almas y, por ende, nuevas tierras. Así es como la lectura de tradiciones como la danza, que persisten hasta el día de hoy, toman sentido vital en la época contemporánea, y sólo así se puede entender que en zonas urbanas como León o San Miguel de Allende haya una proliferación de grupos de danza guerrera por parte de numerosos jóvenes (Martínez, 2016).

Un proceso más complejo se da en la danza de concheros, donde la velación es de suma importancia como ritual otopame

para comunicarse con las ánimas de los cuatro vientos, sus antepasados danzantes. La velación, junto con la danza, se vincula al recuerdo de aquellos antepasados remotos, capitanes guerreros de arco y flecha. Tanto éxito tuvo esta articulación ritual de elementos prehispánicos y católicos, que durante la persecución del último tercio del siglo XIX se dispersó exitosamente hacia la ciudad de México en su versión de danza Azteca (Moedano, 1972, p. 1988); sin embargo, la memoria oral de la danza otopame pervive en distintas regiones del estado (Vargas 2013), sumado a los abordajes de algunos pocos recopiladores (Razo, 2013, pp. 102-110).

Tales agrupaciones de danzas no están alejadas de reivindicaciones agrarias ni religiosas, el respeto a sus tierras y a su bandera fue el objetivo político-ideológico que perduró durante el siglo XIX, por lo cual, en un ambiente de positivismo, fueron reprimidas sus prácticas y enajenadas sus tierras. La defensa de su identidad, religión y pertenencias se basaron entonces en un culto esotérico, nocturno, de reivindicación guerrera hacia sus antepasados, la cual sobrevivió y pudo expandirse a nuevos territorios durante el siglo XX, idealizando ese pasado guerrero de resistencia ante los invasores de tierras y almas del pasado y el presente. Si las prácticas se diversifican entre rasgos chichimecas, otomíes, aztecas, o piel roja, al mismo tiempo se consolidan como caracterización de reivindicación nativista, hasta el punto de desaparecer al antiguo enemigo discursivo de las danzas de conquista, pues ahora, como se suele argumentar, el enemigo no está en la danza, sino fuera de ella. En este sentido, cabe destacar una variante del vestuario de danza de Chichimecas contra franceses donde los chichimecas ataviados a lo prehispánico se enfrentan a unos *cowboys*. ¿Es posible que la reivindicación chichimeca ahora tenga como objetivo vencer la ideología del imperialismo yanqui? Cabría considerar que simbólicamente los llamados indios piel roja también fueron chichimecas, y que aquéllos también practicaron el pintarse la cabeza de rojo o bailar de noche alrededor del fuego como algunos grupos chichimecas, dando al traste una lectura fácil y prejuiciosa de aberración histórica. La representación dancística no es un libro de historia, sino un manifiesto danzado de reivindicación cultural contemporánea.

Así, el estado de Guanajuato preserva una variedad de danzas guerreras de hondas raíces indígenas con argumentos disímiles por el tipo de colonización en la zona noroeste –donde perviven las danzas de machete con un solo bando–, mientras en el noreste y sureste se comparten variantes de danzas de Conquista reelaboradas para identificar ya no a moros y turcos, sino a guerreros chichimecas. No obstante las diferencias evidentes, subsiste entre cientos de mestizos guanajuatenses un afán por recuperar ese pasado remoto de orgullo guerrero, por lo cual valdría la pena apreciar y valorar dichas danzas como patrimonio fundamental del estado.



# Referencias

- Acuña, Á. (2008a). Bailar matachín entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara. Señal de identidad y distinción intracultural. *Nueva antropología*, 21(69), 105-128. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-06362008000200006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362008000200006). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- \_\_\_\_\_. (2008b). Danza de matachines: Estructura y función entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(1), 95-112. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62330106.pdf>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Alabanzas más antiguas que se cantan en el Santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco, Gto.* (2009). México: Santuario de Atotonilco, Gto, México.
- Alcocer, F. de. (1559). *Tratado del juego...* Impreso en casa de Andrea de Portonarijs. España: Biblioteca del Banco de España. Recuperado de: <https://repositorio.bde.es/handle/123456789/4475>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Anónimo. (2015). *Cantar del mio Cid en castellano moderno*. España: Biblioteca digital de Caja de Jubilaciones y Pensiones Bancarias. Recuperado de: <https://www.cjpb.org.uy/?s=-cantar+mio+cid>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Anónimo. (1998). *El poema de Fernán González*. España: Condado de Castilla. Recuperado de: <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernán-gonzález/>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Aramoni, M. E. (2014). *El mundo prehispánico de Guanajuato. Plazuelas, lugar de la serpiente de fuego*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Arellano, I. (2006). El gracioso en el teatro de Bances Candamo. En O. Gorsse y F. Serralta (eds.). *El siglo de oro en escena* (pp. 15-34). España: Presses Universitaires du Mirail /

- Embajada de España en Francia. Recuperado de: <https://books.openedition.org/pumi/2009?lang=es>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Arbeau, T. (1967). *Orchesography: 16th-Century French Dance from Court to Countryside*. U.S.A.: Dover Publications.
- Báez, L. (2008). Saberes y prácticas terapéuticas entre los nahuas de Naupan, Puebla. En P. Gallardo (coord.). *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca* (pp. 209-237). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Blanco, M. (1998). *El movimiento revolucionario en Guanajuato, 1910-1913*. México: Ediciones La Rana.
- Bonfiglioli, Carlo. (2004). *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Chichimecas contra franceses: de los 'salvajes' y los 'conquistadores'", en J. Jáuregui y C. Bonfiglioli. *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo* (pp. 91-115). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la Pasión de cristo, la transgresión cómico-sexual y las Danzas de Conquista*. México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.
- Brambila, R. (2001). "La zona septentrional en el posclásico". En L. Manzanilla y L. López. *Historia antigua de México. Vol. III: El horizonte Posclásico*, (pp. 319-345). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México / Miguel Ángel Porrúa Editores,
- Braniff, B. (1998). *Morales, Guanajuato y la tradición Chupicuaro*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Morales, Guanajuato y la tradición Tolteca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Buenas noches Cruz Bendita... Música ritual del Bajío*. (2012). México: Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cabranes, A. y Calvo, T. (2015). *Franciscanos eminentes en territorios de fronteras*. México: El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis.

- Capmany, A. de. (1805). *Nuevo Diccionario Francés – Español*. España: Imprenta de Sancha. Recuperado de: [https://books.google.es/books?id=vMFdDbmSGP0C&pg=PP7&dq=Gattel&lr=&as\\_drrb\\_is=q&as\\_minm\\_is=0&as\\_miny\\_is=&as\\_maxm\\_is=0&as\\_maxy\\_is=&as\\_brr=1&source=-gbs\\_selected\\_pages&hl=es#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=vMFdDbmSGP0C&pg=PP7&dq=Gattel&lr=&as_drrb_is=q&as_minm_is=0&as_miny_is=&as_maxm_is=0&as_maxy_is=&as_brr=1&source=-gbs_selected_pages&hl=es#v=onepage&q&f=false). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Cárdenas, E. (1999a). La arquitectura de patio hundido y las estructuras circulares en el Bajío: desarrollo regional e intercambio cultural. En E. Williams y P. C. Weigand (eds.). *Arqueología y etnohistoria. La región del Lerma* (pp. 41-73). México: El Colegio de Michoacán.
- \_\_\_\_\_. (1999b). *El Bajío en el clásico. Análisis regional y organización política*. México: El Colegio de Michoacán.
- \_\_\_\_\_. (2008). Método para el análisis espacial de sitios prehispánicos. Estudio de caso: el Bajío. *Palapa III*(1), 5-16.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Peralta y la Tradición Bajío. Arqueología, arquitectura y análisis espacial*. México: El Colegio de Michoacán.
- Caro, J. (1984). *El estío festivo: Fiestas populares del verano*. España: Taurus.
- Carrillo, A. (1996). *Partidos y padrones del obispado de Michoacán: 1680-1685*. México: El Colegio de Michoacán / Gobierno de Michoacán.
- Castro, F. (1996). *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. México: El Colegio de Michoacán.
- CDI. (2010). *Chichimecas. Pueblos indígenas en riesgo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Cerdeira, C. (1897). *El tributo de las cien doncellas y la batalla de Clavijo*. España: Tipografía de José M. Paredes. Recuperado de: [https://www.clavijo.es/wp-content/uploads/2022/10/El\\_Tributo\\_de\\_las\\_100\\_doncellas\\_y\\_la\\_Batalla\\_de\\_Clavijo.pdf](https://www.clavijo.es/wp-content/uploads/2022/10/El_Tributo_de_las_100_doncellas_y_la_Batalla_de_Clavijo.pdf). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Cervantes, B. y Crespo A. M. (2004). Tradición y ritualidad en la construcción de un territorio: los otomíes del Río Laja. *Regiones 14*, 117-142.

- Cervantes, M. y Martínez, A. (2017). Indios broncos y tlhualiles como danzas de conquista. Experiencia y apropiación de la danza desde la psicología social cultural. En G. Medrano y E. Rangel (coords.). *Hacedores de danza. Danzas tradicionales de México* (pp. 121-132). México: Universidad de Guanajuato / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Ciudad Real, A. de. (1993). *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. 2 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Córdova, D. (2018). *La danza de matachines en Ciudad Juárez. Prácticas y significaciones*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Recuperado de: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/view/130/113/774-1>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Correa, P. M. (2004). Los xúchiles: ofrendas para los ancestros. *Regiones* 14, 143-154.
- Cortés, H. (2019). *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Imprenta Central de los Ferrocarriles. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cartas-y-relaciones-de-hernan-cortes-al-emperador-carlos-v-974782/>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Covarrubias, S. de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. España: Luis Sánchez, impresor del Rey. Recuperado de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000178994&page=1>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Crespo, A. M. y Cervantes, B. (1990). Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro. *Historias* 24, 87-107.
- Croda, R. (2009). Una mirada a los carnavales indígenas del norte de Veracruz. En L. Báez, y M. G. Garrett (coords.). *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena* (pp. 149-164). México: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- de Espinoza, I. F. (2003). *Crónica franciscana de Michoacán*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Morevallado editores.



- de la Rea, A. (1996). *Crónica de Alonso de la Rea*. México: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor.
- Díaz, B. (1632). *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Imprenta del Reyno. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/historia-verdadera-de-la-conquista-de-la-nueva-espana-953339/>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Doménech, F. (2007). *Los Trufaldines y el teatro de los Caños del Peral: (la commedia dell'arte en la España de Felipe V)*. España: Editorial Fundamentos.
- Elías, F. (2014). *La colonización ganadera en el Valle de los Chichimecas La comarca y el desarrollo de una élite ganadera, 1540-1610*. México: Fórum Cultural Guanajuato.
- Espejel, C. (2004). *Voces, lugares y tiempos. Claves para comprender la Relación de Michoacán*. [Tesis de doctorado en historia]. El Colegio de Michoacán.
- Galaviz, M. E. (1971). Descripción y pacificación de la Sierra Gorda. *Estudios de historia novohispana* 4(4), 1-37.
- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, A. (1996). Los concheros: La (re)conquista de México. En J. Jáuregui y C. Bonfiglioli (coords.). *Las danzas de conquista I. México contemporáneo* (pp. 207-227). México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- González, I. (1985). *El Obispado de Michoacán en 1765*. México: Gobierno de Michoacán.
- González, M. (2009). El rastro del otro: Carnaval como deixis nahua, el caso de Xochiatipan, Hidalgo. En L. Báez, y M. G. Garrett (coords.). *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena* (pp. 231-269). México: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- González, P. (2000). *Geografía local del estado de Guanajuato*. México: Ediciones La Rana.
- Guevara, M. (2001). *Guanajuato diverso: Sabores y sinsabores de su ser mestizo*. México: Ediciones La Rana.

- Gutiérrez, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Harris, M. (2000). *Aztecs, Moors, and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*. U.S.A.: University of Texas press.
- . (2008). One name, many dances: Differentiating the Danzas de los Matachines. En *Matachines: Essays for the 2008 Gathering* (pp. 15-18). U.S.A. New Mexico Arts. Recuperado de: [https://nmhistoricsites.org/assets/files/taylor/Matachines\\_Essays.pdf](https://nmhistoricsites.org/assets/files/taylor/Matachines_Essays.pdf). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Herbers, K. (2015). Santiago Matamoros: ¿mito o realidad de la Reconquista? En M. F. Ríos. *El mundo de los conquistadores* (pp. 307-320). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Horcasitas, F. (1980). La danza de los tecuanes. *Estudios de Cultura Náhuatl* 14, 239-286. Recuperado de: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78428>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Hurtado, M. H. de J. (2011). *Tastoanes de Tonalá. Danza guerrera acompañada de tambor y chirimía*. México: Universidad de Guadalajara / Ayuntamiento de Tonalá.
- Ibarra, J. (2012). *Con estos pies que la virgen me dio*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León / El árbol ediciones.
- Jáuregui, J. y Bonfiglioli, C. (coords.). (1996). *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- Jáuregui, A. (2016). *Relato histórico de Guanajuato y otros textos*. México: Ediciones La Rana / Universidad de Guanajuato.
- Lara, G. (2007). *El cristo viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- . (2009). *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Tamaulipas.

- Lara, J. L. (2005). *El barrio de Mazahuas de la ciudad de Guanajuato*. México: Presidencia Municipal de Guanajuato.
- León-Portilla, M. (2009). *Otitocuepqueh: Regresamos. Los pobladores prehispánicos de Guanajuato. Estudios de Historia Náhuatl* 40, 47-59.
- López, F. (1554). *Historia de México, con el descubrimiento de Nueva España*. México: Iuan Bellerio. Recuperado de: <https://ia600702.us.archive.org/33/items/historiademexico00lpez/historiademexico00lpez.pdf>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Martínez, A. (2012). *Indios Broncos del noroeste de Guanajuato*. México: Universidad de Guanajuato / Editorial Las Sibilas.
- \_\_\_\_\_. (2013). La danza en Guanajuato. Una diversidad desconocida. *Antropología. Boletín del INAH* 95, 118-127.
- \_\_\_\_\_. (2018). El árbol podrido de la naturaleza. El mito del arpa yoreme durante semana santa. En A. Martínez (coord.). *Como una gente. El uso del arpa entre los pueblos indígenas de México* (pp. 23-50). México: Universidad de Guanajuato.
- Martínez, A. y Jasso I. J. (2017). Matachines, moros y chichimecas. Personajes de la otredad en las danzas de conquista europeas en México. En R. Sanchis, y F. Massip. *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular* (pp. 267-282). España: Afers / ICONODANSA / LAiREM.
- Martínez, A, Wright, D. y Jasso, I. J. (2016). Guerreros chichimecas: la reivindicación del indio salvaje en las danzas de Conquista. *Relaciones* 145(37), 251-278.
- Martínez, R. (2007). Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos. *Relaciones* 111(28), 189-216. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/137/13711107.pdf>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Medina, A. (2015). La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. En A. Gámez y A. López (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 52-120). México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Medrano, G. (2001). *Danza de Indios de Mesillas*. México: El Colegio de Michoacán.
- Mendoza, M. (1996). La danza de matachines entre los yaquis. En J. Jáuregui, M. E. Olavarría y V. Franco (coords). *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam* (pp. 437-448). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Moedano, G. (1972). Los hermanos de la Santa Cuenta, un culto de crisis de origen chichimeca. *XII Mesa Redonda. Religión*. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- . (1988). Expresiones de la religiosidad popular guanajuatense: las velaciones, *Arqueología e historia guanajuatense. Homenaje a Wigberto Jiménez Moreno*. México: El Colegio del Bajío.
- Molina, A. de. (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Casa de Antonio Espinosa. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/vocabulario-en-lengua-castellana-y-mexicana/>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Navas-Courbon, C. (2014). El matachín de Guapí (Cauca-Colombia): entre ritual universal y acto libertador. En M. González (coord.). *Carnavales y nación: Estudios sobre Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y Venezuela* (pp. 126-157). Colombia: Intercultura. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/305324217\\_Carnavales\\_y\\_nacion\\_Estudio\\_sobre\\_Brasil\\_Colombia\\_Costa\\_Rica\\_Cuba\\_y\\_Venezuela\\_de\\_Marco\\_Gonzalez\\_Perez\\_Compilador\\_Bogota\\_Corporacion\\_de\\_Estudios\\_Interculturales\\_aplicados\\_2014\\_284\\_paginas](https://www.researchgate.net/publication/305324217_Carnavales_y_nacion_Estudio_sobre_Brasil_Colombia_Costa_Rica_Cuba_y_Venezuela_de_Marco_Gonzalez_Perez_Compilador_Bogota_Corporacion_de_Estudios_Interculturales_aplicados_2014_284_paginas). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Núñez, E. (2004). El “otro” como ser diabólico: “Poema de mio Cid” y “Poema de Fernán González”. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-otro-como-ser-diablico---poema-de-mio-cid-y-poema-de-fernn-gonzalez-0/html/0002a5e2-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_9.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-otro-como-ser-diablico---poema-de-mio-cid-y-poema-de-fernn-gonzalez-0/html/0002a5e2-82b2-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_0_). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.

- Ortiz, S. M. (2015). El culto guadalupano y la danza de Matachines en la ciudad de Chihuahua. En F. Báez-Jorge, e I. Lagarriga. *Los rumbos del pensamiento* (pp. 209-231). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, A. (1988). Notas sobre la rebelión de Sierra Gorda. En J. A. Salazar (coord.). *Guanajuato: evolución social y política* (pp. 193-231). México: El Colegio del Bajío.
- Pérez, J. A., et. al. (1996). Geología del volcán Palo Huérfano, Guanajuato, México. *Revista Mexicana de Ciencias Geológicas* 13(2), 174-183.
- Piamonte, N de (trad.) (1765). *Historia del Emperador Carlo Magno en la qual se trata de las grandes proezas y hazañas de los doce Pares de Francia, y de como fueron vendidos por el traydor Ganalón; y de la cruda batalla que hubo Oliveros con Fierabrás, rey de Alejandría*. Madrid: Oficina de don Manuel Martín. Recuperado de: <https://archive.org/details/HistoriaDelEmperadorCarloMagno1765/page/n7/mode/2up>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Powell, P. W. (1977). *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, C. A. (2007). *Guanajuato en tiempos de la Intervención Francesa y el Segundo Imperio*. México: Universidad de Guanajuato.
- Prieto, G. (1857). *Viajes de orden suprema, por Fidel*. México: Imprenta de Vicente García Torres.
- Ramos, M. (2002). *La danza en México. Visiones de cinco siglos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Bellas Artes / Escenología. Recuperado de: <http://inbadigital.bellasartes.gob.mx:8080/jspui/handle/11271/759>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Rangel, E. (2012). *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / El Colegio de Michoacán.
- Razo, J. D. (2013). Sincretismo religioso en la velación de los concheros del Bajío a la Santa Cruz del Cerro de Culiacán, Guanajuato. Testimonio músico-literario inédito del

- etnólogo Gabriel Moedano Navarro. *Antropología. Boletín del INAH* 95: 102-110.
- Reyes, A. (coord.). (2006). *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María Ocotán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rionda, I. (1996). *La compañía de Jesús en la Provincia Guanajuatense 1590-1767*. México: Universidad de Guanajuato.
- Rionda, L. M. (1990). Las culturas populares guanajuatenses ante el cambio modernizador. *Relaciones* 41(XI), 79-115.
- Rodríguez-Loubet, F. (2016). *San Luis Potosí y Gran Tunal en el Chichimecatlán del México antiguo. Arqueología y etnohistoria*. México: El Colegio de San Luis / Fomento Cultural del Norte Potosino.
- Romero, B. (2009). The Matachines Danza as intercultural Discourse. En O. Nájera-Ramírez, N. E. Cantú y B. M. Romero. *Dancing across borders. Danzas y bailes mexicanos* (pp. 185-205). U.S.A.: University of Illinois Press.
- Romero, J. G. (1862). *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán*. México: Imprenta de Vicente García Torres.
- Ruiz, J. C. (2004). *Dolores antes de la independencia*. México: El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sahagún, B. de. (1830). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Tomo III, Libro X. México: Imprenta de Alejandro Valdés. Universidad Autónoma de Nuevo León. Recuperado de: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524\\_C/1080012525\\_T3/1080012525\\_MA.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524_C/1080012525_T3/1080012525_MA.PDF). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Salinas, M. S. (2015). Evangelizadores en el norte del obispado de Michoacán y los relatos de la llegada del cristo de la Conquista a la villa de San Felipe. En R. Castañeda y R. A. Pérez (coords.) *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico* (pp. 119-138). México: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Santa María, G. (2003). *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. México: El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara / El Colegio de San Luis.
- Simèon, R. (2014). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI editores.
- Stephenson, C. (ed.) (2008). *Matachinesj Essays for the 2008 Gathering*. U.S.A.: New Mexico Arts. Recuperado de: [https://nmhistoricsites.org/assets/files/taylor/Matachines\\_Essays.pdf](https://nmhistoricsites.org/assets/files/taylor/Matachines_Essays.pdf). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Tanck, D. (1999). *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. México: El Colegio de México.
- Taylor, W. B. (1999). *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación / El Colegio de México.
- Torreblanca, C. A. (2015). *El Cópore. Una antigua ciudad bajo la nopalera*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Ediciones La Rana.
- Tovar, R. (2002). *Geografía de Guanajuato: escenario de su historia*. México: Universidad de Guanajuato.
- Tutino, J. (2016). *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo / El Colegio de Michoacán / Fondo de Cultura Económica.
- Urbina, M. L. (2012). La lucha armada de las capitánías de las danzas de arco y flecha durante el Porfiriato. *Estudios de cultura otomame* 8, 73-106.
- \_\_\_\_\_. (2013). Indígenas, danzantes y rebeldes (La otra historia: planes de las luchas indígenas en Querétaro y Guanajuato durante el Porfiriato), *Ciencia@UAQ* 6(1), 3-19.
- Uzeta, J. (2004a). *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*. México: El Colegio de Michoacán / Ediciones La Rana.
- \_\_\_\_\_. (2004b). Ejidatarios y chichimecas: Identidad india a través de la formación de un ejido guanajuatense. En P. Moctezuma, et. al. *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*. México: El Colegio de San Luis / Universidad de Guanajuato.

- \_\_\_\_\_. (2011). *Memorias del margen serrano: Atarjea, Guanajuato, 1871-2008*. México: El Colegio de Michoacán.
- Valdez, A. G. (2011). *Los guerreros cósmicos de la Gran Chichimeca. Registro dancístico de la danza de Matlachines El Visitador*. [Tesis de licenciatura en danza folklórica] Escuela Nacional de Danza Folklórica.
- Vargas, N. (2013). *Danzantes de sol y luna. Tradición y memoria de la Danza Conchera en el noreste de Guanajuato*. México: Universidad de Guanajuato.
- Vázquez, A. (2010). *Xi'oi. Los hombres verdaderos. Atlas etnográfico. Pames de la Sierra Gorda queretana*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Velasco, P. de. (2006). *Danzar o morir: Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Vian Herrero, A. (1999). Anticlericalismo, reescritura propia y reescritura ajena en *El Crotalón: el banquete de la misa nueva* (canto XVII). *Criticón* 76, 23-52. Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/076/076\\_025.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/076/076_025.pdf). Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Villalón, C. de. (1999). *El Crotalón / de Cristophoro Gnapphoso*. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-crotalon--0/>. Fecha de consulta: 25 de mayo de 2025.
- Villaseñor, J. A. (1992). *Theatro americano. Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. México: Editorial Trillas.
- Viramontes, C. (2000). *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*. México: Instituto Nacional de Arqueología e Historia.
- Viramontes, C. y Flores, L. M. (2017). *La memoria de los ancestros. El arte rupestre de Arroyo Seco, Guanajuato*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Ediciones La Rana.
- Warman, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública.



- Weckmann, L. (1994). *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- Wright, D. (1999). *La Conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel Allende*. México: Fondo de Cultura Económica / Editorial de la Universidad del Valle de México.
- Ybarra, C. (2015). *Influencia de la urbanización y ruralización en la transformación de las danzas de Huehues y la danza de Matachines de Hidalgo en la festividad de Xantolo: análisis comparativo*. [Tesis de licenciatura en danza folklórica] Escuela Nacional de Danza Folklórica.
- Zamora, V. (2004). Asentamientos prehispánicos en el estado de Guanajuato. *Acta Universitaria* 14(2), 25-44.
- Zepeda, G. (2010). *Cañada de la Virgen. Refugio de los muertos y los ancestros*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.



## UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dra. Claudia Susana Gómez López  
*Rectora General*

Dr. Salvador Hernández Castro  
*Secretario General*

Dra. Diana del Consuelo Caldera González  
*Secretaria Académica*

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar  
*Secretario de Gestión y Desarrollo*

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón  
*Coordinadora del Programa Editorial Universitario*

*Danzas guerreras en Guanajuato.*  
*Historia, vestuario y reivindicación*  
*identitaria*, terminó su tratamiento  
editorial en el mes de diciembre de  
2025. En su composición se utilizó  
la fuente tipográfica Crimson Text  
de 9, 11, 14, 18 y 24 puntos.  
El cuidado de la edición estuvo  
a cargo de Jaime Romero Baltazar  
y Jonthan Ebed Mirus Ruiz.