



Relaciones. Estudios de historia y sociedad
ISSN: 0185-3929
relacion@colmich.edu.mx
El Colegio de Michoacán, A.C
México

Moro, Raffaele

Las identidades plurales de José Agustín Saucedo (alias Santa María, alias Pedro Martínez) (1751-1792)

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXXV, núm. 139, 2014, pp. 93-126
El Colegio de Michoacán, A.C
Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13732073006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Las identidades plurales de José Agustín Saucedo (alias Santa María, alias Pedro Martínez) (1751-1792)

Raffaele Moro*

EL COLEGIO DE MÉXICO

La vida de José Agustín Saucedo, reconstruida gracias al proceso celebrado en su contra por el Tribunal del Santo Oficio en 1784/1785, ha sido fuertemente influenciada por dos fenómenos fundamentales de la segunda mitad del siglo XVIII: los movimientos migratorios y los procesos de mestizaje. La riqueza en datos individuales del expediente inquisitorial permite ver que la experiencia de la migración, un fenómeno generalmente estudiado desde una perspectiva macroscópica, pudo ser vivida de manera radicalmente diferente por individuos pertenecientes a una misma familia. Además, la historia de este individuo, que en el transcurso de su vida “pasó” entre las *calidades* de indio, mulato y español, ayuda a reflexionar sobre la manera en la cual las instituciones y los individuos se posicionaron frente a los procesos de mestizaje en el México borbónico.

(Historia de vida, Santo Oficio de México (segunda mitad siglo XVIII), migraciones internas (campo-ciudad), procesos de mestizaje, cambios (pases) de *calidad*)

Desde el comienzo de su actividad en la Nueva España (1571), el tribunal del Santo Oficio no tuvo jurisdicción sobre los indios, es decir, sobre el grueso de la población novohispana.¹ Esta radical limitación puede ser vista tanto un punto de fuerza como de debilidad de la Inquisición mexicana. Como punto de

*rfomor@hotmail.com

¹ Como señala Jorge E. Traslosheros, en algunos casos los inquisidores llegaron hasta declarar como “natural” (es decir, indio) a individuos que habían afirmado ser mestizos o mulatos o de cualquier otra condición, lo que conllevaba la interrupción de la causa (Jorge E. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios

fuerza, señaló la posibilidad de concentrar los esfuerzos de los inquisidores en un grupo poblacional más reducido, lo que garantizaba cierta eficacia a una acción que tenía que ejercerse en un territorio demasiado extenso. Como punto de debilidad, el hecho de verse privado de actuar como “tribunal de la conciencia” del cuerpo social en su totalidad, papel que, por el contrario, tuvo en España, prácticamente sin concurrentes, a lo largo de varios siglos.² Por lo que se refiere a la investigación histórica, la ausencia de los indios en los expedientes inquisitoriales (en calidad de sujetos de un procedimiento, pues sí figuraban como testigos, denunciantes o incluso como víctimas) contrasta con la riqueza de los testimonios sobre individuos pertenecientes a la “república de españoles”, presentes en estos mismos documentos. Además, el archivo del Santo Oficio novohispano es el mejor conservado de todos los tribunales de la Inquisición española, lo que le añade un valor aún mayor a la documentación que se encuentra en este acervo. Frente a este estado de cosas, los pocos indios que fueron procesados por la Inquisición mexicana en sus dos siglos y medio de actividad se convierten en testimonios privilegiados para recuperar experiencias individuales que difícilmente otro archivo de la época puede proporcionar.³

en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750”, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, coords., *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, 2010, 47-74. Solamente los tribunales eclesiásticos diocesanos (conocidos con varios nombres) podían juzgar a los indios. Véanse Roberto Moreno de los Arcos, “La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos xvi a xix)”, en Josep-Ignasi Saranyana *et al.*, ed., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, 1471-1484; Richard E. Greenleaf, “The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethno-historian”, *The Americas*, núm. 3, vol. xxxiv, enero, 1978, 315-344 y “La Inquisición y los indios de Nueva España. Un estudio de la confusión jurisdiccional”, en Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, José Porrúa Turanza, 1985, 121-153.

² Se tendría que reflexionar más sobre las consecuencias que esta limitación pudo tener sobre la percepción del Santo Oficio en la sociedad novohispana.

³ Como bien saben los investigadores que han utilizado documentos inquisitoriales, el tipo de información que se encuentra en éstos rebasa, en cantidad y calidad, lo que ofrecen los documentos producidos por las otras instituciones judiciales activas en el virreinato de la Nueva España. Es por esta razón que los procesos contra indios celebrados, por ejemplo, por el provisorato de indios (el órgano diocesano que tuvo jurisdicción sobre los “naturales” y que por momentos intentó operar como si se tratara de una “inquisición” de los indios) no ofrecen el mismo tipo de datos de carácter individual que sí se

Estos expedientes son, en sí mismos, objetos de estudio prácticamente imprescindibles, sobre todo cuando tratan de casos que destacan por la variedad de las experiencias vividas, como el personaje cuya vida se analizará en estas páginas: José Agustín Saucedo, un indio de la segunda mitad del siglo XVIII que fue procesado por el Santo Oficio porque los inquisidores lo “clasificaron” como mulato.⁴

La reconstrucción e interpretación de la historia de vida de este hombre constituye el primer objetivo de este trabajo; un objetivo, por así decirlo, de tipo casi tradicional, pues el estudio de caso es un género muy practicado por los investigadores que han utilizado los documentos inquisitoriales. Por otro lado, y dejando de lado el problema de la representatividad de un caso particular, la densidad de la experiencia personal de Saucedo y la riqueza de su proceso estimulan preguntas e hipótesis de carácter más general. Así, a partir de algunos elementos presentes en la historia individual y familiar de este joven, reflexionaré sobre los procesos de mestizaje y sobre las migraciones campo-ciudad en el siglo XVIII, temas tradicionalmente estudiados (sobre todo el segundo) a escala macroscópica.

Por supuesto, esta suerte de experimento interpretativo no ha sido desarrollada en un diálogo exclusivo con el proceso inquisitorial. Si bien, las preguntas de tipo general han sido estimuladas por elementos presentes en los documentos –a veces detalles aparentemente insignificantes–, la atención a estos elementos es el producto del diálogo constante con el contexto histórico que enmarca los acontecimientos o las gestas individuales. La lectura “densa” de una historia de vida requiere de un continuo ir y venir entre el caso individual que es objeto de análisis y los diferentes contextos históricos y disciplinarios que orientan el ejercicio interpretativo del investigador.

Sin más preámbulo, presentaré a nuestro protagonista, comenzando por relatar los acontecimientos que lo llevaron ante los inqui-

encuentra en muchos de los procesos inquisitoriales (sobre el provisorato como “inquisición para los indios”, véase el ensayo de Moreno de los Arcos citado en la nota 1, así como Gerardo Lara Cisneros, “Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII”, ponencia presentada en las IX Jornadas de Historia de la Universidad de Guanajuato, 24-25 de agosto de 2011).

⁴ AGN, Inquisición, vol. 1220, exp. 4, ff. 64-244.

sidores. Confío en que este orden no cronológico nos permita confrontarnos de manera más directa con la pluralidad de identidades que caracterizaron su vida.

EL ENCUENTRO CON UN JOVEN HOMBRE MUY EMPRENDEDOR

A mediados de octubre de 1779, José Saucedo llegó al Real de Minas de Sierra de Pinos (al noroeste de San Luis Potosí). Habiendo enfermado,⁵ fue rehabilitado por el cura, a quien se presentó como Pedro Martínez, agustino “apóstata”, como se llamaba entonces a los frailes fugados de su convento. Como lo había hecho en otras ocasiones con otros religiosos, el sacerdote le ofreció su ayuda, pero a condición de que regresara cuanto antes a Guadalajara para reintegrarse a su orden.⁶ Así, unos días más tarde, “Pedro Martínez” salió para Guadalajara acompañado por dos habitantes de Sierra de Pinos. Durante el viaje, se comportó como si fuera un verdadero eclesiástico: en San Juan de los Lagos, por ejemplo, ayudó a celebrar la misa en el santuario del mismo nombre; en una hacienda donde pararon el Día de Muertos cantó los “responsos de las ánimas de los fieles difuntos” delante de una pintura de la Virgen de la Guadalupe. En otra ocasión, incluso trató de celebrar misa en una hacienda.⁷ En el pueblo de Aca-

⁵ Más adelante reflexiono sobre la posibilidad que en algunas ocasiones Saucedo haya fingido su enfermedad para hacerse ayudar por sus interlocutores (véase el apartado: “Rasgos picarescos”).

⁶ Francisco Xavier Ocampo, cura de Sierra de Pinos, había ayudado a más de un fraile apostata: “Así lo he echo con otros barrios Religiosos apostatas que en esta vida me han caído: siempre los he vestido, probeido de habito a él que no le ha tenido [...] y recomendado a sus Prelados” (carta del 2 de agosto de 1781, f. 141). En este texto no puedo abordar el punto de la “apostasía”, pero cabe recordar que en la época novohispana las fugas de los conventos de frailes y novicios fueron muy numerosas al punto que se podría decir que los frailes “apóstatas” fueron una categoría más al interior de las órdenes religiosas. En mi tesis doctoral ofrezco varios ejemplos de frailes “apóstatas” que se sirvieron de esta condición para conseguir ayuda en sus viajes (Raffaele Moro, *Les usages de la route dans le Mexique colonial. Histoires de vie et mobilités du XVI^e au XIX^e siècle*, Serge Gruzinski, dir., París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006).

⁷ La tentativa no tuvo éxito porque el mayordomo de esta hacienda se opuso alegando que el cura le había dicho “no se permita decir Misa a ninguna persona menos que no sea conosido y demuestre sus licencias ciertas y verdaderas lo que no pudo conseguir con dicho Religioso” (testimonio del 11 de octubre de 1781, f. 120r-v).

tic, aprovechando la ausencia del cura, Saucedo “comenzó a predicar y a exhortar a los indios para que clamaran a Dios pidiendo no siguieran las heladas y se perdieran sus maízes”.⁸ Mientras esto ocurría, llegó el vicario, que entró a la iglesia al escuchar los “sollozos y llanto de algunos asistentes”.⁹ Al final del sermón, se acercó a Saucedo, quien se presentó como fray Pedro Martínez. El vicario le contestó que sabía que mentía porque lo conocía desde su infancia –había vivido enfrente de la casa donde éste se había criado–.¹⁰ En su declaración el vicario añadiría que Saucedo se tapaba la cara con un paño; pero que él lo había reconocido “por la voz”. La larga convivencia durante la juventud y probablemente ciertos rasgos muy peculiares de la voz, habían hecho que ésta se grabara en la memoria del vicario.¹¹ El encuentro termina, pues, con la detención de Saucedo: un fracaso en la “actuación” de este falso fraile, a pesar de que los “sollozos y llanto” de los fieles atestiguaban su capacidad oratoria. Si no se hubiera cruzado con un viejo conocido, es dable suponer que tenía buenas probabilidades de no ser desenmascarado, o por lo menos no tan pronto.¹²

Al llegar a Guadalajara, a comienzos del mes de noviembre, Saucedo fue encerrado en la cárcel pública por orden del provisor del obispado, bajo la acusación de haberse fingido religioso. En junio y julio de 1780, los médicos del hospital de San Juan de Dios, donde había sido transferido debido a su mal estado de salud, diagnostica-

⁸ “Declaración del reo” (15 de diciembre de 1779, f. 71v).

⁹ Testimonio del vicario, Br. José Manuel de Olachea, 3 de septiembre de 1781, f. 113r. Esta frase recuerda ciertas expresiones que se encuentran en las crónicas sobre la actividad de los órdenes mendicantes en la época de la llamada conquista espiritual. ¿Las descripciones de cómo los indios reaccionaron a la predicación católica guardarán algunas relación con lo que sucedió realmente en el siglo xvi?

¹⁰ *Ibidem*, f. 113r-v.

¹¹ Otro testigo, Fr. José Rafael Oliva, declaró que Saucedo tenía el habla “un poco afeminada” (septiembre de 1781, f. 91). Las referencias a la voz como elemento que permite el reconocimiento de una persona son raras en los documentos inquisitoriales (sobre este punto, véase Raffaele Moro, “Las señas de los novohispanos. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del siglo xvi-comienzos del xviii)”, en Estela Roselló Soberón, coord., *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2011, 59).

¹² Por lo que se refiere a la circunstancia de cruzarse con gente conocida, señaló que también el cura de Sierra de Pinos había conocido a Saucedo muchos años antes (carta del 2 de agosto de 1781, f. 141r).

ron que padecía de “hemoptisis” (expectoración de sangre). Unos meses más tarde, al comienzo de enero de 1781, logró escapar. A finales del mismo mes, llegó al colegio franciscano de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas diciendo a los religiosos que había descubierto que no había sido bautizado al nacer.¹³ Después de recibir el bautismo, Saucedo se quedó unos días en el colegio, lo que le costó ser reconocido por un fraile que lo había tratado en Aguascalientes, en septiembre de 1779, cuando ya se hacía pasar por agustino apóstata (un episodio ocurrido pocas semanas antes de llegar a Sierra de Pinos). Como ya había ocurrido en Acatic, el encuentro con una persona que lo conocía llevó al fracaso de sus planes, y Saucedo fue detenido una segunda vez. Al registrar su equipaje, los frailes encontraron una “patente que [...] había fingido en nombre de el Pe. Guardian encargando a las Missiones y conventos de tierra dentro lo atendieran porque era pretendiente de el Colegio y hombre de muchas letras, y virtud”¹⁴.

A pesar de no tener elementos ciertos para afirmar que Saucedo había elegido el colegio de Nuestra Señora de Guadalupe con la intención de falsificar las licencias para hospedarse en las misiones del Norte de la Nueva España, la personalidad que revela su historia de vida hace pensar que tenía un plan premeditado. La nueva detención le impidió así entregarse a una nueva aventura que lo habría llevado a regiones en las que la escasez de los eclesiásticos hacía que los habitantes fueran particularmente hospitalarios con éstos; sobre todo, si se presentaban, como lo habría podido hacer Saucedo, con una patente del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, uno de los pilares de la política misionaria en las Provincias Internas en el siglo XVIII.¹⁵

En febrero de 1781, Saucedo fue recluido en la cárcel pública de Zacatecas, donde permaneció por más de tres años. Durante su prisión, tuvo oportunidad de conversar con un fraile franciscano, a quien

¹³ Más abajo resumo la historia que cuenta en esta ocasión (véase el párrafo sobre los “rasgos picarescos” de Saucedo).

¹⁴ Testimonio de Fr. José Rafael Oliva, septiembre de 1781, ff. 91-93r.

¹⁵ He trabajado el fenómeno de la hospitalidad a los religiosos en viaje en mi tesis doctoral: *Les usages de la route...* cit., en la que se encuentran algunos ejemplos y bibliografía sobre el tema.

le confió que se había hecho bautizar en tres ocasiones. Semejante indiscreción se cruzó, por decirlo así, con una averiguación inquisitorial en su contra. Después de lo ocurrido en el colegio zacatecano, la Inquisición de México había empezado a reunir testimonios en contra de Saucedo como sospechoso rebautizante (junio de 1781); pero muy pronto se había topado con el problema de su “calidad”.¹⁶ En su primera detención, en Guadalajara, Saucedo había declarado ser español,¹⁷ y en su partida de bautismo aparecía como mulato, “hijo legítimo de Francisco Ramírez y María Gertrudis Martínez”,¹⁸ calidades ambas que justificaban la intervención inquisitorial. Sin embargo, varios testigos afirmaban que Saucedo era indio o contaban episodios en los cuales se había presentado como tal.¹⁹ Debido a esto se retrasó el comienzo del verdadero proceso.²⁰ El mismo Saucedo, tal vez sospechando que el Santo Oficio tenía información contra él, declaró ser indio durante un primer interrogatorio que le hizo, todavía en la cárcel pública, el comisario inquisitorial de Zacatecas.²¹

No fue hasta mayo de 1783 cuando el fiscal del Santo Oficio, a pesar de la evidencia, estableció que Saucedo no era indio: “subsisten los principales fundamentos [...] [de] no ser el reo Indio de calidad y por tanto no hallarse exento de la jurisdicción del Santo Oficio”.²² Los jueces ordenaron así al comisario de Zacatecas que organizara su transporte a la capital, a la que llegó a finales de marzo de 1784, más de tres años después de haber entrado en la cárcel de la ciudad minera.²³ El 11 de mayo de 1784, durante la primera au-

¹⁶ Alegación del fiscal, Dr. Antonio de Bergosa, 18 de junio de 1781, ff. 81-82v.

¹⁷ “Declaración del reo”, 15 de diciembre de 1779, f. 71v.

¹⁸ Saucedo había sido bautizado el 3 de septiembre de 1752 en la parroquia del Sagrario de Guadalajara (f. 197v-198r). Véase también la f. 147v (20 de febrero de 1782).

¹⁹ Véase más adelante el testimonio del padre guardián del convento de la Merced.

²⁰ Jorge E. Traslosheros subraya la seriedad con la cual los inquisidores trataban el tema de los posibles orígenes indígenas de las personas susceptibles de ser procesadas por el Santo Oficio aun cuando esto significaba renunciar a la posibilidad de condenar a una persona muy sospechosa (*Id.*, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos...” cit., p. 66-69).

²¹ “Declaración del reo...”, Zacatecas, 29 de julio de 1782, f. 161r.

²² Dr. Bergosa, 21 de mayo de 1783, ff. 171r-172r.

²³ En la “calá y cata” hecha al entrar en la cárcel inquisitorial Saucedo es descrito como “de edad de treinta a treinta y dos años, el qual es de mediana estatura, color trigue-

diencia inquisitorial, Saucedo declaró nuevamente ser indio, lo que siguió haciendo a lo largo de todo el proceso. En mayo de 1785, los jueces lo condenaron a seis años de presidio a San Juan de Ulúa y a cuatro años de destierro “por haverse hecho rebautizar tres veces”.²⁴

El protagonista de esta historia de vida, quien, como veremos, se presentaba como indio o como español dependiendo de las circunstancias, fue finalmente juzgado tras haber sido identificado como mulato. Por el contrario, su “discurso de vida” y, sobre todo, las declaraciones de los testigos nos permiten afirmar (en contra de la opinión de los inquisidores) que Saucedo había nacido de padres indígenas. La historia de su familia y de su infancia permite comprender la confusión sobre sus orígenes y, más en general, las circunstancias que facilitaron o propiciaron estos cambios (o “pases”, para usar la terminología de Aguirre Beltrán) de calidad en este hombre, como veremos a continuación.²⁵

Los ORÍGENES PLURALES DE JOSÉ AGUSTÍN SAUCEDO²⁶

Nacido, alrededor de 1751, en Guadalajara, José Agustín Saucedo fue el último de los cuatro hijos de Francisco Saucedo y de María Gertrudis, una pareja de indios provenientes de San José de la Isla, un pueblo de la región de Zacatecas. En 1749, sus padres se habían

ño y dijo ser de calidad indio, ojos pardos, cabello y cejas negras, con una cicatriz en la entrada derecha [...] y varios lunares en la cara” (f. 188r).

²⁴ “Sentencia con méritos...”, ff. 224-235.

²⁵ En el mundo hispánico, los orígenes de los padres de una persona determinaban su calidad (el término más utilizado en la época), casta o naturaleza. Sin embargo, aun si se tendía a concebir la calidad de las personas como producto exclusivo de un fenómeno de orden “natural” –la mezcla de sangre que se verificaba en la unión sexual de los padres–, en la práctica (cotidiana, social), ésta dependía en buena parte de factores socioculturales como el nivel económico, la posición social y el trabajo ejercido. Véase Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, coords., *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011. Sobre los pases, véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, FCE, 1989 (1946).

²⁶ La reconstrucción biográfica que sigue se basa en buena parte en el “discurso de vida” de la audiencia inquisitorial (11-12 de mayo de 1784, ff. 190-194). Se han precisado las fojas (y el tipo de documento) sólo cuando se trata de datos sacados de otras partes del proceso.

instalado en la ciudad acogiéndose en la casa de un vecino español, Alejo de Santa María. En tiempos anteriores, Francisco Saucedo, en compañía de su esposa y de los principales de su pueblo, había estado más de una vez en casa de este hombre que era procurador (representante legal) de San José de la Isla.²⁷ Esta circunstancia facilitó la llegada de esta pareja pueblerina a la capital de la Nueva Galicia y permitió que María Gertrudis se pusiera a trabajar, como nodriza, al servicio de una hija de Santa María, llamada María Magdalena y casada con Agapito Martínez. Así, pues, José Agustín nació y creció en la casa de este matrimonio.

El testimonio de María Magdalena es muy explícito a este respecto: “con el motivo de haver criado a un hijo de la que declara la madre de José Augustín, nombrada Gertrudis [...] nació [...] José Augustín casi en mano de la declarante quien igualmente le educó”.²⁸ Por su parte en la audiencia inquisitorial Saucedo describe de la siguiente manera la relación con el matrimonio Martínez-Santa María: “Los mismos D. Agapito y Da. María lo llamaban hijo y el les decía Tata y Nana, y a sus hijos les decía también hermanos”.²⁹ Puede decirse, pues, que José Agustín era hermano de leche de los hijos de esta pareja.

El nivel social y económico de Francisco Saucedo y de María Gertrudis era muy humilde. Francisco trabajaba como arriero y cochero para Agapito Martínez y Gertrudis se empleaba como “lavandera de ropa en las casas en donde se le proporcionaba”.³⁰ Sin embargo, debido al hecho de haberse criado en el seno de una familia de la élite de Guadalajara, su último hijo intentó alcanzar una posición social más elevada en comparación a la de sus padres. El contraste entre el origen indígena de José Agustín y su educación en el seno de una familia española marcaría muy profundamente su vida. Así, desde su infancia consideraba a los Martínez-Santa María como su familia. Según él, esta opinión era compartida también por los habitantes de Guadalajara “a causa de haverse criado en la casa de

²⁷ Testimonio de Francisco Saucedo, 8 de junio de 1782, f. 152v.

²⁸ Testimonio de María Magdalena de Santa María, 27 de mayo de 1782, f. 150r.

²⁹ Audiencia inquisitorial de mayo de 1784, f. 191r.

³⁰ “Declaración del reo sobre su calidad”, Zacatecas, 29 de julio de 1782, ff. 161r-163v.

D. Alexo de Santa María”.³¹ Además de lo que esto pudo significar en el nivel afectivo (emocional) y de formación de su identidad íntima, otra consecuencia importante fue poder recibir una educación de un cierto nivel. Así, después de haber aprendido a leer y a escribir “con varios maestros”,³² Saucedo cursó el primer grado de estudios en el colegio seminario de Guadalajara (“fue admitido a la primera clase”).³³

José Agustín parece haber vivido con sus padres sólo a partir de los trece años, en 1764, cuando éstos se mudaron a un rancho cercano a Guadalajara que pertenecía a un labrador español. Sin embargo, en 1766, debido a la muerte de su madre, el joven regresó a Guadalajara instalándose en casa de Agapito Martínez durante un año. Poco después, su padre volvió a casarse (con una india originaria de los alrededores de Guadalajara) y él prácticamente ya no volvería a verle.³⁴ Como puede verse, el periodo pasado al lado de sus padres sin la presencia de sus protectores españoles fue muy breve. Durante el tiempo en el cual José Agustín se quedó en casa de Agapito Martínez, éste intentó hacerle aprender el oficio de sastre, pero el joven reveló ser inútil para esta tarea. La molestia (o decepción) que el joven Saucedo debió sentir en esa ocasión –el oficio de sastre no estaba a la altura de las aspiraciones de alguien crecido en una familia de la élite de Guadalajara– pudo haber incidido en su fraca-

³¹ *Ibidem*, f. 161r. Compárese esta afirmación con el testimonio del vicario de Acatic, responsable de la detención de noviembre de 1779. Este sacerdote, que, como ya dicho, lo había conocido en su infancia, declara que era sólo un criado de los Martínez: “Siempre ha tenido al dicho de baja extracción en sus natales” (f. 113v).

³² En su discurso de vida Saucedo declara haber estudiado “con varios maestros y en particular en la esquina que allí tienen los Padres Bethlemitas” (f. 191v). Véase también el testimonio de Agapito Martínez (21 de diciembre de 1781, f. 98r): “le dio escuela en que aprendió a leer y escribir y comenzó a estudiar la clase de mínima”.

³³ Testimonio de Pedro José de Cortés, Sierra de Pinos, 19 de agosto de 1783, f. 174v. Este sacerdote, que conocía a Saucedo “desde tierna edad”, se expresa de la siguiente manera sobre el punto de sus orígenes: “aunque su color es sospechoso por estar ocupado en los ministerios predichos [eclesiásticos] suspendía el juicio en orden a su calidad”.

³⁴ En julio de 1782, Saucedo declara que no tenía ninguna noticia de su padre desde hace cuatro años (“Declaración del reo sobre su calidad”, f. 161v). Por su lado, en junio de 1782, durante su interrogatorio, Francisco Saucedo declara no saber donde se encontraba su hijo, “por haversele perdido” (ff. 152r-153v).

so. Este episodio recuerda sucesos análogos narrados en las novelas picarescas; los futuros pícaros manifiestan su “mala inclinación” cuando sus padres (sus tutores o tíos) los ponen a aprender un oficio. Estebanillo González, el protagonista de la novela “autobiográfica” homónima, empieza a trabajar como aprendiz barbero, pero su torpeza le impide aprender este oficio.³⁵

Debido al fracaso del aprendizaje como sastre, la relación entre Martínez y Saucedo se degradó, aunque sin llegar a la ruptura total. Según Martínez, en ese entonces se había dado cuenta de la mala condición de su protegido: “De muchacho sólo descubrió ser travieso”.³⁶ Más adelante, José Agustín trabajó durante más de dos años y medio como mandadero de un religioso del “oratorio de San Joseph”.³⁷ A los diez y nueve años (1770), dejó Guadalajara para ir hasta Labradores, en el Nuevo León, donde trabajó como doméstico del cura. Este joven, que hasta ese entonces había salido de Guadalajara sólo una vez, no parece tener problemas para ponerse en camino y recorrer más de seiscientos kilómetros hasta llegar a Labradores. Como la ruta hacia el noreste de México pasaba por Saltillo, es muy probable que viajara en compañía de los arrieros que iban hasta esta ciudad, donde se había desarrollado fuertemente la cría de mulas y caballos de carga. Una vez en Saltillo, Saucedo pudo integrar una de las recuas que abastecían los Reales de Minas de recién expansión en el Nuevo León. A pesar de la débil relación con su padre, es posible que el trabajo de éste familiarizara a Saucedo con los arrieros, lo que pudo haberle ayudado a realizar este primer largo viaje.

Después de permanecer más de un año en Labradores, Saucedo regresó a Guadalajara y logró entrar en el convento de la Merced en calidad de donado, es decir, poco más que doméstico. Desde el punto de vista profesional la entrada en este convento no cambió enton-

³⁵ Raffaele Moro Romero, “Viajes y movilidad en los ‘discursos de vida’ y en las autobiografías en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)”, en Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler, coords., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, 117.

³⁶ Guadalajara, 21 de diciembre de 1781, f. 98r.

³⁷ Siempre en la audiencia inquisitorial, Saucedo se cualifica como “de oficio sirviente demandero que fue en varias casas de Guadalajara” (11 de mayo de 1784, f. 190r).

ces prácticamente en nada su vida. Unos meses más tarde, debido a una enfermedad, se salió del convento. Por segunda vez, Agapito Martínez lo ayudó durante casi un año. En este periodo el joven lo acompañó en una ocasión hasta el Real de Santa María del Oro. A pesar del carácter “travieso” de su protegido, Martínez continuó auxiliándolo, lo que testimonia indirectamente la fuerza de la relación que existía entre el joven indio y la familia española en la cual había crecido.

En 1774, a los veinte y tres años de edad, Saucedo entró, por segunda vez, al convento de la Merced. Esta vez fue aceptado (muy probablemente gracias a la ayuda de su protector) como corista. Habiendo manifestado después su deseo de estudiar, el guardián del convento le contestó de manera muy ruda que eso no era posible debido a su “mal color”: “Una ocasión me pidió licencia para estudiar gramática y yo, burlándome de su pensamiento, y dándole en cara con su mal color, me díxo que era Indio Casique y tenía propensiones para ser clérigo, a lo que le repuse que yo no quería malos estudiantes y assí que se fuera a estudiar a la calle”.³⁸

A pesar de las pretensiones de Saucedo de confundirse con la élite española de Guadalajara –en su solicitud de admisión a la Merced se había presentado como de calidad española por ser “hijo de D. Agapito Martínez [...] en cuyo concepto lo reconocían las gentes a Guadalajara porque los mismos [...] lo llamaban hijo”–,³⁹ el color de su piel era aparentemente un marcador “sociorracial” demasiado visible. De hecho el mismo guardián de la Merced en su testimonio declara que había pensado que Saucedo era indio cuando éste había ingresado al convento: “Por su semblante lo tuve por Indio”. Sin embargo, había decidido no investigar sobre este punto porque la condición de corista no exigía una información completa.⁴⁰ Sólo una vez frente a la solicitud de Saucedo de estudiar, el

³⁸ Carta del guardián del convento de la Merced, 8 de febrero de 1782, ff. 144v-145r. A propósito del color de la piel, el cura de Sierra de Pinos declara que Saucedo era “algo trigueño, no negro” (f. 141r). Otras señas en los ff. 91r, 114v, 127v.

³⁹ Por su lado, el guardián de la Merced declara que Saucedo se jactaba de “estar emparentado con las mejores familias de aquella Corte” (*Ibidem*, f. 144v).

⁴⁰ *Ibidem*, f. 144v.

guardián invoca las normas y los prejuicios sociales en contra de las “castas” para bloquearle el camino que le hubiera eventualmente permitido obtener la ordenación sacerdotal. Aun si se trata de un testimonio indirecto, la afirmación de ser “indio cacique” sugiere que Saucedo aspiraba a seguir la carrera sacerdotal; para conseguir este objetivo estaba dispuesto a presentarse, según las circunstancias, como miembro de la élite española de Guadalajara o como indio cacique. Poco más de un año después, la segunda experiencia eclesiástica de este joven terminó debido a unos gestos sospechosos que cometió. Según un episodio narrado por el padre guardián, Saucedo fingió dos veces estar enfermo –escupía sangre–, logrando que le dieran el viático y la extremaunción: “Por esto y porque pocos días después lo cogí haciendo señas a unas mugersillas sigarreras que vivían frente de una bentana del Convento y también porque sospeché él fuera cómplice de un robo que me hisieron en el depósito del Convento, le quité el hábito”.⁴¹

El comportamiento de Saucedo recuerda el caso de las hermanas Romero, unas beatas de la ciudad de México, que en los años 1640, a fin de adquirir la reputación de estar en contacto con Dios, habían hecho semblante de perder sangre por la boca y otras cosas por el estilo.⁴² Este antecedente incita a preguntarse si el vomito de sangre de Saucedo pudiera tener relación con su pretensión de estudiar con el fin de ordenarse. ¿Este joven esperaba con ello dar una imagen de sí más acorde con el estatus de una persona digna de ser consagrada (a pesar de su color “sospechoso”/“malo”):⁴³

Al perder el apoyo de una orden religiosa, Saucedo veía desaparecer la única posibilidad real que tenía una persona como él, de “semblante” indígena, de seguir la carrera eclesiástica y de llegar eventualmente a ordenarse. Como no hablaba ninguna lengua indígena

⁴¹ *Ibidem*, ff. 144v-145r. Otro fraile de este convento declara que “oyó decir bombardeaba sangre y que para esta ficción la bebía de los animales” (21 de diciembre de 1781, f. 98v).

⁴² Antonio Rubial García, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, en *Anuario de Estudios Americanos*, LIX, núm. 1, 2002, 13-37.

⁴³ Sobre el color “sospechoso” de Saucedo véase la nota 33.

(en ningún momento del proceso inquisitorial se insinúa la posibilidad contraria), este joven no podía esperar que lo ordenaran “a título de idiomas”.⁴⁴ La otra posibilidad que un indio tenía para seguir la carrera eclesiástica, era la de presentarse como cacique, estatus que teóricamente le daba derecho –a partir de la Real Cédula de Carlos II de 1697– a estudiar en un seminario diocesano y eventualmente en la Universidad y de esta manera acceder al sacerdocio.⁴⁵ En el caso de Saucedo es poco probable que hubiera podido seguir esta vía debido a que su reivindicación del estatus de cacique parece ser infundada o fundada en una tradición local de identidad caciquil comunitaria. En cualquier caso, muy difícilmente iba a ser aceptada por las instituciones novohispanas.⁴⁶ Así, pues, Saucedo sólo podía esperar llegar al sacerdocio como miembro de una orden mendicante.⁴⁷

Después de salir del convento, Saucedo pasó algunos meses en un obraje, acusado de haber robado algunos vestidos (en esta ocasión se produce el primero de sus rebautizos). Una vez recuperada su libertad (aparentemente gracias a una enfermedad), volvió a Labradores, para trabajar otra vez como doméstico del cura. Después de casi seis meses se trasladó a la cercana Linares para entrar a servicio del cura del lugar. La llegada de Saucedo puede ser puesta en relación con los importantes cambios que en ese entonces Linares estaba viviendo, pues, en 1777 recibió el título de ciudad y a finales de este mismo año fue nombrada sede del obispado homónimo. Un año más tarde, Saucedo dejó también este trabajo y se puso otra vez en camino, esta

⁴⁴ A lo largo del siglo XVIII, un cierto número de indios lograron hacerse ordenar como sacerdotes gracias a su conocimiento de las lenguas indígenas (véase William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. 1, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, 95-96).

⁴⁵ Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, CESU, UNAM, Plaza y Valdés, 2006, 103-105, 295-297.

⁴⁶ Véase sobre este punto la nota 86.

⁴⁷ El ejemplo de la ordenación de algunos frailes de origen africano en el Perú del siglo XVII prueba que el apoyo de una orden religiosa podía permitir rebasar las normas y los prejuicios que hacían casi imposible que las “castas” pudieran acceder al sacerdocio (véase J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou, XVI^e et XVII^e siècles*, París, Université de la Réunion-L'Harmattan, 1995).

vez hacia la ciudad de México, “con destino de entrar religioso en San Juan de Dios por ver si sanaba de su accidente”⁴⁸ Cabe señalar que en su acusación, el fiscal del Santo Oficio insistió particularmente en la amplitud de este viaje: “andubo vagando todo el resto de su vida por la multitud de pueblos que se deja inferir de la distancia de la capital del Nuevo reino de León a esta de México”⁴⁹

Saucedo llegó a México aproximadamente en el mes de octubre de 1778. Después de haber fracasado en su proyecto de entrar a la orden juanina, se hizo pasar por franciscano apóstata, lo que le permitió hospedarse en el convento grande de esta orden. A pesar del conocimiento que tenía de la vida conventual, los frailes descubrieron el engaño y un poco después lo expulsaron. En lo siguiente, tal vez gracias al aprendizaje que había empezado varios años antes en Guadalajara, logró alojarse en la casa de un sastre. Unos meses después, Saucedo se puso otra vez en camino, en dirección a Guanajuato (donde se hizo rebautizar una segunda vez). Luego, vestido como fraile agustino, llegó a Aguascalientes donde se hospedó en el convento de la Merced: “A los dos meses se hulló [...] para Sierra de los Pinos en compañía de un hombre viejo a quien no conoce y quien le fletó un caballo en doce reales para su viage”⁵⁰ Ya hemos visto lo que ocurrió después...

En enero de 1791, después de casi seis años de presidio en San Juan de Ulúa, José Agustín Saucedo escribió a los jueces del Santo Oficio pretextando su pésimo estado de salud –según decía, se había herido trabajando como gastador– para solicitar el permiso de instalarse en Guadalajara (donde aseguraba que unos señores podían ayudarle) a pesar de los cuatro años de exilio a los que había sido condenado. Esta súplica fue aceptada. Sin embargo, Saucedo no se instaló en su ciudad natal. La última huella que dejó en su expediente es de Zacatecas, en junio de 1792, donde residía como huésped

⁴⁸ F. 81v. Por lo que se refiere a su mala condición de salud, cabe señalar que Saucedo había sido liberado del obraje de Guadalajara debido a su salud precaria; el hecho de que poco después pudiera viajar hasta Labradores hace dudar de la veracidad de su afirmación.

⁴⁹ Dr. Bergosa, f. 197v.

⁵⁰ “Declaración del reo”, 15 de diciembre de 1779, f. 72v.

del convento de San Juan de Dios.⁵¹ Después de haber dejado Veracruz, se había desplazado probablemente apoyándose en la red de hospitales que se encontraban en las ciudades a lo largo de los principales caminos. Un hombre como él, quien disponía de un cierto nivel de instrucción, podía esperar encontrar hospedaje en estas instituciones caritativas, a cambio de unos pequeños trabajos (como maestro de doctrina para los enfermos, por ejemplo). El asilo que ofrecían los hospitales novohispanos puede explicar por qué, a pesar de un estado de salud que efectivamente en este momento tuvo que ser mediocre, Saucedo no tuvo problemas para viajar desde la costa de Veracruz hasta Zacatecas, a muchos centenares de kilómetros.⁵² A este propósito se tiene que señalar que Zacatecas se encuentra cerca del pueblo natal de su padre, lo que incita a preguntarse si Saucedo no había llegado hasta aquí para eventualmente solicitar la ayuda del hermano mayor que se había quedado con los abuelos. ¿Frente al fracaso de todos sus proyectos, este hombre intentaría, por decirlo así, volver a sus orígenes indígenas?⁵³

RASGOS PICARESCOS

Antes de discutir el tema de las identidades “plurales” de Saucedo y de la influencia de la migración campo-ciudad en su vida, veamos sus rasgos picarescos. A pesar de su detención final, la historia de

⁵¹ Villa de San Felipe, 11 de enero de 1791, f. 241r-v; Zacatecas, 8 de junio de 1792, f. 242.

⁵² Las principales congregaciones hospitalarias de la Nueva España eran San Hipólito, San Juan de Dios y Bethlemitas.

⁵³ Sobre este hermano mayor véase más abajo el párrafo “Migración y ciclo de vida”. Aquí no me planteo si este hipotético plan de reserva tenía alguna posibilidad de éxito, sólo quiero sugerir uno de los proyectos que su historia de vida le podía permitir elaborar en la situación tan dramática en la cual se encontraba. Aun si es sólo en el espacio de una nota, quiero sugerir la posibilidad de que Saucedo no terminara su vida en el hospital desde donde ha dejado su último testimonio escrito (como otros individuos que he encontrado en los documentos inquisitoriales). Una vez en San Juan de la Isla, gracias a sus estudios Saucedo habría podido tal vez trabajar como maestro de escuela, de manera parecida a lo que hacían, en estos mismos años, los llamados “maestros cimarrones” que ofrecían sus servicios en las comunidades indígenas y en los ranchos y haciendas por donde transitaban (sobre esta figura, véase David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, 181).

vida hasta aquí resumida muestra que este hombre tuvo un cierto talento como embustero.⁵⁴ En primer lugar, era un buen cuentacuentos. La historia que relató a los frailes del Colegio de Záratecas (y que probablemente había ya utilizado para los precedentes rebautizos) prueba que este hombre manejaba bien los recursos narrativos y de actuación necesarios para convencer a sus interlocutores, requisito fundamental de los embusteros. Saucedo contó que habiendo dicho a su padre, un “hombre cruel e infame”, que quería hacerse religioso, éste le había revelado que no era su verdadero progenitor, sino su padrino, y que no lo había bautizado recién nacido por no tener el dinero para los derechos. Ahora bien, es interesante señalar que esta historia convenció los religiosos del colegio de Guadalupe por parecerse a un caso ocurrido unos años antes en esta misma institución cuando un hombre adulto fue bautizado por “haver declarado el que se tenía por su padrino, estando éste en el artículo de la muerte, que aquel que se decía su aijado no estaba baptizado”.⁵⁵

Como vemos, Saucedo manejaba motivos narrativos verosímiles y al mismo tiempo tópicos (el padre que no es tal, el padrino/padrastro “cruel”, el cambio radical que se produjo poco después de su nacimiento) para elaborar una historia que logró convencer a interlocutores dotados de una cierta cultura.⁵⁶ Además, su actuación

⁵⁴ Analizo la figura del embustero en la Nueva España en mi artículo “Las transformaciones de la memoria de un ‘embustero’ (Méjico, s. xvii-xxi)”, en A. Castillo Gómez y J. S. Amelang, coords., *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Madrid, Ediciones Trea, 2010, 211-222 (sobre la figura de Martín de Villavicencio y Salazar, más conocido como Martín Garatuza).

⁵⁵ *Ibidem*. En otra ocasión, Saucedo utilizó su talento como cuentacuentos para convencer a un sacerdote que se trataba de un antiguo compañero suyo de estudios: “le persuadió con señas indibuiduales que era un Martínez concursante con él en Canones en Méjico” (testimonio de Pablo Ignacio Goicochea, Sierra de Pinos, 26 de julio de 1781, f. 131r). En este caso Saucedo, que nunca había estudiado en la capital, se comportaba casi como Arnaud du Tilh, el protagonista de la extraordinaria usurpación de identidad narrada por Natalie Zemon Davis en *El regreso de Martin Guerre* (Barcelona, Antoni Bosch, 1984); su capacidad de utilizar datos que seguramente había conocido a través de conversaciones con otras personas le permitía inventarse no sólo otra identidad sino, por decirlo así, otro pasado.

⁵⁶ Dicho esto, suena casi impresionante que el momento del bautismo se revele fundamental también en la historia real de este hombre. Como se verá más adelante la

como cuentacuentos debió ser muy convencedora. Como añadió el fraile del colegio que lo había escuchado, Saucedo había “acompañado” el cuento “con muchas lágrimas, sollozos y ademanes que mostraban una grande aflicción”.⁵⁷

El talento recitativo de este hombre es también evidente en su capacidad de simular la enfermedad, otro de las estratagemas a las cuales recurre. Por lo menos en cuatro ocasiones, Saucedo simula estar enfermo: cuando era corista de la Merced, en el obraje de Guadalajara, en Sierra de Pinos y en la prisión de Guadalajara. Así, por ejemplo, los médicos de Guadalajara que lo visitaron dos veces no pudieron probar que su “vómito de sangre” era simulado.⁵⁸ En efecto, es posible que no se tratara de una simulación total, sino de la capacidad de hacer aparecer, cuando más le convenía, los síntomas de enfermedades que acaso padecía verdaderamente.

Otro punto picaresco que merece ser subrayado es el asunto de los rebautizos. Ante el comisario de Zacatecas, Saucedo declaró que había actuado de esa manera porque “havía oido decir que baptizándose se quitaban todos los pecados, y por devoción que tenía a Sr. S. Joseph havía hecho intención de baptizarse siete veces y que la última la guardaba para la hora de la muerte”.⁵⁹ Esta explicación la repetiría también durante la audiencia inquisitorial, seguramente para convencer a los inquisidores de que sus múltiples bautizos no tenían un significado herético.⁶⁰ La creencia popular que se entreve en el

intervención del padrino en este momento tendrá unas consecuencias muy graves muchos años después.

⁵⁷ Testimonio de Fr. José Rafael Oliva, septiembre de 1781, ff. 91-93r.

⁵⁸ Junio y julio de 1780, ff. 75, 77. Sobre las enfermedades simuladas por los mendigos en Europa, véase Roger Chartier, *Figures de la gueuserie*, París, Montalba, 1982, 22-24, y Piero Camporesi, *Il libro dei vagabondi*, Turín, Einaudi, 1973, cxxx-cxxxii.

⁵⁹ Carta del comisario inquisitorial de Zacatecas, julio de 1782, f. 155r.

⁶⁰ En esta ocasión, Saucedo declara que había actuado de esta manera por “la errada creencia en que vivía [...] de que rebaptizándose muchas veces podía ser mejor cristiano [...] persuadido a que esto era lícito y así se lo havía prometido al S. S. Joseph” (Audición del reo, 11-12 de mayo de 1784, f. 193r-v). Saucedo añadió que durante la detención en la cárcel de Zacatecas “leío en un libro, cuio autor es el Pe. Pinamonti... [que]... el rebaptizarse [...] es un horror grande”. El jesuita italiano Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703) escribió muchas obras de tema religioso, varias de las cuales fueron traducidas en castellano (por ejemplo, *La cruz aligerada, o, Motivos para confortarse en las tribulaciones: expuestos en siete consideraciones distribuidas por cada día de la semana*, México,

comportamiento de Saucedo ha sido probablemente forjada por imitación de la devoción hacia los “Dolores y gozos de San José” que la Iglesia católica celebra en los siete domingos anteriores a la fiesta de este santo (19 de marzo). Como ocurre a menudo en la práctica religiosa “popular” la repetición de un ritual (en este caso el sacramento del bautismo) es vista como una estrategia para aumentar su eficacia. Además de esto, cabe la posibilidad de que los siete “rebautizos” de Saucedo fuesen el producto de una mezcla entre una devoción popular y la influencia (directa o indirecta) de la lectura de la Biblia.⁶¹

Dicho esto, es interesante señalar que la práctica de los rebautizos tiene un antecedente en la picaresca europea. En el *Speculum cerretanum* –un texto fundamental sobre los (falsos) mendicantes italianos de finales del siglo xv– se encuentra la descripción de un estratagema que ofrece otra clave de lectura de los bautizos múltiples de Saucedo. Al llegar a una ciudad donde no eran conocidos, unos viajeros que se presentaban como judíos contaban que habían tenido unas visiones que los habían incitado a separarse de sus riquezas y a convertirse al cristianismo. Debido a esto, las autoridades locales organizaban su bautizo público. Algunos días después, los recién convertidos se ponían otra vez en camino con el dinero que habían recibido en limosna de los habitantes de la urbe. Una vez que este caudal se había acabado, estos estafadores volvían a repetir su puesta en escena en otra localidad.⁶² A pesar de unas diferencias evidentes –Saucedo no se presentaba como un convertido y no parece haber recibido limosnas–, es evidente que este joven esperaba recibir algunas ventajas de sus bautizos múltiples; en el colegio de

Viuda de Miguel de Ribera, 1713). Otra obra impresa en México es *El Sagrado corazón de María Virgen Nuestra Señora: venerado por todos los días de la semana*, publicada por Francisco de Rivera Calderón en 1720.

⁶¹ Este punto testimonia la mezcla de creencias populares y de actitud letrada que podía conformar la práctica religiosa de personas dotadas de un cierto nivel de estudios.

⁶² Véase Camporesi, *Il libro dei vagabondi* cit. p. 44-45, 140-141. Se trata de la estratagema de los *Iucchi* “alias rebaptizati”. Recuerdo que Jean-Jacques Rousseau durante la fase picaresca de su juventud, al llegar a Turín, renegó de su protestantismo, lo que le permitió ser ayudado por algunas ricas familias de esta ciudad luego de haber sido bautizado.

Nuestra Señora de Guadalupe, por ejemplo, es probable que buscase darse los medios para falsificar los documentos que le permitirían viajar como fraile franciscano.

MIGRACIÓN Y CICLO DE VIDA

San José de la Isla, el pueblo del padre de José Agustín, había sido fundado a comienzos de siglo XVII congregando unos trabajadores indígenas (naborías) originarios de los valles centrales de México.⁶³ Los habitantes de esta comunidad se dedicaban primordialmente a criar caballos y mulas que vendían a los mineros de Zacatecas. Desde comienzos de los años 1730, la mayoría de las minas cesó su actividad, lo que provocó una fuerte baja en la vida económica de la ciudad. Esta crisis debió tener consecuencias negativas para una comunidad como San José de la Isla, que vivía del comercio con Zacatecas.⁶⁴ A la luz de este contexto de crisis económica es interesante señalar que el trabajo como arriero de Francisco Saucedo puede ser visto como una reconversión del antiguo comercio de caballos y mulas, ya no rentable, al transporte de fletes por medio de estos animales (por supuesto no se trata de leer esta reconversión en términos rígidamente deterministas). En uno de sus viajes como arriero, este hombre debió conocer a María Gertrudis, una india originaria de Ojo Caliente, con la cual se casó en 1734, alrededor de los veinte y tres años de edad.⁶⁵ Despues de la elección del trabajo como arriero, el hecho de casarse con una mujer “foránea” representó un segundo factor de inclinación a la movilidad en la vida de Francisco Saucedo.

⁶³ Los chichimecas que vivían en esta región a la vigilia del descubrimiento de las minas de Zacatecas se fueron progresivamente a partir de 1590 o fueron asimilados por los indios provenientes del centro de México (Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996, 65; véase también Peter J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas 1546-1700*, México, FCE, 1976, 36).

⁶⁴ Peter Gerhard, *La frontera norte...*, p. 64.

⁶⁵ María Gertrudis había nacido en la hacienda de San Diego, en la jurisdicción de Ojo Caliente, y su familia era originaria de la hacienda de los Ojuelos (Sierra de Pinos). Francisco Saucedo se había casado con ella en 1734 (año en el cual “concurrió en un día la festividad del Corpus y de San Juan”). Los tres primeros hijos habían nacido (o por lo menos habían sido bautizados) en San José de la Isla en 1741, en 1743 y en 1749 (testimonio de F. Saucedo, 8 de junio de 1782, ff. 152r-153v).

Como ya se ha dicho, algunos años después, esta pareja se establecería en Guadalajara, una acción que es posible interpretar como motivada por factores de tipo contextual y elementos de orden personal. El factor contextual que ayuda a leer la decisión de mudarse a Guadalajara es el significativo aumento del movimiento migratorio hacia las ciudades que se produce en la Nueva España del siglo XVIII, fenómeno particularmente significativo para Guadalajara que fue una de las ciudades que más inmigrantes recibió en esta época.⁶⁶

Por lo que se refiere a los factores de orden personal, además del trabajo como arriero y el matrimonio con una mujer “foránea”, cabe mencionar la relación previa de Francisco Saucedo con un habitante de Guadalajara. Veamos más de cerca este último punto. A pesar de tratarse de un elemento de escala individual y, por ende, de naturaleza contingente, esta relación cobra un significado de orden más general cuando es interpretada a la luz de los estudios más recientes sobre los fenómenos migratorios en las sociedades de Antiguo Régimen. Estas investigaciones han revelado que las migraciones campociudad a menudo han sido influenciadas por las relaciones previas que los pueblerinos (futuros migrantes) tenían con los habitantes de las ciudades, algo presente en la historia de Francisco Saucedo.⁶⁷ Además de esto, el caso de este hombre proporciona un indicio que permite servirnos de estos estudios no sólo para leer su migración a la luz de tendencias más generales de los movimientos migratorios del Antiguo Régimen, sino también para enfocar de manera más precisa las migraciones de otros indios novohispanos. Me refiero al hecho que Alejo de Santa María, su conocido en Guadalajara, era procurador de su antiguo pueblo. Esta circunstancia de orden individual toma otra relevancia cuando se recuerda que las autoridades de las comunidades indígenas de la Nueva España acostumbraban

⁶⁶ David J. Robinson, “Migration in eighteenth-century Mexico: case studies from Michoacán”, *Journal of Historical Geography*, vol. 15, enero de 1989, 55-68; John Kicza, “Migration to major metropoles in colonial Mexico”, en David J. Robinson, ed., *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 193-211.

⁶⁷ Para un ejemplo relativo al mundo hispánico véase David E. Vassberg, *The Village and the Outside World in Golden Age Castile. Mobility and Migration in Everyday Rural Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, 67-85.

introducir muchas demandas frente a los tribunales virreinales –en el siglo XVIII el pleitismo de los indios–, un tema clásico de la historiografía sobre el México colonial, fue particularmente fuerte debido a la necesidad de defenderse de los expolios provocados por los hacendados españoles. La historia de Francisco Saucedo incita así a preguntarse cuantos pueblerinos habrán estado en contacto regular con los procuradores de sus comunidades. El ejemplo de este migrante permite así sugerir que otros indios se habrían instalado en ciudades en las que habían estado previamente mientras seguían las demandas de sus comunidades.⁶⁸ Es así posible que ciudades como Guadalajara pudieran haber resultado atractivas para los migrantes que llegaban de zonas rurales en parte por ser ya conocidas gracias a su rol administrativo y judicial.

Al instalarse en Guadalajara, Francisco Saucedo tenía alrededor de treinta y siete años y estaba casado desde unos quince años. No se trataba entonces de un hombre joven –el tipo clásico del migrante–, sino de un hombre maduro que viajaba con su esposa y por lo menos dos hijos. A pesar de su salida este hombre quedó ligado a San José de la Isla como lo prueba el hecho que dejó a su primogénito, que en ese momento tenía ocho años, con los abuelos paternos cuando se fue para Guadalajara.⁶⁹ No fue probablemente hasta después de 1766 –cuando, luego de haber enviudado, volvió a casarse– que Francisco Saucedo se alejó definitivamente de su comunidad natal.⁷⁰ Por lo que se refiere a María Gertrudis sólo hay dos referencias; la ya citada del hijo, que declaró que su madre trabajaba como “lavandera de ropa” y otra de Agapito Martínez, el antiguo protec-

⁶⁸ Sin citar ejemplos, recuerdo que no es raro encontrar anotado en los documentos que un pueblerino era “ausente” por haber tenido que viajar a la capital para apoyar una demanda introducida por su comunidad.

⁶⁹ José Agustín había oído decir a sus padres que su hermano mayor “se había quedado en Zacatecas con los abuelos”. Del hermano nacido en 1743, Francisco, al contrario, no dice nada, como tampoco se afirma algo respecto a sus abuelos y tíos. Aparentemente había guardado cierta relación sólo con Antonio, el hermano nacido en 1749 (“Audencia del reo”, 11-12 de mayo de 1784, f. 190v).

⁷⁰ En junio de 1782, Saucedo padre declara no saber si su hijo mayor, que se había quedado en San José de la Isla, aún vivía (“no sabe si vive o muere”) (f. 152v). Esta declaración sugiere un alejamiento de su comunidad de origen. En este momento, Francisco Saucedo tenía 71 años.

tor de José Agustín, según el cual esta mujer “era tan cerrada en el hablar que no dejaba duda de su calidad y descendencia de Yndios”.⁷¹ Este testimonio inclina a pensar que, a pesar de vivir en Guadalajara y de entrar en las casas de varias familias (aun cuando lo fuera por la puerta de servicio...), esta mujer tuvo una relación muy superficial con el estamento español (criollo y peninsular). Aun si no se puede descartar que María Gertrudis tuviera un escaso talento lingüístico, su manera “cerrada” de hablar sugiere más bien un tipo de comunicación bastante básico con las amas de las casas que frecuentaba. Los rasgos muy indígenas de esta mujer, tan en contraste con la educación española de su hijo, incitan a suponer que la relación entre ellos tuvo que ser algo distante.

En el caso de los dos hijos de esta pareja que vivieron en Guadalajara, Antonio y José Agustín, el alejamiento de sus orígenes indígenas y rurales es evidente. Antonio, nacido en 1749, el año de la emigración a Guadalajara, trabajó durante un primer tiempo (como gañan) en el rancho donde sus padres se habían instalado en 1764; luego se empleó como albañil “en la fabrica del templo de Nra. Sra. de Guadalupe”. Este hombre puede ser visto así como un miembro de las clases populares de Guadalajara. Por su parte, José Agustín, que había sido profundamente influenciado por la infancia pasada en la casa de Agapito Martínez, se volvió una suerte de desarraigado en búsqueda de promoción social. Los distintos destinos de estos dos hermanos, “inmigrantes de segunda generación”, son un ejemplo de los efectos complejos que los movimientos migratorios pudieron tener al interior de una misma familia indígena. Si a esto se añade el caso del hermano mayor, José Antonio, el panorama se

⁷¹ Testimonio de A. Martínez, 19 de mayo de 1782, f. 148v. Martínez añade que Gertrudis había acompañado a su esposo en los viajes que éste había hecho a Guadalajara antes de la emigración definitiva (f. 148r). Este testimonio revela que esta mujer había tenido cierta experiencia de la vida de la capital de la Nueva Galicia antes de mudarse a ella. Las mujeres indígenas parecen en efecto haber viajado al lado de sus esposos (o de sus parientes) cuando éstos se metían en camino por comerciar, fletar mercancías o viajar al centro administrativo local para presentar sus pleitos o pagar los tributos. Sobre este punto, véase Raffaele Moro, “Los arrieros novohispanos”, en Miguel Márquez, coord., *La gesta del caballo en la historia de México*, UNAM, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, 2010, 81-93.

complica aún más. La salida para Guadalajara de sus padres se reflejó de maneras distintas en los tres hermanos: José Antonio, al quedarse en el pueblo de origen, garantizaba, por decirlo así, la reproducción del estilo de vida comunitario; Antonio, que creció en Guadalajara al interior de su familia, se transformó en un miembro de las clases populares urbanas; José Agustín, criado por los protectores españoles de sus padres, se volvió una especie de “camaleón” social. El análisis microscópico de la emigración de esta familia indígena ofrece así una imagen más compleja de los efectos de un fenómeno social muy importante en la Nueva España del siglo XVIII.

Los historiadores que han trabajado el tema de la movilidad geográfica en la América española ponen a menudo el acento sobre los efectos de tipo aculturativo (muchas veces entendidos como procesos de mestizaje) favorecidos por los movimientos migratorios. La imagen del indio que, debido a su llegada a la ciudad, corta los lazos con su comunidad de origen y se convierte en un ladino medio mestizo constituye casi un estereotipo historiográfico.⁷² Los procesos aculturativos previos a la emigración, por el contrario, apenas han sido tomados en cuenta. La hipótesis que aquí se plantea es que esta actitud se debe a la idea según la cual estos procesos son, ante todo, un fenómeno urbano (o propio de realidades muy particulares, como los reales de minas, asentamientos caracterizados por la fuerte inestabilidad de sus habitantes). La fuerza de la asociación entre procesos aculturativos y vida urbana sería así responsable de la suerte de olvido de la influencia que los mestizajes producidos previamente en el contexto rural habían tenido sobre las salidas de los pueblerinos. Así pues, un indígena como Francisco Saucedo, que trabajaba como arriero, ya vivía de manera mestiza antes de instalarse en Guadalajara. El aumento de la emigración hacia los centros urbanos que se produce en el siglo XVIII puede entonces ser visto no

⁷² Sin embargo, la historiografía más reciente sobre la emigración rural ha señalado que en los siglos XVI y XVII una parte importante de los emigrantes indígenas era reglamentada por las autoridades de sus comunidades de origen (véase Natalia Silva Prada, “Impacto de la migración urbana en el proceso de ‘separación de repúblicas’. El caso de dos parroquias indígenas de la parcialidad de San Juan Tenochtitlán, 1688-1692”, *Estudios de Historia Novohispana*, 24, enero-junio de 2001, 77-109).

sólo como un estimulador de procesos aculturativos sino también como el producto de mestizajes ya ocurridos.

¿CONFUSIÓN O PLURALIDAD DE IDENTIDADES?

¿Por qué José Agustín Saucedo, que era hijo de una pareja de indios, fue descrito como mulato en el momento de su bautizo? Esta atribución errónea, como hemos visto, no fue un incidente sin importancia; al contrario, fue el principal elemento que permitió al Santo Oficio procesarlo a pesar de los muchos testimonios sobre su origen indígena, treinta años después. Según Francisco Saucedo, que estaba ausente cuando José Agustín fue bautizado –se encontraba en el Real de Bolaños–, este error había sido obra del padrino del niño, pues “equivocaría las razones por su genio arrebatado y porque el que declara servía de cochero”. Aun Agapito Martínez, el antiguo protector de José Agustín, creía que éste había sido definido como mulato a causa del trabajo de su padre: “Presume le pondrían la calidad de mulato porque su padre servía de cochero, en cuio ejercicio se ocupan communemente los mulatos”.⁷³ Como lo sugieren estas dos declaraciones, debido al gran número de mulatos que trabajaban como arrieros, vaqueros y cocheros,⁷⁴ las personas que se dedicaban a estas actividades eran, de manera casi automática, clasificadas como mulatas. A pesar de los testimonios de las personas que habían conocido personalmente a José Agustín, el fiscal del Santo Oficio decidió privilegiar la prueba ofrecida por el auto de bautizo. Fundándose en la doctrina “que la prueba por instrumentos es mucho más excelente y segura que la de testigos, que la fe de bautismo es un instrumento auténtico que hace plena prueba”,⁷⁵ como tam-

⁷³ Testimonio de F. Saucedo, 8 de junio de 1782, f. 153r; testimonio de A. Martínez, 19 de mayo de 1782, f. 148v. También el cura de Sierra de Pinos –que, como se ha visto, había conocido a Saucedo cuando era niño– reproduce en su testimonio el estereotipo de la asociación entre calidad de mulato y ejercicio del oficio de cochero: “le parecía ser mulato porque sus padres no parecían otra cosa, porque su padre [...] le había servido de cochero y también a otros” (29 de julio de 1782, f. 173r).

⁷⁴ Sobre este punto véase por ejemplo Antonio García de León, *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, FCE, 2011, 543.

⁷⁵ Parecer del Dr. Bergosa, 8 de julio de 1782, f. 154r-v.

bién en las contradicciones en las partidas de matrimonio y de bautismo de los padres de Saucedo (en el registro de matrimonio de Sierra de Pinos los padres no aparecían con sus nombres y en la partida de bautismo la madre aparecía como española⁷⁶) y en el testimonio del cura de Sierra de Pinos sobre la calidad mulata de sus padres,⁷⁷ en mayo de 1783, como ya dicho, el fiscal establece que Saucedo no era indio.⁷⁸ Así, el principio de superioridad de los documentos oficiales (y escritos) y la asociación del trabajo de cochero con la calidad de mulato resultaron ser más decisivos que la historia misma de José Agustín, confirmada por numerosos testigos.

En el caso de su padre, Francisco Saucedo, no sabemos si la contradicción entre su origen indio y la atribución de la calidad de mulato tuvo consecuencias mayores pero probablemente no, pues este hombre parece haber siempre vivido al interior de su esfera social. Su doble calidad/identidad –un dualismo del cual tal vez era sólo en parte consciente– atestigua la fluidez y la relativa indeterminación que podía caracterizar el proceso de atribución (y/o autoinscripción) de la calidad en esta época. Así, el hecho, algo impactante, de que su compadre no sabía que él era indio, puede ser interpretado como el indicio que la calidad tenía un peso relativamente débil en la vida de Francisco Saucedo. ¿En sus interacciones cotidianas, este hombre hacía esencialmente referencia a su identidad personal y a su papel profesional (como arriero y cochero), lo que explica que su compadre lo haya identificado como mulato en el momento de bautizar a José Agustín?

⁷⁶ El cura de Ojo Caliente no había encontrado ninguna referencia precisa a los nombres de los padres de Saucedo en el registro de matrimonios de su archivo parroquial: “Por la experiencia que he adquirido pienso que los dichos sujetos havrán equivocado en la declaración sus nombres, apellidos o patrias y aun esto puede ser sin malicia con sólo ponerse uno de los varios nombres y apellidos que tienen, distintos de aquellos que se pusieron en la Partida” (2 de enero de 1783, f. 170r-v). En la época colonial, se decía a menudo que los miembros de las clases populares cambiaban fácilmente de nombre, sobre todo cuando tenían que esconderse. Ahora, lo que escribe este cura sugiere que el cambio de identidad podía ser también una suerte de fluctuación entre los diferentes nombres que un mismo individuo podía tener.

⁷⁷ Como indicamos en la nota 73, la apreciación de este sacerdote se basaba principalmente en la asociación entre calidad de mulato y ejercicio del oficio de cochero.

⁷⁸ Parecer del Dr. Bergosa, 21 de mayo de 1783, ff. 171r-172r.

El caso de José Agustín es más complejo. Este indio por nacimiento, que había sido descrito como mulato al momento de su bautizo, se volvió español durante su infancia y su adolescencia. En el periodo siguiente se presentó como indio cuando intentó estudiar para alcanzar la ordenación sacerdotal, y cuando se encontró frente a los jueces del Santo Oficio. Pero al final los inquisidores lo “fijaron” en la calidad de mulato para poderlo juzgar.

Si José Agustín Saucedo pudo ser indio, español y mulato esto no se debió sólo a las circunstancias individuales (contingentes) de su vida. Como es notorio, en el México del siglo XVIII las fronteras entre las diferentes calidades se volvieron más porosas. Este proceso fue particularmente marcado en el Bajío, en el Occidente y la *Tierra adentro*; precisamente en las regiones que marcan la vida de José Agustín –nacido y crecido en Guadalajara– y de su familia –su padre era originario de la región de Zacatecas y su madre de Ojo Ca-liente (Sierra de Pinos)–.

Este joven indio, que había crecido en el seno de una familia española, una vez adolescente debió descubrir que su condición era muy diferente de la de los verdaderos hijos de Agapito Martínez. El episodio del rechazo del oficio de sastre puede ser visto como sintomático de esta toma de conciencia. Su historia de vida es un ejemplo particularmente “denso” de lo que podía ocurrirle en la Nueva España del siglo XVIII a un individuo que parecía no pertenecer a ningún estamento social en particular y que fluctuaba entre diferentes calidades. Esta condición plural (y paradójica) produjo combinaciones identitarias difíciles de vivir que han pesado sin duda sobre el desarrollo de su personalidad.⁷⁹ La infancia de Saucedo recuerda el caso, mucho más conocido, de los criollos españoles crecidos en los brazos de las nodrizas indias y “morenas” (negras y mulatas), un fenómeno muy difundido en el México colonial.⁸⁰ Aun si se trata de

⁷⁹ En una carta redactada a finales de noviembre de 1783, el comisario de Zacatecas describe a Saucedo de la siguiente manera: “En la cárcel es conocido [...] por Juan José de Santa María: tiene allí fama de astuto y sagaz y de medio estudiante” (f. 178v). El nombre que Saucedo utiliza en la prisión de Zacatecas es el del antiguo protector de su padre.

⁸⁰ Solange Alberro ha reflexionado sobre cómo esta experiencia pudo favorecer la formación de una nueva cultura, valores e imaginarios diferentes de aquellos de los ante-

dos casos totalmente invertidos (¿y especulares?), la asimetría que caracteriza estas relaciones incita a interrogarse sobre el conflicto que estos jóvenes habrán vivido en su fuero interno y, más aún, sobre las consecuencias que estos conflictos individuales pudieran haber tenido en el nivel macrosocial.

En la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVIII, la atribución (o autoatribución) de una calidad podía ser fruto de la manipulación más o menos consciente que la gente hacía de sus orígenes.⁸¹ Sin embargo, como lo sugiere la historia de José Agustín Saucedo, la mirada externa limitaba los “pases” (*passing*) de una calidad a otra.⁸² La asignación de una calidad era finalmente el producto de una mezcla de criterios clasificatorios de tipo jurídico, social, económico y, bien entendido, “natural” (factor éste algo ligado a la apariencia somática –como visto en la historia de Saucedo– aun si no determinado por ésta). Esto ayuda a explicar el porqué del carácter a menudo inestable de la atribución a una calidad determinada y, más generalmente, de la construcción identitaria. Reivindicarse como de una cierta calidad no era forzosamente algo definitivo; por el contrario, podía ser una elección dictada por circunstancias contingentes. Si, con el tiempo, cambiaban las condiciones que habían hecho que una cierta elección fuese ventajosa, se podía adoptar otra calidad, más adaptada a las nuevas circunstancias. Elegir una cierta calidad y, por lo tanto, una cierta identidad sociojurídica, podía ser una respuesta (más o menos duradera) a los

pasados peninsulares de los criollos (véase *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles dejaron de serlo*, México, CEH, El Colegio de México, 1992, 234).

⁸¹ La manipulación de los criterios que definían la pertenencia étnica es analizada por Gonzalo Aguirre Beltrán que ofrece como ejemplo la desaparición de los negros en los censos (padrones) establecidos a finales del siglo XVIII (*La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, FCE, 1989 [1946]).

⁸² Sobre el “pase” en el México colonial, véase Aguirre Beltrán, *ibidem*, cap. XIV, “La línea de color”, p. 269-281. Para el *passing* practicado por los afroamericanos de piel blanca en los Estados Unidos del siglo XX, véase Everett Stonequist, *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1937 (reimpreso en 1961 por Russell & Russell). Para un ejemplo literario véase la novela de Boris Vian, *J’irai cracher sur vos tombes* (1946). En *Shadow*, film de John Cassavetes de 1959, se describe un *passing* fruto de la mirada externa y no de una estrategia consciente de disimulación.

estímulos y a las condiciones que se encontraban en los diferentes lugares donde un determinado individuo se había sucesivamente instalado. Esto revela toda la complejidad del “pase” en la Nueva España.

En el caso de José Saucedo el cambio de calidad no tardó en provocar reacciones cuando, al expresar su deseo de estudiar para mejorar su posición en la orden de la Merced, este joven de origen indígena cuestionó implícitamente las fronteras internas a la jerarquía social. El fracaso de este intento incita a preguntarse si la (auto) atribución de una calidad más valorada socialmente no tenía más posibilidades de tener éxito cuando esto no implicaba una reivindicación real de los privilegios ligados al nuevo nivel social alcanzando.⁸³ Tal vez a ello se debió que los “pases” resultaran más exitosos –o, simplemente, fueran más tolerados– cuando quienes los efectuaban lo hacían en contextos donde no eran conocidos públicamente, como es el caso de los forasteros y de los viajeros. En estas ocasiones, éstos aprovechaban el hecho que su cuestionamiento implícito de la jerarquía social y de las normas tradicionales era, por así decirlo, más discreto.

CONCLUSIONES

A pesar del carácter jurídico de las razones invocadas por el fiscal, la decisión de clasificar a Saucedo como mulato resulta casi sorprendente a la luz de la tradición de fuerte respeto, por parte del Santo Oficio novohispano, a la excepción jurisdiccional de los indios. Como ha subrayado Jorge Traslosheros, cuando los inquisidores se enfrentaban con personas de posible origen indígena indagaban de manera muy cuidadosa este punto y si no llegaban a esclarecer totalmente este punto “ante la duda, los culpados eran considerados indios. El criterio se sustentaba en un viejo principio de justicia por el cual la duda debe beneficiar al acusado y que, por lo mismo, se apli-

⁸³ Es probable que el recurso a las instituciones judiciales se efectuara cuando las tensiones provocadas por los procesos de movilidad social (que en el mayor número de casos se hacían desde una calidad inferior a una superior) no podían ser reabsorbidas por los mecanismos comunitarios de reglamentación de los conflictos.

caba en beneficio de la persona jurídica ‘indio’. Hasta el momento no hemos encontrado excepciones”.⁸⁴

Frente a este estado de cosas ¿cómo interpretar la actitud de los inquisidores en este caso? Aun si es cierto que los instrumentos de fe pública (las partidas de bautizo de Saucedo y de su madre en este caso) eran muy valorados, éstos no eran los únicos criterios que se tomaban en cuenta para determinar la condición jurídica de un procesado. Debían haber contado también los testimonios de personas de mucho crédito, como lo eran Agapito Martínez y su esposa, que habían ofrecido una convincente explicación sobre por qué Saucedo había sido definido como mulato al momento del bautismo. ¿Por qué entonces los inquisidores decidieron procesarlo? Aun si no se puede descartar totalmente que esta decisión hubiese estado influenciada por razones ligadas a su historia de vida (en la acusación, el fiscal lo describe como “entregado provablemente a todo género de vicios, que son consiguiente de una vida tan libertina, holgazana, y vagabunda”),⁸⁵ la fuerte tradición inquisitorial de respeto a las reglas formales me inclina a buscar una explicación de tipo más general. La hipótesis que planteo es que los jueces decidieron juzgar a Saucedo –a pesar de las dudas que podían tener sobre si estaban respetando su derecho a un “proceso justo”–, por razones en parte ajenas a sus “delitos”.

Lo que los jueces estarían implícitamente cuestionando es que este hombre de origen indígena aun mereciera gozar de los privilegios ligados al estatus “miserable” y de menor propio de los indios. Es decir, que los inquisidores hubieran sido conscientes de la discrepancia entre las razones que habían justificado, en el momento de la fundación del Santo Oficio en los reinos americanos, la atribución de este estatus a los indios y la realidad contemporánea de la condición de un indio urbano. ¿Pudo haber influido esto en la decisión de los jueces de “relajar” un poco sus reglas? La historia de vida de José Agustín Saucedo podría ofrecer entonces un ejemplo de cómo las instituciones intentaban enfrentar el aumento de los procesos de

⁸⁴ Jorge E. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición…”, p. 69.

⁸⁵ “Acusación”, f. 197v.

mestizaje en la Nueva España del siglo XVIII. Un mestizaje que en el caso de este hombre no había sido estimulado por un proceso de tipo biológico (a pesar de muchos matices, los historiadores ponen particularmente el acento en el aumento de este tipo de mestizaje y en la suerte de desconcierto que esto producía en las autoridades borbónicas), sino por los procesos aculturativos anteriores y posteriores a la instalación de sus padres en Guadalajara.

El ejemplo de la actitud pragmática de los inquisidores respecto del origen indígena de Saucedo lleva a cuestionar una de las justificaciones de este trabajo: el hecho de disponer de un testimonio privilegiado sobre la experiencia individual de un indio novohispano. Sin entrar en una discusión de carácter muy general sobre lo que significaba ser indio en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII, es suficiente subrayar que José Agustín Saucedo no parecía tener rasgos indígenas.⁸⁶ Ahora, en estos años ¿cuántos indios urbanos habrán vivido una condición “liminal” parecida a la suya? El destino diferente que vivió su hermano –el que nació el mismo año de la llegada a Guadalajara de sus padres y terminó siendo un miembro de las clases populares de esta ciudad– ofrece un comienzo de respuesta: pocos y muchos al mismo tiempo. Pocos, porque la mayoría de los indios catedrinos, originarios de los arrabales o inmigrantes desde el campo, nunca salieron de su condición popular y subordinada (al contrario de lo que sí hizo Saucedo, por lo menos por un tiempo). Muchos, porque los trabajadores manuales urbanos de origen indígena vivieron fuera de las instituciones que enmarcaban la vida de los indios en la Nueva España (lo que también había ocurrido a Saucedo).

⁸⁶ Lo que no quiere decir que no pueda tener elementos ligados a la historia de la comunidad de origen de su padre. Un indicio en este sentido es cuando Saucedo afirma ser indio cacique (en ocasión del contraste con el guardián de la Merced). La hipótesis que aquí planteo es que Saucedo en este momento haya podido reutilizar un elemento propio a la historia de las migraciones de los indígenas del México central hacia el norte de México en los siglos XVI y XVII. Al instalarse en las nuevas comunidades fundadas *Tierra adentro* los pobladores (muchos de origen tlaxcalteca) se atribuyeron colectivamente el estatuto de caciques como parte de los privilegios ligados a la condición de colonos. Aun si la historia de vida de Saucedo hace que sea más probable que la reivindicación del estatuto de Indio cacique sea instrumental al proyecto de seguir la carrera eclesiástica no se puede totalmente descartar una explicación coherente con la historia de su familia.

Aun si desde el siglo XVI las migraciones campo-ciudad han hecho llegar indios a las ciudades novohispanas, la reducida escala de este fenómeno en los dos primeros siglos de la época virreinal de un lado y, del otro, la fuerza de las estructuras políticas y jurídicas que enmarcaban la “República de Indios” siempre en esta época han permitido a la gran mayoría de estos migrantes seguir viviendo al interior de un marco indígena. Esta situación cambia a lo largo del siglo XVIII por el aumento de la escala del fenómeno migratorio de un lado y, del otro, por la política diferente de las autoridades borbónicas hacia la “República de indios”. Una política exemplificada en la actitud pragmática del Santo Oficio hacia la condición jurídica de José Saucedo.

Regresando al tema del proceso en contra de José Saucedo, como testimonio privilegiado (y casi excepcional) sobre la experiencia individual de un indio novohispano, es entonces evidente que esta historia de vida queda muy lejos de ser representativa de la vida de los indios de la segunda mitad del siglo XVIII (casi sobra recordar que ninguna vida puede ser representativa de una realidad macrosocial). A pesar de esto, el análisis de este caso ha ofrecido elementos que han permitido leer de manera más fina algunos fenómenos y acontecimientos vividos por la población indígena en esta época como en particular la emigración del campo a la ciudad y de acercarnos a la experiencia de vida de una familia indígena del siglo XVIII con una precisión cercana a la de una encuesta sociológica contemporánea. La trayectoria de José Agustín Saucedo y de su familia permite mostrar cómo el fenómeno migratorio ha sido vivido por los actores sociales individuales.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, FCE, 1989 [1946].
- ALBERRO, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles dejaron de serlo*, México, CEH, El Colegio de México, 1992.
- BAKEWELL, Peter J., *Minería y sociedad en el México colonial. Záratecas 1546-1700*, México, FCE, 1976.
- BRADING, David A., *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994.

- CAMPORESI, Piero, *Il libro dei vagabondi*, Turín, Einaudi, 1973.
- CHARTIER, Roger, *Figures de la gueuserie*, París, Montalba, 1982.
- DAVIS, Natalie Z., *El regreso de Martin Guerre*, Barcelona, Antoni Bosch, 1984.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, FCE, 2011.
- GERHARD, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996.
- GREENLEAF, Richard E., “The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian”, *The Americas*, núm. 3, vol. xxxiv, enero de 1978, 315-344.
- _____, “La Inquisición y los indios de Nueva España. Un estudio de la confusión jurisdiccional”, en Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, José Porrúa Turanza, 1985, 121-153.
- LARA CISNEROS, Gerardo, “Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII”, ponencia presentada en las IX Jornadas de Historia de la Universidad de Guanajuato, 24-25 de agosto de 2011.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, “La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX)”, en J. I. Saranyana y otros, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, 1471-1484.
- MORO ROMERO, Raffaele, “Viajes y movilidad en los ‘discursos de vida’ y en las autobiografías en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)”, en Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler, coords., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, 107-126.
- _____, *Les usages de la route dans le Mexique colonial. Histoires de vie et mobilités du XVI^e au XIX^e siècle*, Serge Gruzinski, dir., París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006.
- _____, “Los arrieros novohispanos”, en Miguel Márquez, coord., *La gesta del caballo en la historia de México*, UNAM, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, 2010, 81-93.

- _____, “Las transformaciones de la memoria de un “embustero” (Méjico, s. xvii-xxi)”, en A. Castillo Gómez y J. S. Amelang, coords., *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Madrid, Ediciones Trea, 2010, 211-222.
- _____, “Las señas de los novohispanos. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del s. xvi-comienzos del xviii)”, en Estela Roselló Soberón, coord., *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2011, 45-77.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de Méjico en el siglo xvii”, en *Anuario de Estudios Americanos*, LIX, núm. 1, 2002, 13-37.
- SILVA PRADA, Natalia, “Impacto de la migración urbana en el proceso de ‘separación de repúblicas’. El caso de dos parroquias indígenas de la parcialidad de San Juan Tenochtitlán, 1688-1692”, *Estudios de Historia Novohispana*, 24, enero-junio de 2001, 77-109.
- STONEQUIST, Everett, *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1937 [1961].
- TARDIEU, Jean-Pierre, *L'Eglise et les Noirs au Pérou, XVI^e et XVII^e siècles*, París, Université de la Réunion-L'Harmattan, 1995.
- TAYLOR, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vol., Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Méjico, 1999.
- TRASLOSSHEROS, Jorge E., “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750”, en Jorge E. Traslosberos y Ana de Zaballa, coords., *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Méjico, UNAM, 2010, 47-74.
- VASSBERG, David E., *The Village and the Outside World in Golden Age Castille. Mobility and Migration in Everyday Rural Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 25 de febrero de 2013

FECHA DE APROBACIÓN: 15 de julio de 2013

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 20 de septiembre de 2013