

# **UNIVERSIDAD DE GRANADA**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Departamento de Historia Moderna y de América**



## **Tesis Doctoral**

**La ocupación de la frontera noroccidental de Nueva España en el siglo  
XVII: Estrategias, grupos humanos e interacción cultural**

**Dirigida por**

Miguel Molina Martínez

Departamento de Historia Moderna y de América

**Presentada por**

**Fuensanta Baena Reina**

Programa de Doctorado en Historia (RD1393/2007)

Granada, 2017



A mi familia, siempre.

## **Agradecimientos**

Tras varios años de trabajo y esfuerzo, presentar este trabajo significa no sólo un deber, sino también una enorme satisfacción. Al volver la vista atrás veo el esfuerzo que de manera directa o indirecta, han realizado muchas personas para que esta investigación salga a la luz, bien opinando, corrigiendo, orientando, dando ánimos, acompañando en los momentos de crisis o en los de felicidad. Todos y todas, de una forma u otra, han sido de gran ayuda en este difícil camino que es la investigación, actividad solitaria y a veces desagradecida, pero sin la cual no hubiese podido conocer a gente tan maravillosa. Por eso, me gustaría que estas líneas sirviesen para expresar mi más profundo y sincero agradecimiento.

En primer lugar, quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. y catedrático de la Universidad de Granada, Miguel Molina Martínez, quien hace cuatro años depositó su confianza en mí para que pudiese acceder a una beca de Formación del Profesorado Universitario. Daba inicio entonces a una etapa cargada de ilusión y compromiso donde pude avanzar gracias a su infinita paciencia e inestimables consejos. A él, mi más sincero agradecimiento.

Igualmente quisiera agradecer a todos los miembros del Departamento de Historia Moderna y de América, quienes me acogieron con los brazos abiertos allá por el año 2013, y que con sus recomendaciones, han contribuido a mi formación profesional.

Si hay algo de lo que me siento especialmente dichosa es de haber podido coincidir estos años con dos personas que si como investigadores tienen un gran futuro por delante, a nivel humano tienen una valía extraordinaria: Alejandra Palafox y Francisco Martínez. Juntos formamos una tríada de becarios que creó unos bonitos lazos de amistad y compañerismo. A ellos agradezco enormemente la ayuda recibida, los consejos, las charlas durante los almuerzos que hacíamos en el despacho para no perder tiempo, o los cafés a media tarde para seguir aguantando jornadas maratónicas de trabajo. Infinitas gracias.

Agradecer también a María, por recibirme cada mañana con una enorme sonrisa y estar siempre pendiente por si a la hora de abrir el departamento, las llaves fallaban (o faltaban, que era lo más probable).

Uno de los “causantes” de este trabajo es el Dr. Miguel Ángel Sorroche Cuerva. A él le debo haberme iniciado en el estudio de la región noroccidental de Nueva España cuando aceptó dirigir mi Trabajo Fin de Máster en el 2012. Estaré eternamente agradecida por sus muestras de ánimo y comentarios. Extensible mi agradecimiento también a la Dra. Ana Ruíz Gutiérrez por su inestimable ayuda e interés.

Quisiera también expresar mi agradecimiento a la Dra. Patricia Osante, la Dra. Susan Deeds, la Dra. Cinthya Radding, al Dr. Frank De la Teja o al Dr. César Armando Quijada, quienes como grandes investigadores en el ámbito novohispano, siempre estuvieron dispuestos a guiarme durante mis estancias de investigación en México y Estados Unidos.

Como no, a los archiveros del Archivo General de la Nación de México, especialmente a los de la galería 4. También a los archiveros y archiveras del Archivo General de Indias de Sevilla por su presteza y dedicación. Y por supuesto, a los bibliotecarios y bibliotecarias de los distintos centros de investigación que supieron hacer más fácil la labor de consulta.

Tengo la enorme suerte de contar con una familia numerosa que constituye el pilar central de mi vida. No puedo más que agradecer a mis padres, José y Teresa, por su amor infinito y apoyo incondicional. De ellos aprendí la importancia del trabajo constante y del esfuerzo, haciéndome ver que así la recompensa sabía mucho mejor. Con su ejemplo, supieron darnos a mis hermanos y a mí, las raíces para tener los pies en el suelo, las alas para crecer y volar, y los valores para saber vivir. A mis hermanos, Tere y José Antonio, por los momentos de risas y peleas, pero sobre todo de buenos ratos que hemos vivido y por los que seguro, están por llegar. A ellos, mi eterno agradecimiento.

A Pepe, por ser mi compañero de camino en los meses más complicados, por acompañarme con tu eterna sonrisa, por comprender y no reprocharme los cambios de humor o las ausencias para dedicarle tiempo al trabajo. Gracias por hacer que la vida sea más fácil y bonita a tu lado, gracias por tanto.

Dicen que la universidad te da a esos amigos y amigas que duran toda la vida, y yo puedo corroborarlo. He tenido la enorme suerte de que hace ya algunos años, la pasión por la Historia pusiese en mi camino a gente maravillosa que hicieron que las largas jornadas de clases en la mítica aula 18 quedasen grabadas en mi memoria para siempre. Manuel Moreno y Carlos Porcel, gracias. También a María y Rocío, a las que conocí en el Máster de Estudios Latinoamericanos: cultura y gestión, allá por el año 2012, y que se han convertido en personas indispensables en mi vida.

A todos y a todas, GRACIAS.

# ÍNDICE

## Agradecimientos

<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
1. Justificación del tema .....	8
2. Objetivos e hipótesis de trabajo .....	10
3. Estado de la cuestión .....	12
4. Fuentes .....	18
5. Metodología .....	22
6. Estructura .....	23
<b>Capítulo I. El marco geográfico-cultural del noroeste novohispano .....</b>	<b>29</b>
Introducción .....	29
<b>1. Marco geográfico del Noroeste. La singularidad de una región .....</b>	<b>31</b>
1.1. Southwest y Great Southwest .....	33
1.2. Macroregión del Noroeste .....	35
1.3. Zonas fisiográficas .....	36
1.4. Recursos naturales .....	40
a) Californiense .....	40
b) Guadalupense .....	41
c) Sudcaliforniense .....	41
d) Sonorense .....	41
e) Sinaloense .....	41
f) Oesteserranense .....	41
<b>2. Marco cultural. Áreas culturales: Mesoamérica y la Gran Chichimeca. Aridoamérica. Oasisamérica .....</b>	<b>42</b>
2.1. Mesoamérica .....	42
2.2. Aridoamérica .....	46
2.3. Oasisamérica .....	48
<b>3. El mundo indígena antes del contacto .....</b>	<b>48</b>
3.1. La llegada del hombre americano .....	50
<b>4. Los indígenas al momento del contacto con los españoles .....</b>	<b>51</b>
4.1. El noroeste lingüístico .....	53

4.2. Los grupos indígenas del noroeste novohispano .....	55
Tahues y totoromes .....	57
Yoreme/Mayos .....	60
Yoeme/Yaqui .....	61
Xiximes y acaxees .....	65
Costa de Sinaloa .....	67
Ópatas .....	68
Pimas altos .....	69
Baja California .....	71
<b>Capítulo II. La frontera imaginaria y la frontera real .....</b>	<b>77</b>
<b>1. La frontera como espacio mítico .....</b>	<b>77</b>
1.1. La traslación de los mitos euroasiáticos a la frontera noroeste .....	82
La California .....	82
Las amazonas .....	84
Las Siete ciudades .....	86
El Estrecho de Anián .....	87
<b>2. El avance hacia el septentrión: la frontera real .....</b>	<b>89</b>
<b>3. Conquistadores y autoridades en la expansión territorial del noroeste ....</b>	<b>91</b>
3.1. La lucha de intereses en la búsqueda y la posesión ilusoria del mito: Hernán Cortés y Beltrán Nuño de Guzmán .....	92
3.2. Los intereses descubridores del virrey Antonio de Mendoza .....	101
3.3. Nuevos tiempos, nuevos descubridores y la persistencia del mito: Francisco de Ibarra y el fin de las grandes conquistas territoriales .....	110
<b>4. La articulación del territorio como estrategia de poder .....</b>	<b>118</b>
<b>Capítulo III. La frontera como espacio de interacción humana .....</b>	<b>127</b>
<b>1. Una nueva humanidad y el problema con el “otro” .....</b>	<b>127</b>
<b>2. La concepción de la otredad por parte de los indígenas .....</b>	<b>130</b>
2.1. “Hombres de hierro y dioses de rayos y truenos del cielo” .....	132
2.2. Curanderos y hechiceros: Alvar Núñez Cabeza de Vaca, fray Marcos de Niza y Diego Martínez de Hurdaide .....	135
<b>3. La participación y mediación intercultural indígena .....</b>	<b>139</b>
3.1. Agentes del cambio: guías, intérpretes y mensajeros .....	139



Por los senderos del noroeste: los guías .....	140
La lengua como herramienta de poder: los intérpretes .....	142
Un caso singular: la india Luisa .....	144
El aviso de la llegada de los españoles: los mensajeros .....	147
3.2. Agentes del cambio: indios contra indios .....	150
3.2.1. Los indios amigos o auxiliares: tlaxcaltecas, mexicas y tarascos .....	151
3.2.2. Entre naciones amigas y naciones enemigas .....	159
3.3. Los mecanismos para la convivencia: los tratados de paz entre españoles e indígenas .....	170
<b>4. La construcción de un olvido: participación y mediación intercultural africana y afrodescendiente .....</b>	<b>182</b>
4.1. Los problemas con la concepción de la esclavitud .....	183
4.2. Los africanos y sus descendientes en los espacios marginales de la frontera .....	188
4.3. La población africana y afrodescendiente como agentes del cambio: encuentros y enfrentamientos .....	195
4.3.1. Guías, exploradores y combatientes .....	196
Guías y exploradores .....	197
“La Katchina negra”: el negro Estebanico .....	200
Combatientes .....	204
Sebastián de Évora, el capitán mulato .....	206
4.4. Mano de obra .....	209
4.4.1. Ganadería y agricultura .....	210
4.4.2. Trapiches azucareros .....	212
4.4.3. Minería .....	212
4.5. De agresores a agredidos: los ataques indígenas a la población africana .....	215

**Capítulo IV. La religión cristiana frente a la otredad: franciscanos y jesuitas entre indígenas y africanos .....**

**221**

<b>1. Los religiosos ante la otredad indígena .....</b>	<b>221</b>
1.1. La desnudez indígena: entre la barbarie y la pureza .....	223
1.2. El problema de la lengua .....	229
<b>2. Los indígenas y la concepción del religioso .....</b>	<b>236</b>
2.1. Los jesuitas como chamanes y/o hechiceros .....	238

<b>3. La religión y los agentes culturales: misioneros e indígenas .....</b>	<b>241</b>
3.1. Los antecedentes franciscanos.....	241
3.2. La Compañía de Jesús y el sistema misional en el noroeste novohispano..	245
3.3. Las misiones jesuitas como espacios de difusión cultural e interrelación social.....	249
3.3.1. Urbanismo misional y transformación espacial.....	250
3.3.2. La participación indígena en el espacio misional.....	253
3.4. El modelo evangelizador como mecanismos para la aculturación .....	256
3.4.1. Indígenas como agentes de aculturación .....	259
El Seminario de indios y la formación de los nuevos cristianos.....	261
Los sacramentos como signos de la conversión y mecanismos sociales para la confianza misional .....	267
La participación en las festividades: imágenes, música, canto y danzas.....	278
Imágenes.....	279
Fiesta, música y danza.....	282
<b>4. La Compañía de Jesús y el africano: evangelización y esclavitud .....</b>	<b>287</b>
4.1. La esclavitud y la Compañía de Jesús: La defensa del africano.....	288
4.2. La presencia en los Colegios de la Compañía: el noroeste esclavista...290	
<b>Capítulo V. Desviaciones de la Fe. Ejemplos de lucha intercultural .....</b>	<b>297</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>297</b>
<b>1. La frontera y la demonización de la gentilidad .....</b>	<b>297</b>
<b>2. El demonio en el noroeste: la Compañía de Jesús y la lucha de poderes ...</b>	<b>303</b>
<b>3. Hechiceros, curanderos y chamanes: la “humanización del mal” de los guardianes del saber .....</b>	<b>311</b>
3.1. Los mitotes y la cohesión de la comunidad indígena .....	313
3.2. De la resistencia pasiva a la resistencia activa de los chamanes .....	316
<b>4. La interacción entre indígenas y población africana .....</b>	<b>326</b>
4.1. El Tribunal del Santo Oficio en las villas de San Miguel de Culiacán y San Felipe y Santiago de Sinaloa .....	329

4.2. Las desviaciones de la población africana y mestiza: hechicerías, supersticiones y pactos con el demonio en asuntos de sexualidad y amores .....	336
4.2.1. Hierbas y animales “para enamorar”: hechicerías y supersticiones de la población del noroeste.....	337
4.2.2. Pacto con el demonio y hechicería amorosa de los mulatos vaqueros.....	358
4.2.3. Mujeres, afros y parteras: transgresión y nuevas relaciones de poder.....	372
<b>Conclusiones .....</b>	<b>385</b>
<b>Fuentes .....</b>	<b>403</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>415</b>



## Introducción

El interés por desarrollar una investigación sobre el fenómeno de ocupación y las relaciones interétnicas que se dieron en la frontera noroccidental del virreinato de Nueva España en el siglo XVII, vino tras la realización de un estudio inicial para el Trabajo Fin de Máster en el año 2012. Centrada entonces en Baja California, me aventuré a estudiar la singularidad de la península mexicana desde el punto de vista de su ocupación y desarrollo urbanístico-misional, prestando especial atención al rico patrimonio cultural que se generó en torno a las misiones de San Francisco Javier y Santa Gertrudis, situadas en el centro y norte de la península respectivamente. Este estudio enmarcado en la historia del noroeste pronto me condujo al territorio situado en la contracosta, especialmente a las provincias de Culiacán, Sinaloa y Sonora, como base de la ocupación bajacaliforniana. Fue por ello que decidimos centrarnos en esta área para realizar el presente trabajo de investigación y concretarlo en el fenómeno de ocupación y desarrollo de la frontera noroccidental en base a tres factores: las estrategias, los grupos humanos que fueron partícipes de este proceso, y la interacción cultural que se generó a raíz del contacto y convivencia de aquellos. Precisamente este último punto hemos intentado desarrollarlo a través de una perspectiva transversal a lo largo de toda la investigación. El objetivo es entender y abordar el desarrollo de la frontera noroeste de Nueva España a lo largo del siglo XVII, pretendiendo contribuir a la historiografía de esta región desde una perspectiva multidisciplinar que integre tanto los elementos políticos, estratégicos, económicos pero sobre todo, los humanos y culturales.

“Estamos más lejos cada día de un mundo sin fronteras”. Con esta afirmación iniciaba el investigador sevillano Alfredo Jiménez Núñez la introducción a su libro sobre el norte mexicano entre 1540 y 1820.<sup>1</sup> Ciertamente, hablar de la frontera septentrional de México parece no tener fecha de caducidad, mucho menos si advertimos las ideas hilarantes a la par que peligrosas del actual presidente norteamericano. Tema controvertido y actual, hablar de la frontera norte de Nueva

---

<sup>1</sup> Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México. una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Editorial Tébar, p. 21.

España implica hacerlo de un mosaico social y cultural intenso.<sup>2</sup> Pero, ¿qué entendemos por frontera? Según la visión convencional, al hablar de frontera nos estaríamos refiriendo a una demarcación, límite geográfico o marca que separa dos realidades. Uno de los principales problemas al que nos enfrentamos es la confusión de los términos “frontera” y “límite”, usados indistintamente en la historiografía. Aunque recogen semejanzas, estos conceptos también tienen elementos diferenciadores, sobre todo cuando son traducidas a otros idiomas. Desde el punto de vista etimológico, “frontera” proviene del latín *frons* o *frontis*, que significa “frente o parte delantera de algo”. No se trata de un concepto abstracto y tampoco se refiere a una línea, sino a un área que forma parte de una totalidad y que se sitúa en las márgenes. En la antigua Roma aparecieron los términos *fronteria* y *frontaria* para designar a las tierras limítrofes o las líneas de batalla. Es de aquí de donde se deriva el concepto actual de frontera. Por su parte, el término “límite” originariamente venía a referirse al camino que corría paralelo a una propiedad. Dándole un sentido militar, significaba “camino fortificado” que se encontraba en una zona fronteriza y con la que se establecía de manera imaginaria, el fin de una jurisdicción con respecto a otra.<sup>3</sup>

Cuando nos referimos al término de frontera septentrional lo hacemos sobre un concepto complejo y polisémico que ha ido transformándose, adaptando y adoptando puntos de vista a su concepción incluso desde antes de la llegada de los españoles en el siglo XV.<sup>4</sup> A partir de esa fecha el territorio que se fue develando progresivamente a los ojos europeos constituyó otra frontera para alcanzar el objetivo deseado, el Extremo

---

<sup>2</sup> Una visión regeneradora de la frontera septentrional como espacio cultural e histórico aparece recogida en Olmos Aguilera, Miguel (coord.). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.

<sup>3</sup> Boggs, Samuel W. *International Boundaries: A Study of Boundary Functions and Problems*, Nueva York, Columbia University Press, 1940; Sepúlveda, César. *La frontera norte de México: historia, conflictos, 1762-1983*, México, Editorial Porrúa, 1983.

<sup>4</sup> El mundo mesoamericano tenía establecidas sus fronteras con los grupos de chichimecas situados al norte, por ejemplo. En el noroeste, la influencia mesoamericana se dejó sentir hasta la provincia de Culhuacan. En este sentido, los mexicas lo estaban empleando para referirse a aquellos grupos que quedaban al margen de su modelo político, social, económico y cultural. Sobre el uso de este concepto entre los grupos agrícolas prehispánicos véase Juricek, John T. «American Usage of the Word ‘Frontier’ from Colonial Times to Frederick Jackson Turner», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol, 10, núm. 1 (1966), pp. 10-34. Los indígenas del noroeste establecían sus demarcaciones sobre un determinado territorio en el que tenían influencia y sobre el que generaban una fuerte impronta identitaria, limitando el acceso a estos espacios de aquellos que quedaban al margen de sus relaciones de parentesco o intercambios. Es el caso por ejemplo de los yaquis. Spicer, Edward H. *Los yaquis: historia de una cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Oriente y su mercado de especias.<sup>5</sup> Pero sería erróneo pensar que se trataba de una frontera sin más, de un límite físico o imaginario de separación. Era una frontera de fronteras, muchas y diversas, que avanzaban y retrocedían al ritmo de las expediciones de conquista y los enfrentamientos bélicos con los naturales.

Actualmente, hablar de frontera ha supuesto romper con los esquemas teóricos planteados desde el siglo XIX y principios del XX. El desarrollo histórico de este concepto partió de la publicación en 1894 del ensayo del profesor Frederick J. Turner sobre *The Significance of the Frontier in American History*, que había dado para la *American Historical Association* reunida en Chicago el año anterior.<sup>6</sup> A partir de ese momento al concepto frontera se le añadieron nuevos elementos que permitían hablar de ella como un elemento móvil, dinámico, que se desplazaba tanto en el tiempo como en el espacio.<sup>7</sup> Para este investigador, la población norteamericana había tenido su origen en los movimientos migratorios que de este a oeste recorrieron Norteamérica, indicando que la cultura norteamericana hundía sus raíces exclusivamente en el mundo anglosajón.<sup>8</sup> Se trataba de una frontera que se alejaba de la influencia europea y permitía el avance colonizador de los anglosajones hacia el oeste, que se convertía en la nueva frontera.<sup>9</sup> Es decir, esta era un fenómeno histórico que constituía la nueva área de penetración norteamericana en la que aún no se habían producido transformaciones significativas en una sociedad aún salvaje e incivilizada pero con la que se accedería a la norteamericanización efectiva de estas tierras. Desde México, la influencia de las ideas turnerianas no tuvieron la misma acogida que entre los investigadores norteamericanos. Silvio Zavala hacía referencia a la frontera política y cultural que se

---

<sup>5</sup> O’Gorman, Edmundo. *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

<sup>6</sup> Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México...*, *op. cit.*, p. 455.

<sup>7</sup> A él le debemos una nueva interpretación del término frontera que difería del pensamiento europeo que hasta ese momento imperaba en las disciplinas científicas, abriendo camino a un nuevo campo de investigación. Aparecía también un nuevo término, “frontera/frontier” frente al “límite/boundary”. Díez Torre, Alejandro R. *Fronteras y conceptos fronterizos (desde la Historia)*, Alcalá, Colección Frontera Global, guía orientativa, CEDCS, Archivo de la Frontera, 2016, p. 2.

<sup>8</sup> Con este planteamiento Turner y sus discípulos dejaban al margen la influencia francesa que desde el siglo XVII estaba ejerciendo, así como la fuerte influencia hispana procedente tanto del ámbito caribeño como del novohispano y que a lo largo de los siglos XVII y XVIII alcanzaron los territorios de Texas, Nuevo México, Arizona hasta llegar a California.

<sup>9</sup> Turner, Frederick J. «El significado de la frontera en la historia americana», *Secuencia*, vol. 7 (enero-abril 1987), pp. 186-188.

desarrolló en el norte de México, constituyendo un espacio de separación.<sup>10</sup> Era en este espacio donde el *yo* se diferenciaba del *otro* de manera mucho más evidente en base a criterios geográficos, políticos, económicos, sociales y culturales.

Sin embargo, uno de los problemas que tenía esta concepción turneriana de la frontera es que dejaba fuera a la influencia hispana, deformando así la realidad histórica. La frontera no podía ser solamente una línea que separase la civilización del salvajismo bajo el protagonismo exclusivo de los anglosajones, sino que debía ser punto de encuentro. De hecho, en ella confluyeron las líneas de avance de grupos de franceses así como de migrantes procedentes del Caribe y del México hispano. Uno de discípulos de Turner fue Herbert Eugene Bolton, con quien se inicia una nueva línea de interpretación histórica sobre la frontera septentrional de Nueva España que arrancó en 1907 con el descubrimiento del investigador norteamericano en el Archivo General de México la obra del jesuita Francisco Eusebio Kino, *Favores celestiales*.<sup>11</sup> En 1921 el mismo Bolton publicó un artículo, *The Spanish Borderlands*, en el que analizaba los conflictos que surgieron en la frontera suroeste de Estados Unidos en el siglo XIX a raíz del encuentro entre españoles y anglosajones. Con este trabajo, Bolton abrió un nuevo campo de estudio, el de las *Borderlands* y la *Greater America*, términos en los que incluía la historia del suroeste de Estados Unidos, desde Texas a California, dando un paso más a la hora de concebir la frontera como espacio histórico.<sup>12</sup> También Hubert H. Bancroft publicó a finales del siglo XIX algunos trabajos relativos a la frontera anglosajona, como la *History of the North American States and Texas*, publicada en San Francisco entre 1884 y 1889. En ella se refería a la población indígena bajo las premisas

---

<sup>10</sup> Zavala, Silvio. «The Frontiers of Spanish America», en Wyman, Walker D., Kroeber, Clifton. *The Frontier in Perspective*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965.

<sup>11</sup> AGN, *Misiones*, vol. 27, exp. 1, fs. 1-227, “Favores celestiales experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones”, México, 1708. Esta obra recogía la labor misional del jesuita Francisco Eusebio Kino en torno al noroeste de Nueva España, particularmente en los territorios de Sonora y Arizona, en la Pimería Alta, desde finales del siglo XVII y hasta 1710. En 1919 fue publicada por primera vez por Herbert Eugene Bolton en una versión en inglés y no será hasta 1923 cuando apareció la edición en castellano.

<sup>12</sup> Entre los trabajos de Bolton destacan especialmente aquellos que tuvieron que ver con la historia del oeste de Estados Unidos y el septentrión de México. Bolton, Herbert E., *The Spanish Borderlands: A Chronicle of Old Florida and the Southwest*, New Haven, Yale University Press, 1921. Bolton analizó también el fenómeno de conquista en el suroeste norteamericano en *Spanish Exploration in the Southwest, 1542-1706*, Nueva York, C. Scribner's Sons, 1916; así como las contribuciones de las misiones como instituciones de frontera en «The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies», *The American Historical Review*, vol. 23, núm. 1 (1917), pp. 42-61.



de “salvajes”. La falta de “civilizaciones” fue otro de los puntos que destacaba el investigador norteamericano. Coetáneo a éste fue también la obra de Adolph Bandelier, *Final Report of Investigations Among the Indians of the Southwestern United States*, publicada entre 1890-1892. Discípulo de Bolton fue John F. Bannon, quien incluyó en el territorio del suroeste de Estados Unidos a los territorios mexicanos nortños, reconociendo que una frontera tiene dos lados. Se investigaron entonces las interacciones entre españoles e indígenas, o entre españoles y otras potencias europeas como Francia, viendo cómo se debía tener en cuenta a los pueblos y sus circunstancias.<sup>13</sup> Por ejemplo, los españoles procuraron que la población indígena quedase asimilada al conjunto del Imperio hispano, desarrollando una política inclusiva, mientras que los anglosajones los fueron expulsando a otros territorios que quedaron como reservas, o terminaron aniquilándolos.

Esta visión ha evolucionado a lo largo de los siglos XX y XXI. Sin embargo, uno de los problemas al que nos enfrentamos en el estudio de la frontera septentrional es que tradicionalmente ha presentado un desinterés por parte de algunas disciplinas, provocando un vacío investigador sobre un concepto complejo y heterogéneo.<sup>14</sup> La división convencional y ordenadora del territorio, tomando como referencia las cadenas montañosas de la Sierra Madre, Oriental y Occidental, nos permite hablar hoy día de un septentrión dividido en tres regiones: centro-norte, noroeste y noreste.<sup>15</sup> El estudio reciente de estos espacios fronterizos ha permitido concebirllos, desde el punto de vista histórico, como un foco de atracción,<sup>16</sup> lugar de refugio, de separación y de

---

<sup>13</sup> Bannon, John F. *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1997.

<sup>14</sup> Incluso la antropología dejó de lado las investigaciones de la frontera norte para centrarse en regiones que culturalmente podían atraer más al interés de la disciplina. Miguel Olmos lanza sus quejas a la antropología nacional por haber centrado sus estudios e intereses en el mundo mesoamericano, provocando un desvío en la atención a los modelos culturales del norte del país. Olmos Aguilera, Miguel. «La antropología de la frontera. ¿tiempo de híbridos?», en Olmos Aguilera, Miguel (coord.). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007, pp. 19-38.

<sup>15</sup> Osante, Patricia. *Poblar el Septentrión. Las ideas y propuestas del Marqués de Altamira, 1742-1753*, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2012, p. 17.

<sup>16</sup> Hoy día uno de los casos más significativos es el de la frontera entre México-Estados. En las inmediaciones del límite entre las dos jurisdicciones nacionales se asientan gentes procedentes de toda la Republica Mexicana e incluso de Centroamérica con la esperanza de pasar al otro lado.

reagrupamiento, de transmisión por vía oral del conocimiento y la cultura, de reproducción y de desintegración cultural. Como señala Miguel Olmos, concebimos la frontera como un espacio liminal y no como un obstáculo infranqueable.<sup>17</sup> En este espacio de frontera, conceptos como identidad, alteridad o cambio, adquirieron un significado particular. La frontera que hemos querido analizar se nos presenta como un cuadro antropológico e histórico ciertamente complejo. Los y las protagonistas fueron muchos y variados: desde su procedencia geográfica (indígenas, europeos, africanos), a su condición (civiles, militares y religiosos), o sexo (hombres y mujeres). Todos ellos van a encontrar en un espacio periférico como el que se presenta en este estudio, un lugar de encuentro, interacción y choque cultural.<sup>18</sup>

Nuestro campo de estudio es la frontera septentrional de Nueva España y dentro de ella hemos decidido centrarnos en un marco temporal y espacial concreto: los territorios situados al otro lado de la Sierra Madre Occidental, en torno al corredor pacífico que a lo largo del siglo XVII albergó las provincias de Culiacán y Sinaloa, en los actuales Estados mexicanos de Sinaloa y parte de Sonora. La particularidad de esta área se enmarca en la pertenencia a dos jurisdicciones político-administrativas, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, además de a la autoridad virreinal con sede en la ciudad de México.

Hablar de esta región en el siglo XVII es hacerlo de un espacio alejado, periférico y complejo en el que concurren alteridades socio-culturales de diferente calado. Desde el periodo prehispánico fue territorio con un desarrollo vital, convirtiéndose en eje de tránsito entre el Altiplano central y las comunidades del septentrión. Esta concepción como lugar de paso se mantuvo a lo largo del periodo virreinal, siendo una vía de penetración hacia el ignoto norte para los españoles. En este sentido, se convirtió en un espacio cultural y geográfico concreto, una región fuertemente heterogénea y problemática. Hablamos de una frontera física pero también de una frontera cultural, cuyos límites fueron extendiéndose y replegándose a lo largo del periodo virreinal. Se articuló como frontera interna, es decir, fue punta de lanza de la cultura propia, pero también fue una frontera externa, periférica, alejada del centro y

---

<sup>17</sup> Olmos Aguilera, Miguel. *Antropología de las fronteras...*, op. cit., p. 7.

<sup>18</sup> López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790*, México, Siglo XXI, El Colegio de Sinaloa, 2010.

donde se produce una interconexión con nuevas manifestaciones culturales que no le son propias. Hacia dentro, la frontera es la encargada de delimitar el espacio que comprende el virreinato, es decir, su función es meramente ordenadora. Hacia fuera, la frontera fija los mecanismos diferenciadores y un nuevo tipo de relaciones entre lo interno y lo externo, de inclusión y exclusión. Pero además, la frontera es el espacio en el cual se reinterpretan y adaptan los mensajes dados por el mundo virreinal, dando lugar a un discurso más complejo. En este sentido, la frontera adquiere un papel de interculturalidad. Félix Berumen señala que “la frontera no sólo deberá entenderse como aquello que une o separa simultáneamente dos semióticas distintas, sino como un espacio de interacción, de coexistencia y de transformaciones culturales”.<sup>19</sup> Además, es un espacio cultural entre mundos semióticos distintos, universos singulares y con múltiples códigos, semiosferas culturales que se acercan y se repelen, donde se establecen los límites culturales y se localizan las diferencias con respecto a los “otros”.<sup>20</sup> Aquí juegan e interactúan la diferencia y la singularidad que representa la alteridad. Es un espacio separador y convergente. Los españoles veían al indígena como el *otro*, el extraño, pero que resultaba indispensable para articular su presencia en el norte. La situación se complejizaba aún más cuando conviven dos o más formas culturales en las inmediaciones de un mismo territorio físico. Esto implica la interacción de múltiples procesos socioculturales.<sup>21</sup> En este sentido, las fronteras constituyen espacios por excelencia de coexistencia, de interacción e innovación cultural, sometidas a las leyes de intercambio, traducción cultural y formación de nuevos sentidos.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Berumen, Félix Humberto. *La frontera en el centro: ensayos sobre literatura*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 2005, p. 19.

<sup>20</sup> Lotman, Yuri. *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999; Mosquera, Alexander. «La semiótica de Lotman como teoría del conocimiento», *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, núm. 3 (septiembre-diciembre 2009), pp. 63-78.

<sup>21</sup> Zúñiga, Gerardo. «La dimensión simbólica de las luchas étnicas y el discurso indígena en torno al territorio», *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*, tomo II, Temuco, Colegio de Antropólogos de Chile A.G., 1998, pp. 1140-1153.

<sup>22</sup> Valenzuela Arce, José Manuel (coord.). *Los estudios culturales en México*, México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, 2003. Del mismo autor véase *Renacerá la palabra: identidades y diálogos interculturales*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2003.

## 1. Justificación del tema

La frontera noroccidental de Nueva España fue una construcción mental que partió del mundo occidental europeo de la Edad Moderna. Era una especie de “espacio de nadie” habitado por grupos indígenas con un desarrollo cultural heterogéneo que constituyeron una barrera humana mucho más difícil de atravesar que la barrera física. Rodrigo de Vivero, gobernador de Nueva Vizcaya hacia 1602, hablaba de la frontera en estos términos: “porque es otro suelo, otro cielo y otro mundo”.<sup>23</sup> Aquí tuvieron cabida distintos grupos sociales y culturales que encontraron en estos espacios un poderoso campo de interacción. En este sentido, como partes de la interacción se encuentran los procesos de conquista, aculturación, asimilación y mestizaje.<sup>24</sup> Éstos se combinan en un medio físico determinado y durante un periodo concreto.<sup>25</sup> Pero la interacción en este ambiente de frontera también conlleva a la confrontación, que no siempre tiene que desembocar en violencia. Es decir, “las fronteras son los nexos que, en las diferencias, nos unen a todo lo demás que nos rodea”.<sup>26</sup>

No obstante, es palpable la ausencia de estudios que coloquen en primera línea a la población indígena como agente generador del cambio cultural y creador de una nueva identidad. En este sentido, Miguel Olmos acertadamente señala que “en la frontera no solo se inventa la identidad del indígena, sino que ésta se reconfigura constantemente a través de la mirada del ‘otro’”.<sup>27</sup> Y precisamente es el *otro* hegemónico el que designa los parámetros de la identidad de cada conjunto social. Esta frontera es un factor integrante ya que al ser zona de transición en ella concurren elementos que progresivamente se van asimilando en función de las influencias que se reciban.

Con la necesidad de valorar el papel jugado por la población indígena en el proceso de ocupación del norte novohispano, creemos necesario plantear una

<sup>23</sup> Archivo General de Indias (en adelante AGI), *México* 25, “Carta de Rodrigo de Vivero al virrey conde de Monterrey sobre los hombres idóneos para la guerra contra los indios”, 14 febrero 1602.

<sup>24</sup> Forbes, Jack D. «Frontiers in American History», *Journal of the West*, vol. 1, (julio-octubre 1962), p. 65.

<sup>25</sup> Weber, David J. «Turner, the Boltonians and the Borderlands», *Myth and the History of the Hispanic Southwest*, Nuevo México, University of New Mexico Press, 1988, p. 54.

<sup>26</sup> Porras Carrillo, Eugeni. «Fronteras étnicas y procesos de simbolización», en Olmos Aguilera, Miguel (coord.). *Antropología de las fronteras...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>27</sup> Olmos Aguilera, Miguel. «La antropología de la frontera...», *op. cit.*, p. 25.

investigación que nos lleve a profundizar en diferentes ámbitos de estudio. De esta manera, esta propuesta pretende abordar un estudio exhaustivo del proceso histórico de ocupación del territorio noroccidental del Virreinato de la Nueva España durante el siglo XVII, haciendo especial hincapié en el protagonismo de los grupos autóctonos, así como de aquellos procedentes de otras regiones mesoamericanas que fueron trasladados a la frontera para facilitar el avance de las huestes hispanas.

Creemos también que hace falta una revisión en cuanto a la capacidad de la población indígena en el diseño de los nuevos espacios, prácticas y discursos de poder. El área occidental de Nueva España presentaba, además de una riqueza geográfica, una diversidad étnica y cultural de gran importancia. Hablamos de una región en la que se asentaban grupos indígenas de diverso desarrollo cultural, desde grupos de cazadores-recolectores hasta aquellos que practicaban la agricultura en las márgenes de los ríos. A medida que el expansionismo hispano por el septentrión iba aumentando, los contactos con unos modelos culturales que quedaban fuera del grado de “civilización” supusieron la toma de contacto con numerosas comunidades étnicas, muchas de las cuales presentaban modelos culturales parecidos. El carácter especialmente belicoso de algunos de ellos se potenció ante la presencia hispana, marcando de forma notable la expansión hacia el norte durante el siglo XVII.<sup>28</sup>

Interesa también visualizar el fenómeno de ocupación de la frontera noroeste de Nueva España, así como los procesos de interacción socio-cultural que se dieron en ella en un contexto marcado por el avance hispano hacia un espacio ignoto, así como los espacios de apropiación y resistencia que los indígenas, españoles y castas supieron mantener para la supervivencia y desarrollo de ciertas prácticas. En este sentido, la investigación nos permitirá acercarnos a la compleja realidad humana que bajo el denominador común de “indios” o “naciones de indios”, ponía de relieve una concepción estereotipada y etnocentrista de éstos. Es necesario cuestionar el papel que la población indígena había desarrollado en esta extensa región. En este sentido, las interpretaciones europeas de lo observado nos dan una información incompleta al

---

<sup>28</sup> Para el caso de la Baja California véase el interesante trabajo de Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Historia de los pueblos indígenas de México, Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante la Colonia*, México, CIESAS, 2002.

respecto.<sup>29</sup> No se trata solamente estudiar los intercambios culturales o el desarrollo de una cultura propia de frontera, sino estudiar las relaciones que se dieron en una sociedad en la que se entrecruzaron intereses de todo tipo, tanto por parte de los colonizados como de los colonizadores, y el establecimiento de una imagen de frontera en la cual destacaban las comunidades indígenas reacias al sometimiento de los españoles.

Por otro lado, la viabilidad de emplear los términos tradicionales queda cada vez más en cuestión, todo ello inserto en la discusión acerca de la nueva concepción que sobre la organización social del virreinato de Nueva España y lo correcto o no de reproducir términos o crear nuevas categorías de análisis.<sup>30</sup> Es necesario deconstruir para volver a generar un discurso en el que quede desmontada la narración oficial según la cuál, tanto la población indígena como la africana y afrodescendiente quedaban como meros sujetos pasivos que actuaron esporádicamente. En este sentido, creemos que hay una resistencia pasiva que también habría que tener en cuenta.

## **2. Objetivos e hipótesis de trabajo**

Esta investigación ha quedado organizado a partir de una serie de premisas teóricas orientadas a resaltar la frontera como un espacio de interacción humana y cultural a través del fenómeno de ocupación de la frontera noroeste de Nueva España y del papel que jugaron las alteridades subalternas que confluyeron en un espacio poroso como éste. Para ello se plantea un estudio inter y multidisciplinar que lejos de las propuestas excluyentes y especializadas de otras disciplinas, nos permita proponer de una manera clara el conocimiento de la realidad socio-cultural que confluyó en esta región. Ante la vasta extensión del noroeste, centraremos nuestra investigación en torno a las provincias costeras del noroeste, los actuales Estados mexicanos de Sinaloa y parte de Sonora, referenciando también la vinculación de estos territorios con la península de Baja California.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Sería el caso del carácter belicoso de los indígenas: en muchas ocasiones tiene un trasfondo sociológico y cultural.

<sup>30</sup> Good, Catharine. «Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad», *Revista Dimensión Antropológica*, vol. 14, (septiembre-diciembre 1998), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 109-129.

<sup>31</sup> En este sentido y como ya recalcó Luis Navarro García en su obra, sería inexacto hablar de Sinaloa bajo una concepción jurisdiccional actual, pues fue una circunscripción administrativa más de las que se

En primer lugar, planteamos abordar el fenómeno de ocupación de la frontera noroccidental del virreinato novohispano, siendo necesario arrancar el análisis desde el siglo XVI. En relación a este punto nos adentraremos en el proceso de exploración, conquista y ocupación territorial de las provincias noroccidentales para ver cómo confluyeron en él los intereses particulares de los conquistadores y de las autoridades virreinales. Esta situación generó un develamiento geográfico que supuso la toma de contacto con una nueva humanidad, lo que nos llevaría a plantear una segunda premisa de partida: el problema de la concepción de la alteridad.

Con ello podremos dar inicio al análisis del indígena como sujeto histórico. ¿Cómo se produjo el “descubrimiento” de la otredad para españoles, indígenas y africanos?. La gestión de las diferencias fue sin lugar a dudas un elemento importante del que participaron no sólo los hispanos, sino que la población indígena, heterogénea desde el punto de vista social y cultural, también debieron hacerlo. Si para los conquistadores la alteridad se presentaba bajo el término genérico de “indios”, ¿qué ocurría con la concepción de la otredad por parte de los indígenas?. La diferencia del *yo* o del *nosotros* frente al *otro* se volvía más compleja si cabe con la presencia de hombres blancos, negros e incluso de indígenas procedentes de otras regiones que quedaban fuera de su territorio de influencia y que también facilitaron la presencia hispana en esta región. En base a esta concepción pretendemos establecer una tipología del indígena en base a la aceptación o rechazo de estos *otros*. En definitiva, cómo se conceptualiza la alteridad para instaurar un nuevo modelo político, económico, social y cultural.

En este sentido, el rol desempeñado por los indígenas como agentes del cambio también es otro de los puntos en los que pretendemos adentrarnos. Para ello buscamos analizar el papel que tanto la población indígena procedente de otras regiones del virreinato, especialmente mexicas, tlaxcaltecas y tarascos, como la población indígena autóctona, llevaron a cabo. Ver cómo actuaron y cómo supieron hacer valer o no, sus intereses para generar nuevas relaciones y discursos de poder bajo la jurisdicción hispana. Esta percepción indígena de la otredad y del cambio cultural también hemos querido verla en el ámbito misional, intentando dar respuesta al modo en que actuó la

---

desarrollaron en el virreinato de Nueva España. Una región que además estaba dividida internamente en otras circunscripciones como fueron, de norte a sur, Sinaloa, Culiacán, Copala y Chiametla. A medida que se avanzaba hacia el norte se crearon dos nuevas circunscripciones, Ostimuri y Sonora. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1967.

población indígena frente a esa conquista espiritual que implicaba dotar de sentido a la figura del misionero frente al chamán de la comunidad.

Junto a los indígenas, un “olvido” en el que tradicionalmente no ha recaído el análisis histórico: el papel que la población africana y afrodescendiente tuvo en estos territorios como agentes culturales. En este sentido, queremos saber cómo fue su llegada, qué concepción tenían del indígena y viceversa, lo que nos permitirá ver si hubo un acercamiento diacrónico o no en las interacciones de unos con otros.

Por último, y sin pretender hacer un estudio de género, hemos querido plantear también el análisis de las mujeres, tanto indígenas como africanas y afrodescendientes, como alteridad silenciada capaz de generar una situación de empoderamiento en la sociedad virreinal fronteriza.

### 3. Estado de la cuestión

La formación y definición de la frontera norte del virreinato de Nueva España ha sido un tema ampliamente trabajado por la historiografía. De hecho, no estaríamos exagerando si afirmamos que la frontera a día de hoy, sigue siendo centro de debate para explicar los fenómenos socio-culturales e históricos que este espacio alberga. Como señala Félix Berumen, “es tanto una categoría analítica como una metáfora conceptual para facilitar la reflexión teórica”.<sup>32</sup>

El estudio del noroeste de Nueva España en torno a los territorios situados en el corredor pacífico estuvieron vinculados a la inclusión de éstos en la gobernación de Nueva Vizcaya.<sup>33</sup> En 1930, contemporáneo al citado Bolton, Miguel Othón de Mendizábal elaboró un ensayo al que tituló *La evolución del Noroeste de México*,<sup>34</sup> analizando el proceso de ocupación del noroeste desde Nayarit hasta Sonora, excluyendo a las Californias, así como los factores económicos y políticos que tuvieron

---

<sup>32</sup> Berumen, Félix Humberto. *La frontera en el centro: ensayos sobre literatura*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 2005, p. 10.

<sup>33</sup> Entre los pioneros por la historia del noroeste durante el periodo virreinal nos encontramos a Atanasio Saravia y sus *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, donde de manera marginal se hace referencia a estos territorios ya que el autor centra su investigación en el estudio de los territorios centrales que conformaron la gobernación a partir de 1562. Saravia, Atanasio G. *Apuntes para la historia de Nueva Vizcaya*, II vols, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

<sup>34</sup> Othón de Mendizábal, Miguel. *La evolución del Noroeste de México*, México, Publicaciones del Departamento de Estadística, 1930.



lugar en torno a la creación de una red de misiones por parte de la Compañía de Jesús. Pero un nuevo horizonte se abrió con el desarrollo de la historiografía regional.<sup>35</sup> En 1975 tuvo lugar el Primer Simposio de Historia de Sonora, gracias al impulso de Juan Antonio Ruibal Corella, a través del cuál pretendían constituir el punto de partida para la investigación interdisciplinar del noroeste, particularmente de la historia y antropología de Sonora, haciendo especial hincapié en la perspectiva social de los trabajos.<sup>36</sup> Gracias a ello, estudios como la historia de la cultura, la historia social, metodología o fuentes, comenzaron a aparecer en esta región. Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río también han sido los grandes protagonistas en la investigación de esta región, fomentando desde el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM) un seminario de “Historia del Noroeste de México”. Ambos acudieron al análisis de la historia misional, presidial y civil que generó una sociedad regional. Sergio Ortega resaltó el papel del binomio misión-presidio como institución transformadora capaz de dotar a la población indígena de una base económica estable, una estructura de gobierno y nuevos elementos culturales a través de la imposición del cristianismo.<sup>37</sup> Por su parte, Ignacio del Río centró sus investigaciones en el caso bajacaliforniano, analizando el fenómeno de poblamiento de la península a partir del establecimiento de una red de misiones jesuitas que de sur a norte, articularon el territorio y alcanzaron a controlar de pleno la llegada de nuevos pobladores.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> En 1993, Sergio Ortega Noriega defendía la realización de una historia regional que cubriese las lagunas de conocimiento que había sobre el noroeste mexicano ante el desinterés de la historiografía nacional por esta área. Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México, 1530-1880*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. Al respecto, en 2002 el historiador Manuel Miño Grijalva criticó duramente esta línea de investigación al considerarla como “una disciplina poco menos que fantasma” ante la ausencia de unidad conceptual y metodológica, así como la tendencia a la elaboración de monografías carentes de coherencia. Miño Grijalva, Manuel. «¿Existe la historia regional?», *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 4 (abril-junio 2002), pp. 867-897.

<sup>36</sup> Un análisis de la historiografía generada en estos simposios entre 1975 y 1995 lo tenemos en el compendio recogido por Sergio Ortega Noriega, *Historiografía del Noroeste novohispano en las memorias de los Simposios de Historia y Antropología de Sonora*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

<sup>37</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de historia...*, *op. cit.*, p. 54. Junto a la misión y el presidio, el real de minas fue otro de los elementos articuladores del territorio y de la actividad económica que se generó en el noroeste.

<sup>38</sup> Río, Ignacio del. *Conquista y aculturación de la California jesuítica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Y es que tradicionalmente el foco de estudio de los territorios costeros noroccidentales de Nueva España ha estado impulsado por el desarrollo de la historia misional. El padre Gaspar de Villerías se encargó de elaborar la primera historia provincial de la Compañía de Jesús en Nueva España a finales del siglo XVI.<sup>39</sup> Posteriormente, Andrés Pérez de Ribas fue el encargado de asumir la tarea de redactar una historia misional en torno a los territorios cahitas de la provincia de Sinaloa y de la que él mismo había formado parte.<sup>40</sup> Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, los padres Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero, continuaron la labor de recopilar información acerca de la presencia de los ignacianos en el virreinato novohispano.<sup>41</sup> A lo largo del siglo XX, el jesuita Félix Zubillaga publicó ocho volúmenes en los que se cubren solamente los años de 1570 a 1605.<sup>42</sup>

Un nuevo impulso sobre la historia de las misiones surgió a raíz del seminario “La religión y los jesuitas en el Noroeste Novohispano”, bajo la coordinación de José de la Cruz Pacheco, Miguel Vallebuena y José Carlos Zazueta.<sup>43</sup> A través del “Foro de las Misiones del Noroeste de México. Origen y destino”, José Rómulo Félix Gastellum y Raquel Padilla Ramos han ido compilando diversos trabajos de investigación de carácter interdisciplinario sobre el noroeste, desde Nayarit a California.<sup>44</sup> Desde el Colegio de la Frontera Norte, Bernd Hausberguer introdujo una nueva vía de trabajo en la historia misional de Nueva España en la que la misión se convierte en la principal institución fronteriza del imperio hispano, alcanzando las tierras del sur del actual Arizona a finales del siglo XVII y principios del XVIII. La falta de efectivos en España

<sup>39</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, tomo II, Documentos sobre la primera historia de la provincia mexicana escrita por el padre Gaspar de Villerías, Roma, Institutum Historicum, 1956, pp. 576-578.

<sup>40</sup> La *HISTORIA/DE LOS TRIVMPHOS DE NVESTRA/SANTA FEE ENTRE GENTES LAS MAS BARBARAS,/ y fieras del nueuo Orbe: conseguidos por los Soldados de la/Milicia de la Compañía de IESVS en las Misiones/ de la Provincia de Nueva España* se publicó por primera vez en Madrid en 1645.

<sup>41</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*; Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1991.

<sup>42</sup> Zubillaga, Félix (coord.). *Monumenta Mexicana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976-1981.

<sup>43</sup> Gaxiola López, José., Zazueta Manjarrez, José Carlos. *Seminario sobre la religión en el noroeste novohispano*, III vols., Culiacán, El Colegio de Sinaloa, 2004.

<sup>44</sup> Félix Gastellum, José Rómulo., Padilla Ramos, Raquel (comp.) *Misiones del Noroeste. Origen y destino*, Hermosillo, FORCA Noroeste, 2005-2011.

promovió a la Compañía a buscar nuevos misioneros en Italia, Austria o Bélgica.<sup>45</sup> También Gilberto López Alanís con *Los jesuitas del Piaxtla*, analiza los primeros años de presencia misional en torno al río Piaxtla y la transformación cultural que la llegada del cristianismo provocó entre la población indígena.<sup>46</sup>

Desde Sinaloa, el Colegio de Bachilleres de Sinaloa ha ejercido como centro difusor de la historia del noroeste, especialmente la misional. En este sentido, el binomio misión-presidio también fue tema de análisis para José González Núñez, quien abarcó desde la llegada de los primeros jesuitas a la provincia de Sinaloa en 1591 y hasta su expulsión en 1767.<sup>47</sup> En este ensayo histórico, González abordó la forma en que el fenómeno de conquista sólo triunfó en aquellas áreas de desarrollo cultural más elevado, mientras que en resto fue el modelo misional y presidial el que terminó por articular el territorio noroccidental al agrupar a la población indígena en asentamientos permanentes y estables.

En España, la corriente historiográfica que centró sus intereses investigadores en el septentrión de Nueva España tuvo un primer apartado con la publicación en 1957 de *La última expansión española en América*, de Mario Hernández Sánchez-Barba.<sup>48</sup> En la década siguiente desde la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Luis Navarro García fue el principal protagonista de la corriente historiográfica del noroeste en nuestro país.<sup>49</sup> Junto a él, Salvador Bernabéu Albert ha continuado e impulsado la historiografía

---

<sup>45</sup> Con la conformación de las misiones, la población indígena quedó integrada en el sistema virreinal, no sólo desde el punto de vista religioso, sino también terrenal. Véase Hausberguer, Bernd. *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España, México*, El Colegio de México, 2015; «La vida cotidiana de los jesuitas en el Noroeste novohispano», *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17, pp. 63-106.

<sup>46</sup> López Alanís, Gilberto. *Los jesuitas del Piaxtla*, Sinaloa, Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, 2003.

<sup>47</sup> González Núñez, José. *Las misiones jesuitas y el presidio en la provincia de Sinaloa, 1591-1767: conquista, cultura y economía*, Culiacán, Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 1998; En la misma línea se encuentra la obra de Luis Antonio Martínez Peña. *Conquista y vida colonial en el noroeste de México*, Culiacán, Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 2002.

<sup>48</sup> Hernández Sánchez-Barba, Mario. *La última expansión española en América*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957. En esta obra el autor abordó la presencia hispana en la costa norteamericana del Pacífico, entre la Alta California y la bahía de Nootka en base al estudio de José de Gálvez como impulsor del proyecto expansionista del XVIII.

<sup>49</sup> Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, op. cit.

del noroeste de Nueva España, dedicando su atención especialmente a la península de Baja California durante los años de presencia jesuita.<sup>50</sup>

Además del carácter misional de estos territorios, un punto en el que aún queda mucho por trabajar es el relacionado a las alteridades socio-culturales que se dieron en esta región. Sobre el protagonismo del indígena en las fuentes, José Luis Rodríguez Villareal elaboró un pequeño libro en el que analizaba la presencia de los indígenas en cronistas como Baltasar de Obregón o Antonio Ruíz, así como en los misioneros jesuitas que trabajaron en la provincia de Sinaloa, Martín Pérez y Andrés Pérez de Ribas, y en la provincia de Sonora en el siglo XVIII, como Juan Nentuig y su *Rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora* (1762-1764), e Ignacio Pfefferkon, *Descripción de la provincia de Sonora* (1795).<sup>51</sup> Desde el Colegio de la Frontera Norte, Miguel Olmos Aguilera y su equipo están trabajando sobre las alteridades indígenas como sujetos históricos activos y la vinculación de éstos con expresiones artísticas como la música o la danza.<sup>52</sup> Con todo, aún existen lagunas territoriales y culturales que cubrir, de ahí que haya que recurrir a otras áreas del virreinato novohispano para ver qué se está trabajando. Es el caso de Federico Navarrete Linares con su obra, *Hacia otra Historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, donde se proponen nuevas maneras de comprender la historia a través del cambio cultural y de las relaciones interétnicas a raíz

---

<sup>50</sup> Bernabéu Albert, Salvador. *El Gran Norte Mexicano: indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; «El gran teatro del Norte: La "Historia de los triunfos de nuestra santa fe", del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)», en Barrera López, Trinidad (coord.). *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, 2008, pp. 107-128; En el año 2000 editó una obra conjunta bajo el título de *El septentrion novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, donde reunía a investigadores nacionales y mexicanos para la conformación de un estudio de la frontera septentrional desde diferentes ámbitos.

<sup>51</sup> Rodríguez Villareal, José Luis. *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, Sonora, Secretaría de Educación Pública de Coahuila, Universidad de Sonora, 1999.

<sup>52</sup> Olmos Aguilera, Miguel. *Les représentations d'art indigène dans le nord-ouest du Mexique. Esquisse de relations entre l'ethno-esthétique et l'archéologie*, tesis, Francia, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1998. O la ya citada *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, donde se combinan una serie de trabajos de diversa índole y tratamiento metodológico, desde la "Frontera simbólica" a la "Frontera e identidad", la "Frontera y diversidad cultural", "Frontera, educación y salud", "Historia, región y frontera", o "Etnología del noroeste".

del contacto con los colonizadores europeos y cómo han llegado hasta nuestros días.<sup>53</sup> Zulema Trejo y María Patricia Vega elaboraron un interesante artículo sobre la necesidad de dotar a la población indígena del noroeste de un nuevo significado histórico a raíz del imaginario social llevado por los misioneros que trabajaron en el noroeste.<sup>54</sup>

Respecto a la población africana o afrodescendiente, Gonzalo Aguirre Beltrán fue el pionero en el estudio de éstos en Nueva España, empleando al referirse a ellos conceptos como el de afromestizo, euromestizo e indiomestizo.<sup>55</sup> Nuevos términos como “poblaciones de origen africano” o “afrodescendientes”, comenzaron a emplearse en las investigaciones, sobre todo a raíz del seminario de “Poblaciones y culturas de origen africano en México”, de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. También han ido surgiendo nuevos conceptos como el de “Afroamérica”, con el que se puso de manifiesto la necesidad de hablar de una tercera raíz del pueblo americano. Una raíz que tradicionalmente ha sido excluida y sin la cual no podría comprenderse la totalidad de la historia del continente americano, donde al tronco indígena se le fueron injertando y mezclando los aportes europeos, africanos y asiáticos. Pero es posible dar un paso más al hablar de “Afroindoamérica”,<sup>56</sup> un enfoque teórico-metodológico de marcado carácter

---

<sup>53</sup> Navarrete Linares, Federico. *Hacia otra Historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, Editorial de Otro Tipo, 2015.

<sup>54</sup> Trejo Contreras, Zulema., Vega Amaya, Ma. Patricia. «Re-significando al otro: los indígenas en el imaginario de los colonizadores del septentrión novohispano», en Padilla Ramos, Raquel (comp.) *Misiones del noroeste de México. Origen y destino*, 2011, Hermosillo, FORCA Noroeste, 2013, pp. 199-212.

<sup>55</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

<sup>56</sup> Serna Moreno, J Jesús María. «Propuesta teórico-metodológica para el proyecto colectivo de investigación “Afroindoamérica”», en Serna Moreno, J. Jesús María., Cruz Santiago, Fernando (coords.). *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México 2014, pp. 17-30. Luz María Martínez Montiel, es una de las defensoras de este concepto. Sostiene que existen regiones en las que indígenas y africanos se convirtieron en una mayoría numérica frente a los españoles. De ahí que sea conveniente analizar las relaciones interétnicas que se dieron en estos espacios en los que el contexto político, económico, demográfico o jurídico. Esta autora hace referencia al proceso de “africanización del indígena y de indigenización del africano” en aquellas regiones en las que africanos e indígenas fueron los grupos mayoritarios por encima de los europeos, y que para tener un conocimiento holístico de la realidad virreinal no deben verse de manera separada. En este sentido, son tres las variantes que recogen acerca del mestizaje indoafricano, africanización e indigenización del africano: aquellos procesos en los que el componente etnocultural europeo fue nulo o poco significativo, de manera que el mestizaje de indígenas y africanos fue más fuerte. Sería el caso de

interdisciplinario (historia, etnohistoria, antropología, sociología, economía, etc.). En esta línea, hemos preferido emplear a lo largo del trabajo términos lo menos despectivos posible. Es el caso del uso de población indígena, africana o afrodescendiente, en lugar de indios, negros o mulatos, en parte porque con ellos no se estaba incluyendo al conjunto de la categoría (hombres y mujeres). Con el uso de esta terminología hemos querido dar visibilidad a las relaciones que se sucedieron entre los diferentes grupos indígenas y la población africana en el continente americano desde el siglo XVI en adelante, dando como resultado unos mestizajes ya no sólo biológicos sino sobre todo culturales, que han sido poco estudiados.<sup>57</sup>

#### 4. Fuentes

Hablar del fenómeno de ocupación de la frontera a lo largo del siglo XVII no ha sido sencillo, mucho menos hacerlo sobre la interacción que los diferentes grupos humanos llevaron a cabo. A pesar de la extensa bibliografía existente con respecto al proceso de ocupación y primeros asentamientos, o sobre la concepción del noroeste como espacio misional, aún quedaban lagunas informativas que debían ser cubiertas. Estos vacíos documentales estaban relacionados con la puesta en el primer plano de la investigación al indígena como agente cultural y transformador que supo interactuar con españoles, población africana y castas. Realidades contrapuestas que estaban obligadas a entenderse en un mismo entorno del que fueron copartícipes.<sup>58</sup>

---

los mascogos de Múzquiz (Coahuila), un ejemplo de mestizaje entre indígenas y afroamericanos. O los garífunas de Centroamérica; Los contextos en los que el componente africano tuvo una mayor relación con el europeo, y no es tan clara la presencia de una población indígena africanizada o de una población africana indigenizada. Los ejemplos más claros lo encontramos entre los caboclos de Brasil, los afroperuanos de Chíncha, o los afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; La tercera variante sería la del mestizaje africano con el europeo, mientras que con el indígena es apenas imperceptible. Son los llamados creoles de origen jamaicano que se encuentran en las costas centroamericanas. Martínez Montiel, Luz María. *Africanos en América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

<sup>57</sup> Tradicionalmente al hablar del mestizaje se hacía en basándose en las relaciones que se dieron entre españoles e indígenas, dando como resultado una nueva categoría racial y social, lo mestizo. O bien, el mestizaje entre españoles y africanos y afrodescendientes. Sin embargo, existe una tercera vía aún sin explorar que es la de los indígenas y africanos.

<sup>58</sup> Chauca García, Jorge. *De indios "bárbaros" a vasallos en la frontera meridional chilena durante el Reformismo Borbónico*. Tesis doctoral, Sevilla, 2015, p. 342.

En base al tema de estudio, así como a las hipótesis planteadas hemos sustentado la investigación en fuentes de diversa índole, tanto fuentes primarias como documentos de archivo y un extenso corpus bibliográfico. En este sentido, enfrentarnos al tema ha sido más difícil y complicado de lo que se pudiera esperar al principio de la investigación. En España el archivo de referencia que tuvimos fue el Archivo General de Indias (AGI), en Sevilla. De consulta obligada para todo aquel que se adentre en la investigación de la Historia de América a partir de 1492, la digitalización de buena parte de sus fondos facilitó el acceso a éstos de manera rápida y desde cualquier ubicación. Sin embargo, en la documentación recogida en este archivo sobre las provincias costeras del noroeste predominaba la información acerca de asuntos político-administrativos de los territorios, alejándose en cierta manera de nuestro objetivo. Con todo, la consulta de las secciones de *Guadalajara*, *Patronato*, *México*, *Escribanía* e *Indiferente General*, sí que nos han servido para aclarar algunos puntos sobre el fenómeno de ocupación de la frontera y de la realidad socio-cultural que hubo en ella.

El primer escollo que había que superar era la distancia geográfica con respecto al área de estudio. Éste se pudo solventarse gracias a una estancia de investigación otorgada por el Ministerio de Educación y Cultura en 2015 que me permitió viajar a la ciudad de México para consultar las fuentes documentales que albergaba el Archivo General de la Nación de México (AGN), donde se hizo un rastreo general de los documentos. Gracias a ello se pudo acceder a los documentos novohispanos, concretamente a los recogidos en los ramos de *Historia*, *Misiones*, *Jesuitas*, *Inquisición*, *Hacienda*, *Indios*, *General de parte* e *Indiferente Virreinal*.<sup>59</sup>

Igualmente, el *Fondo Franciscano y de las Californias* (1532-1728) de la Biblioteca Nacional de México (BNM), el Archivo de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, o los fondos bibliográficos de instituciones como el Colegio de México (COLMEX), del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), o de la Biblioteca Rafael García Granados del Instituto de Investigaciones Históricas y la Biblioteca Central de la Universidad Nacional

---

<sup>59</sup> Sin embargo, la estancia coincidió con una fase de mantenimiento de ciertos volúmenes que hubiesen resultado interesantes de consultar. Fue el caso de la rama *Misiones*, vols. 25 y 26, donde se recogen algunas de las Cartas Annuas relativas a los años 1626-1684. No contaban tampoco con un ejemplar microfilmado disponible. A ello habría que añadir los problemas del estado de conservación de algunos documentos, con manchas de humedad y hongos que hacían casi imposible la lectura.



Autónoma de México, fueron objeto de consulta. En todos ellos fue posible acceder a tesis, libros y artículos fundamentales para el desarrollo de la investigación y que por su particularidad no se encuentran disponibles en España. Al año siguiente, una nueva estancia de investigación me llevó a Austin (Texas, EUA), concretamente a la Texas State University, donde pude consultar el extenso acervo documental recogido en el Dolph Briscoe Center for American History, en la Benson Latin American Collection así como en la Perry-Castañeda Library.

La consulta de fuentes de diversa naturaleza nos ha permitido hacer un ejercicio de comunicación, expresión y difusión de juicios y prejuicios de marcado carácter etnocentrista. En este sentido, las crónicas elaboradas por los capitanes y soldados que participaron del fenómeno de conquista y ocupación del noroeste han permitido extraer de sus páginas la presencia indígena y africana, para ver cuál fue su papel como sujetos del discurso histórico. Es el caso de las cuatro Relaciones Anónimas sobre los primeros pasos de Nuño de Guzmán en torno a la provincia de Culiacán, de la crónica de fray Marcos de Niza y su viaje a Cibola, o de Baltasar de Obregón y Antonio Ruíz sobre la conquista de Francisco de Ibarra y la situación en que quedó la provincia de Sinaloa tras el fin del periodo de las grandes conquistas.

Por otro lado, las crónicas jesuitas han sido de gran importancia. Los jesuitas interpretaban la realidad en la que desarrollaron su labor misional y fueron testigos directos de los cambios y las modificaciones que en todos los niveles de la vida humana se dieron. Uno de los cronistas al que más se ha recurrido ha sido Andrés Pérez de Ribas, quien misionó en el noroeste entre los ahomes, zuaques y yaquis. Además, gracias a su papel como provincial, rector y superior de la Casa Profesa, pudo acceder a la documentación generada en otras áreas de Nueva España o de los mismos misioneros que como Gonzalo de Tapia, Martín Pérez, o Juan Bautista de Velasco, por nombrar algunos, ejercieron su labor pastoral pero no llegaron a difundir sus escritos más allá de la institución jesuita. No obstante, no perdemos de vista que se trata de una obra con un fuerte componente ideológico, escrita para ensalzar la labor de la Compañía de Jesús. Un arma ideológica de la que hemos intentado interpretar sus interpretaciones.

Otra fuente interesante fue la *Relación de Nuestra Señora de Cinaloa de 1601*, escrita por el padre Martín Pérez, jesuita enviado a la provincia de Sinaloa en 1591. En ella describe la provincia no solo desde el punto de vista geográfico, sino también



etnográfico. Abarca los diez primeros años de la presencia jesuita en el noroeste y de su experiencia de interacción humana. De ella se destaca lo pionero de su tema de estudio, de su género y por ser obra de uno de los primeros misioneros que entraron a la provincia en 1591.<sup>60</sup> En 1602 se escribió una *Relación Breve* de autor anónimo aunque se sospecha que formaba parte de la Compañía de Jesús.<sup>61</sup> Por otro lado, no debemos de olvidar que en este tipo de documentos mueven a la confusión pues no interesaba dar a conocer datos precisos como años, pueblos de misión, muertos, etc., sino señalar el trabajo en un escenario marcado por el temor, lo desconocido, la mitología y el esfuerzo sobrehumano de los hijos de San Ignacio.

Recurrir a ellas ha significado un ejercicio de relectura para intentar localizar las voces, a veces apagadas, a veces vivas, de la población indígena e incluso africana. Sin embargo, continuamente nos ha surgido el problema de querer hablar de éstos sin contar con fuentes escritas hechas directamente por ellos. A diferencia de lo que ocurría en Mesoamérica, en el noroeste novohispano hablamos de culturas ágrafas que basaban el conocimiento en la tradición oral.<sup>62</sup> La oralidad proporcionaba unas formas de saber singular, más ricas que la codificación escrita, pues en ella el tono, los gestos o demás sutilezas, daban sentido completo a la historia. Sin embargo, la desaparición de los conocedores de estas historias y la ausencia de continuidad ha provocado una

<sup>60</sup> El investigador Gilberto J. López Alanís realizó un magnífico y pormenorizado estudio de la *Relación*. Justificando el uso de fuente única, analiza su contenido. Este autor, siguiendo los planteamientos del antropólogo Clifford Geertz plantea una definición de cultura y un enfoque teórico en el que los gestos sociales y sus diferentes interpretaciones deben ser asumidos en el contexto en el que el investigador está trabajando. Se debe superar la descripción para encontrar la significación de lo descrito. López Alanís, Gilberto J. *Nuestra Señora de Cinaloa, 1601*, Culiacán, Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005.

<sup>61</sup> Francisco González Cossío, en su prólogo a la *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995 afirmaba que tuvo que ser obra de uno de los cinco cronistas generales que la Compañía tuvo en Nueva España, y entre ellos, el padre Pedro Díaz sería el que más se acercaba a la redacción, pp. VI-VII. Francisco Javier Alegre recoge que fue el padre Gaspar de Villerías el autor de esta *Relación* de 1602. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, "Documentos sobre la primera historia de la provincia mexicana escrita por el padre Gaspar de Villerías", pp. 576-578

<sup>62</sup> Hoy día, sumamos el papel de la arqueología, que nos permite obtener una visión lo más completa posible de los diferentes grupos indígenas que poblaban el continente americano a la llegada de los españoles. Véase Deeds, Susan M. «Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena, Miguel (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 381-391.

desaparición que difícilmente tiene vuelta atrás. En contadas ocasiones, los misioneros recogieron algunas de las prácticas tradicionales del mundo indígena, aunque siempre bajo un matiz paternalista y casi costumbrista. Por otro lado, en las crónicas y documentos elaborados por las autoridades civiles y religiosas además se adolece del elemento gráfico que nos permita visualizar al indígena, acercarnos al modo de ver al nativo que tenían los españoles, cómo la imagen corporal del *otro* y las diferencias que poseía con respecto al *yo*, permitían concebir la alteridad de manera singular.

Con todo, la ausencia de fuentes indígenas o africanas no debe ser visto como algo negativo pues para la elaboración de esta investigación, sino que a pesar de este obstáculo y gracias a él, se ha podido indagar en otras fuentes, en otras disciplinas, con la intención de obtener una visión lo más sistémica posible, combinando la observación, el análisis y la interpretación de las fuentes.

## **5. Metodología**

Para cumplir los objetivos descritos se ha diseñado una metodología que aúne la teoría con la práctica, en un intento por alcanzar un corpus de trabajo lo más realista posible, al tratarse de un objeto de estudio con una fuerte significación para profundizar en el conocimiento del proceso de ocupación del territorio noroccidental de Nueva España, e intentar esclarecer un capítulo que forma parte de una realidad poliédrica mayor.

En este espacio liminal es necesaria una metodología que aúne diferentes disciplinas. Para esta investigación se ha recurrido a dos fundamentalmente, la historia y la antropología. La disciplina antropológica nos ha permitido acceder a un campo epistemológico con el cual abordar las singularidades de los grupos que se concentraron en esta frontera noroccidental. Así hemos podido acercarnos al campo de las alteridades culturales, dejando de lado la visión cerrada y exclusivista que sólo se centraba en el grupo dominante.

Nuestro punto de partida fue la revisión bibliográfica y puesta al día, para contextualizar y definir en su justo término el estado actual de la cuestión. Durante el primer año y parte del segundo año de la investigación procedí a la recogida de materiales necesarios para la elaboración del proyecto; para ello hice una búsqueda en

profundidad del corpus documental con el que contamos para el estudio de la presencia española en Indias durante el siglo XVII, ubicados en España y otros países europeos.

Posteriormente inicié un trabajo de campo, condicionado por el tiempo, se concretó en estancias breves en centros de investigación mexicanos y norteamericanos. La dimensión del área a trabajar obligó a fragmentar esta fase en varias campañas, seleccionando aquellos enclaves que permitieran estructurar una aproximación completa al objetivo final del estudio. Estas estancias nos permitieron paralelamente la obtención de material gráfico de primera mano que poder incorporar al análisis final estudio. Para ello, entre septiembre y diciembre del 2015, hice una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la supervisión de la doctora Patricia Osante, investigadora titular del centro y una de las mejores especialistas en el conocimiento y difusión de la historia del septentrión novohispano. Al año siguiente, también entre los meses de septiembre y diciembre, visité la Texas State University, donde el doctor Frank De la Teja fue el encargado de dirigir mi estancia. De la Teja es uno de los principales especialistas en historia colonial de la frontera norte novohispana, dirigiendo y participando en multitud de trabajos relacionados con esta temática, además de ser el encargado de dirigir el Center for the Study of the Southwest, organismo asociado a la Texas State University, desde donde se generan interesantes aportes a la investigación de la frontera durante el periodo virreinal.

A pesar de la escasez y dispersión de fuentes, son muchos los campos de estudio y puntos en los que poder profundizar. Para ello recurrimos a la perspectiva histórica y antropológica, partiendo de un contexto amplio de estudio como es el noroeste, hasta llegar a lo concreto, el fenómeno de ocupación de la frontera noroeste a través de las estrategias llevadas a cabo, los grupos humanos que participaron y la interacción cultural que se generó.

## **6. Estructura**

La presente investigación ha quedado organizada en torno a cinco capítulos con los que hemos pretendido dar respuesta a los interrogantes o hipótesis planteadas. El primero de ellos tiene que ver con el marco geográfico y cultural que se dio en las

provincias costeras del Pacífico antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI. Desde el periodo prehispánico, el corredor de la costa noroccidental se convirtió en lugar de paso obligado de grupos humanos y elementos culturales que fueron forjando la identidad de cada grupo. Por otro lado, la singularidad cultural dio paso a la identificación de una serie de áreas culturales que, bajo la denominación de Mesoamérica, aridoamérica y oasisamérica, ejercieron su influencia en mayor o menor grado en la frontera septentrional. La heterogeneidad geográfica y de culturas se completa con un mapa lingüístico complejo en el del tronco común yuto-nahua se desprendieron numerosas lenguas y dialectos cuya supervivencia a lo largo de los siglos ha sido variable.

En el segundo de los capítulos hemos buscado acercarnos al contexto mental de los capitanes y soldados que se adentraron en el norte ignoto a partir del siglo XVI. Aunque ello implique remitirnos a la centuria anterior a nuestro marco temporal, hemos creído necesario incluirlo para contextualizar el fenómeno de ocupación, cómo se produjo una evolución del avance anárquico desarrollado por la concepción mítica de estos territorios, al avance estructurado y ordenado a través de la actividad misional. Este cambio de tendencia tuvo lugar a mediados de siglo y estuvo marcado por el desarrollo del enfrentamiento bélico que encendió el septentrión y que amenazó con la salvaguarda de los territorios conquistados. En este escenario ignoto se reprodujeron algunos de los mitos más desarrollados en el mundo europeo, fundamentalmente aquellos heredados de la tradición clásica y judeocristiana.<sup>63</sup> A través de la búsqueda y localización de mitos como las amazonas, la California, las Siete ciudades o Anián, se fueron incorporando nuevas tierras al Imperio, develándose no sólo la realidad física sino también la humana. Se pasaba de una frontera imaginaria a una real tras el desencanto que provocó en los españoles la no consecución del mito.<sup>64</sup> Precisamente la concepción mítica de la frontera fue motor de avance indiscutible, acicate para el avance a lo largo del siglo XVI y donde pusieron sus esperanzas e intereses particulares tres figuras que se vieron estrechamente relacionadas: Hernán Cortés, Nuño de Guzmán y el virrey Antonio de Mendoza.

<sup>63</sup> Baudet, Henri. *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, New Haven-London, Yale University Press, 1965.

<sup>64</sup> Sanz Camañes, Porfirio. *Las ciudades en la América Latina. Siglos XV al XVIII*, Madrid, Silex Ediciones, 2004, p. 64.

La frontera como espacio de interacción humana ocupa el tercer capítulo. En él nos acercaremos al develamiento paulatino de una nueva humanidad y el problema de la concepción de la otredad por parte de la población indígena. La capacidad para aceptar o rechazar a los recién llegados irá en relación al grado de participación y mediación intercultural de la que fueron protagonistas, convirtiéndose en agentes del cambio cultural en sus tierras a través de la ayuda prestada en el fenómeno de avance y ocupación territorial a los españoles. La capacidad de interactuar en dos mundos, el indígena y el europeo fue, para algunos y algunas, la muestra de un ejercicio de asimilación de los elementos culturales de los recién llegados y un claro ejemplo de aculturación progresiva. Por otro lado, las diferencias culturales entre algunos grupos indígenas fueron aprovechadas por los españoles para afianzar su presencia en la región a través de los tratados de paz, mecanismo de sujeción y control en el que la voz reivindicativa del indígena también estuvo presente. Por último, en este capítulo también veremos cómo la población africana y afrodescendiente interactuaron con la población indígena en los primeros momentos del contacto, su actividad como agentes del cambio cultural y cómo pasaron de ser agresores a agredidos por parte de los indígenas.

En el capítulo cuarto abordamos la presencia religiosa y la introducción del cristianismo entre las alteridades objeto de estudio, acercándonos al modo en que la población indígena concibió al religioso, llegando a identificarlo con la figura del chamán de la comunidad. Por otro lado, la destrucción de ídolos condujo en algunas ocasiones a un fenómeno de resignificación de los objetos de culto cristianos o de la nomenclatura para incluirlos en sus prácticas ancestrales. Además, profundizamos en el análisis del sistema misional desarrollado por la Compañía de Jesús a partir de 1591, resaltando a la misión como espacio de difusión, interacción social y aculturación en el que la población indígena participó de una manera más o menos activa a través de un modelo evangelizador inclusivo. Por último, la población africana también quedó sujeta a la doctrina cristiana, aunque de forma menos condescendiente, convirtiéndose en la mano de obra, esclava o no, que los miembros de la Compañía de Jesús empleaban en sus estancias de ganado o sus Colegios.

Por último, el quinto capítulo afronta las desviaciones a la fe cristiana que tanto la población indígena como la africana, llevaron a cabo en las provincias costeras del

noroeste, tanto en el ámbito misional como en el urbano. En este sentido, se produjo una “humanización del mal” representado en la figura de los chamanes identificados como “hechiceros” por parte de las autoridades religiosas, mientras que en las villas la interacción cultural entre indígenas y población africana dejaron constancia del paso a una fase de concordia y entendimiento, incluso de intercambio de experiencias culturales, entre unos y otros.



## Capítulo I. El marco geográfico-cultural del noroeste novohispano

### Introducción

Señala Alfredo Jiménez que América del Norte es un triángulo invertido: “un vértice está en Alaska, otro en la península del Labrador; el tercero es Panamá, que como una aguja se clava en Colombia, allí donde empieza América del Sur”.

<sup>65</sup> Un triángulo que rompen las penínsulas de Florida, Yucatán y California. El interior de esta singular y matemática geografía está reforzado por la presencia de la Sierra Madre, una abrupta cordillera que articuló el desarrollo socio-cultural y económico del norte mexicano. Ésta se bifurca en dos vertientes, la Occidental y la Oriental, quedando entre medias un altiplano de 750.000 kilómetros cuadrados y una altitud media de 2000 metros sobre el nivel del mar.<sup>66</sup>

La frontera norte de Nueva España durante el periodo virreinal abarcaba una extraordinaria amplitud territorial de más de 2.500.000 km<sup>2</sup>.<sup>67</sup> De hecho, “desde Querétaro, que en 1540 ‘constituía un baluarte contra los chichimecas’, hasta el imaginario País de las Amazonas que con tanto empeño buscó en 1529 Nuño Guzmán en tierras de bárbaros, todo era ‘Norte’”.<sup>68</sup> Un territorio que ha sufrido una evolución

---

<sup>65</sup> Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México...*, op. cit., p. 74.

<sup>66</sup> La región del Altiplano central de México lo constituyen los actuales Estados mexicanos de Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, Zacatecas, Michoacán, Hidalgo y Jalisco.

<sup>67</sup> Meyer, Michael. *El agua en el suroeste hispánico. Una historia social y legal, 1550-1850*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.

<sup>68</sup> Sheridan Prieto, Cecilia. «Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial», *Relaciones: Estudios de historia y sociedad* XXIII, núm. 92 (Otoño 2002), p. 80. Algunas de las primeras aportaciones sobre los chichimecas del norte de México fueron discutidas por la Sociedad Mexicana de Antropología en 1943, en el marco de la tercera reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica, que llevó por título *El Norte de México y las Relaciones entre las Culturas de América Media y las del Sureste y Suroeste de Estados Unidos*, que se celebró en la Ciudad de México entre el 25 agosto y el 2 septiembre de 1943. En ella participaron investigadores de todo el mundo que tenían en común el interés por el Norte mexicano y el sur de Estados Unidos, como Ralph L. Beals, J. O. Brew, Gordon. F. Eckholm, Alberto Escalona Ramos, Wigberto Jiménez, Isabel Kelly, James B. Griffin, Atanasio Saravia, José Antonio Vivó, Silvio Zavala o Paul Kirchhoff, entre otros. Véase *Tercera Reunión de mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, vol. 7, núm. 1/3 (enero 1943 a diciembre 1944), pp. 5-13; Jiménez Moreno, Wigberto. «Colonización y Evangelización de Guanajuato en el siglo XVI»,



geográfica, política, administrativa y socio-cultural a lo largo de los siglos y para el que se han empleado varios de vocablos: Septentrión, Gran Norte de México, Gran Chichimeca. Además, sobre él se han aplicado una serie de divisiones por áreas o regiones, ampliamente tratadas por parte de la historiografía, que siguiendo la dirección este-oeste, nos permite distinguir:

- Noreste de México
- Norte-Centro de México
- Noroeste de México
- Suroeste
- Californias

No obstante, es necesario advertir que esta clasificación responde a una visión convencional y ordenadora del territorio que tiene como elemento de referencia a las cordilleras de la Sierra Madre Oriental y Occidental.<sup>69</sup> Cada una de estas áreas geográficas tuvo un desarrollo histórico particular en el cual no nos centraremos por no ser éste el objetivo del presente trabajo. No obstante, sí que es de obligada atención hacerlo sobre nuestro ámbito de estudio, la región noroeste de México, lo que facilitará un conocimiento mucho más completo y nos permitirá entender el por qué se desarrolló de la manera en que lo hizo la ocupación, colonización y devenir histórico de este territorio por parte de los españoles desde la década de los veinte del siglo XV.

Vamos a intentar realizar un análisis descriptivo de las condiciones geográficas de nuestra área de estudio, el norte de México, y en concreto de la región noroccidental, en torno a las provincias de San Miguel de Culiacán y Sinaloa. Igualmente buscaremos ubicar en este contexto específico la relación entre grupos humanos y el medio físico en el que se desarrollaba su cotidianeidad. Una relación que se transformó con el impacto de la presencia hispana en la región, condicionando una nueva forma de asentamiento y de identificación territorial.

---

en *El Norte de México y el Sur de los Estados Unidos. Tercera Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América*, vol. 3, pp. 17-39.

<sup>69</sup> Osante, Patricia. *Poblar el Septentrión...*, *op. cit.*, p. 17.

## 1. Marco geográfico del Noroeste. La singularidad de una región

En el norte de México, entre la Sierra Madre Occidental y el litoral pacífico, se extendía un vastísimo espacio en el que se formó en época virreinal dos circunscripciones con fines administrativos como fueron las de Sinaloa<sup>70</sup> y Sonora<sup>71</sup>, entre los ríos de las Cañas y Colorado, dentro de las cuales se incluían las provincias de Chiametla, Copala, Culiacán, Sinaloa, Sonora y Ostimuri.<sup>72</sup> En este sentido, hablar del noroeste del actual México es hacerlo sobre una región con una geografía muy característica y con un desarrollo político y cultural igualmente singular. La particularidad fisiográfica dominante de esta región viene marcada por la presencia de la Sierra Madre Occidental<sup>73</sup> que corre paralela a la costa pacífica y que divide los estados de Sonora y Sinaloa respecto de los de Chihuahua y Durango. Se trata de uno de los tres corredores terrestres naturales que junto al del noreste y al del centro-norte, conforman la Sierra Madre Occidental y Oriental. Unos espacios a través de los cuales

<sup>70</sup> El extremo sur de Sinaloa, limítrofe con Nayarit por el río de las Cañas o Acajoneta, tiene en torno al municipio de Escuinapa, unos 100 kilómetros de largo. A partir de aquí, el territorio se va ensanchando gradualmente hasta alcanzar unos 200 kilómetros de anchura en la frontera con Sonora. Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999. Además, Sinaloa cuenta con numerosas islas frente a sus costas, como las llamadas islas de Venados y de Pájaros, situadas frente a Mazatlán, donde el investigador Eustaquio Buelna señala que fueron zonas de refugio para los esclavos cimarrones. Buelna, Eustaquio. *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Sinaloa*, México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, 1877, p. 34.

<sup>71</sup> Sonora es el segundo estado en extensión de la República Mexicana, con 184.934 km<sup>2</sup>. Hacia el norte extiende su frontera desde la desembocadura del Río Colorado<sup>71</sup> al puerto fronterizo de Agua Prieta (límite con Chihuahua y Nuevo México), unos 588 kilómetros. Hacia el este, desde este puerto hasta el de Agiabampo, ya en los márgenes con Sinaloa, son 595 kilómetros de tierras marcadas por la presencia de la Sierra Madre Occidental. Por último, hacia el oeste, una franja litoral que abarca desde Agiabampo hasta el río Colorado, de 1200 kilómetros de costa, playas, islas, cabos, esteros y acantilados que dan al Golfo de California, Mar de Cortés, Mar Rojo, Pimico o Bermejo. Aldama, Ignacio. *Breve historia de Sonora*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 13; Buelna, Eustaquio. *Compendio histórico...*, *op. cit.*, p. 30. A esto podemos añadirle una serie de pequeñas islas situadas en el Mar de Cortés que pertenecen a Sonora, como las islas Tiburón y San Esteban, zonas de refugio para los seris.

<sup>72</sup> Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>73</sup> La abrupta cordillera, con picos de hasta 3000 metros sobre el nivel del mar, albergaba en su interior importantes recursos minerales como la plata, oro, cobre y plomo, que desde época virreinal se convirtieron en focos de atracción de población. En este sentido, aunque la abundancia y calidad de la plata no pudo compararse con la de otras regiones como Zacatecas o San Luis Potosí, sí que es cierto que es posible hablar de importantes reales como el de El Rosario, Cosalá y Álamos, que tuvieron un desarrollo un tanto inestable dado lo efímero de su explotación.

fluyeron los intercambios humanos y culturales desde época prehispánica, y que fueron igualmente aprovechados por los españoles para el avance y penetración del territorio. Sin embargo la delimitación de los territorios que conformaron el noroeste mexicano a lo largo del periodo virreinal ha sido tema discutido por parte de la historiografía, sobre todo cuando al aspecto geográfico se le suma el histórico-cultural.

Miguel León-Portilla habla del noroeste mexicano en referencia a los actuales estados de Sinaloa, Sonora, Baja California Norte y Sur, así como algunas regiones colindantes de Durango y Chihuahua.<sup>74</sup> Por su parte Luis González Rodríguez habla de un gran noroeste novohispano que abarcaría las Californias, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Arizona, Nuevo México, Nevada, Utah, parte de Colorado y Texas. En total, una superficie aproximada de unos 2 millones 500 mil km<sup>2</sup>.<sup>75</sup> Sergio Ortega Noriega lo identificó con los actuales estados de Sonora, Sinaloa, las Californias<sup>76</sup> y parte del sur de Arizona, mientras que Alfredo Jiménez identifica el noroeste de México, el llamado “corredor de la costa occidental”,<sup>77</sup> con Nayarit, parte de Jalisco y los ya citados estados sinaloense y sonoreense, alcanzando incluso lugares tan alejados como Tucson. Para ello, basa esta clasificación en criterios lingüísticos, culturales e históricos.<sup>78</sup> En un trabajo reciente, José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny han coordinado una serie de estudios acerca del noroeste mexicano, identificando esta región con los estados de Sonora, norte de Sinaloa y Baja California, además de la región de la serranía limítrofe entre Sonora y Chihuahua.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica: pluralidad cultural norteña en los periodos prehispánico y colonial», en León-Portilla, Miguel. *Culturas en peligro*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 136.

<sup>75</sup> González Rodríguez, Luis. *El Noroeste Novohispano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, p. 8.

<sup>76</sup> Se refiere en este caso a los territorios mexicanos de Baja California y Baja California Sur, que se distinguen fisiográfica, geográfica, histórica, etnográfica y arqueológicamente hablando de la Alta o Nueva California, hoy día en territorio norteamericano, y cuya ocupación tuvo lugar a partir del siglo XVIII. Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*

<sup>77</sup> Bolton designó como “corredor de la costa occidental”, al territorio delimitado en la vertiente este por la Sierra Madre Occidental, y por el litoral de Nayarit, Sinaloa y Sonora al oeste. Bolton, Herbert Eugene. «The West Coast Corridor», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 91, núm. 5 (Diciembre 1947), pp. 426-429.

<sup>78</sup> Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México...*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>79</sup> Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora; Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, p. 13.

Desde Estados Unidos también hubo interés por identificar, estudiar y analizar el norte de México desde principios del siglo XX. En este sentido, contamos con los trabajos de investigadores como Carl Sauer,<sup>80</sup> Donald Brand,<sup>81</sup> Ralph L. Beals,<sup>82</sup> Isabel Kelly,<sup>83</sup> o Gordon Eckholm.<sup>84</sup> Éstos ejemplos son para Gilberto López Castillo una clara muestra del interés del estudio de las sociedades del noroeste mexicano en tanto en cuanto éstas podían contribuir a explicar las sociedades indígenas estadounidenses.<sup>85</sup> Es aquí donde entraría en escena el llamado *Southwest* o *Great Southwest*.

### 1.1. Southwest y Great Southwest

La inclusión del llamado *Southwest* en los estudios sobre la frontera norte mexicana ha sido y sigue siendo tema controvertido. Aunque no existe consenso a la hora de incluir o excluir los territorios del suroeste norteamericano como parte del noroeste mexicano, sí que es cierto que los investigadores mexicanos rara vez abarcan en sus trabajos los territorios de los actuales Estados Unidos de América, es decir, California y Arizona.<sup>86</sup> Para los historiadores norteamericanos como James Officer,<sup>87</sup> o Iris Engstrand,<sup>88</sup> la adscripción del sur de Arizona a la provincia novohispana de Sonora sería evidente, de ahí que la incluyan en sus trabajos a la hora de referirse al noroeste

<sup>80</sup> Sauer, Carl. *The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico*, Ed. Collection Ibero-Americana, núm. 5, Berkeley, University of California, 1934; *Aboriginal population of Northwestern Mexico*. Colección Iberoamericana, núm. 10, Berkeley, 1935.

<sup>81</sup> Brand, Donald. *The Natural Landscape of Northwestern Chihuahua*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1937.

<sup>82</sup> Beals, Ralph L. *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*, Colección Ibero-Americana, núm. 2, Berkeley, 1932.

<sup>83</sup> En obras como *Excavations at Chametla, Sinaloa*, Berkeley, University of California Press, 1938; o *Excavations at Culiacán, Sinaloa*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1945.

<sup>84</sup> Eckholm, Gordon. «Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, vol. 38, núm. 5, 1944, pp. 320-512; «Notas arqueológicas sobre el Valle de Tuxpan y áreas circunvecinas», *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 13, (1953), pp. 413-421.

<sup>85</sup> López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas*, México, Siglo XXI, El Colegio de Sinaloa, 2010, pp. 45-46.

<sup>86</sup> Con la excepción como hemos visto de Sergio Ortega Noriega. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*

<sup>87</sup> Officer, James. *Hispanic Arizona, 1536-1856*, Tucson, University of Arizona Press, 1987.

<sup>88</sup> Engstrand, Iris. *Arizona Hispánica*, Madrid, Mapfre, 1992.

mexicano. Otros como Thomas Hinton<sup>89</sup> o Griffen,<sup>90</sup> incluyen algunas áreas de Sinaloa, Sonora y Chihuahua como regiones periféricas del *Southwest*. Pero incluso este término es inadecuado si nos atenemos a las propias discrepancias que sobre sus límites reflejan los autores que trabajan sobre ello.<sup>91</sup>

El *Southwest* norteamericano abarcaría los Estados de Nuevo México, Arizona, sur de Colorado y Utah. Si tomamos las referencias de Hinton o Griffen que acabamos de mencionar la inclusión de los territorios mexicanos de Sonora y Chihuahua llevaría a hablar de un nuevo concepto, el *Greater Southwest*, que para autores como Thomas Sheridan ampliaría sus límites hasta el norte de Sinaloa, Durango, Nuevo León, Baja California y sureste de California.<sup>92</sup> Con todo, es cierto que existen relaciones lingüísticas, culturales e históricas que nos permitirían hablar de puntos en común. En este sentido, la arqueología y la etnohistoria han arrojado nuevos datos sobre las conexiones que se dieron entre ambas áreas. Un interesante trabajo es el que presenta David Wilcox, donde a la hora de hablar de la interacción cultural que tuvo lugar en el suroeste americano, realiza un repaso a la historia de la investigación arqueológica, haciendo especial hincapié en el papel de los Hohokam de Arizona, e intentando arrojar algo de luz sobre la mesoamericanización de esta región.<sup>93</sup> El debate terminológico sigue abierto, y la bibliografía es extensísima, sobre todo por parte de investigadores norteamericanos, pero al hilo de lo dicho creemos que tal y como Edward Spicer afirma, el noroeste estaría conformada por los territorios situados al occidente de la Sierra Madre Occidental, la costa y la península de Baja California,<sup>94</sup> de manera que la adscripción de parte del sur de Arizona y de la California norteamericana no sería

<sup>89</sup> Hinton, Thomas B. «*Southern Periphery: West*», en William C. Sturtevant (ed. general), Ortiz, Alfonso (ed.). *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. X, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1983, pp. 315-328.

<sup>90</sup> Griffen, William B. «*Southern Periphery: East*», en William C. Sturtevant (ed. general), Ortiz, Alfonso (ed.). *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. X, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1983, pp. 329-342.

<sup>91</sup> Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México...*, op. cit., pp. 95-96.

<sup>92</sup> Sheridan, Thomas E. «The Limits of Power: The Political Ecology of the Spanish Empire in the Greater Southwest», *American Antiquity*, núm. 66 (1992), pp. 153-171.

<sup>93</sup> Wilcox, David R. Weigand, Philp C.; Wood, Scott; Howard, Jerry B. *Interacción cultural antigua del suroeste americano en el noroeste mexicano*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.

<sup>94</sup> Spicer, Edward H. *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press, 1962.

correcta pues presentan un desarrollo particular, quedando excluidos de nuestro ámbito de estudio.

## 1.2. Macrorregión del Noroeste

En los últimos años se ha planteado un nuevo concepto, el de macrorregión del noroeste. En este sentido, para Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, hablar del noroeste mexicano es hacerlo sobre una macrorregión que presenta un macrocomplejo cultural en el cual se dieron cita diferentes grupos étnicos distribuidos a lo largo y ancho del corredor noroeste del Pacífico que comunicaba el suroeste de Estados Unidos con el Occidente y el Altiplano mexicano. Las experiencias de lo que ellos han denominado macrorregión del noroeste aparece reflejada en una obra conjunta titulada *Las vías del noroeste*,<sup>95</sup> donde recogen los trabajos de varios investigadores relativos a la existencia de estas conexiones macrorregionales desde época prehispánica. Para ello, y a través de estudios arqueológicos, etnológicos, etnohistóricos y lingüísticos, estudios de caso y estudios comparativos, se pretende comprobar cómo Mesoamérica, el Noroeste de México y el Suroeste norteamericano habían mantenido conexiones, intercambios de carácter económico, militar e ideológico y cultural, a lo largo del periodo prehispánico. Unas relaciones que se mantuvieron e intensificaron a lo largo del periodo virreinal. Para Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, hablar del noroeste es hacerlo sobre los actuales Estados de Sonora, Sinaloa, Chihuahua y Durango. Son conscientes que en ocasiones los territorios norteamericanos de Nuevo

---

<sup>95</sup> Se trata de una obra formada por tres volúmenes editados por Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría. El primero de ellos, *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, (2006) recoge los trabajos de investigadores mexicanos y del otro lado de la frontera acerca de las relaciones interétnicas que se dieron en la frontera norte mexicana desde época prehispánica, así como el simbolismo, estética y cosmología que grupos como los hopi, huicholes, coras, tarahumaras, navajos o yaquis, han desarrollado; El segundo de los volúmenes, *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistemática e interdisciplinaria*, (2008) aborda las relaciones entre el Suroeste estadounidense y Mesoamérica, así como la vinculación entre los centros ceremoniales y el territorio, la importancia del arte como disciplina que permite la ampliación del conocimiento de los grupos humanos que poblaron el norte, así como el papel que las relaciones de parentesco, la idea de enfermedad, curación y muerte tienen lugar en los grupos indígenas contemporáneos; Por último, *Las vías del noroeste III: genealogías, transversalidades y convergencias*, (2011) donde retoman el papel de los intercambios y préstamos culturales, esta vez a través de las transversalidades y convergencias que se dieron a lo largo del noroeste, identificado como un “corredor cultural fértil”.

México y Arizona, es decir, el Suroeste o *Southwest*, se incluyen en esta denominación. Sin embargo, para estos autores esto no implica problema alguno, pues consideran que,

...esta zona sólo viene a ser un referente geográfico y cultural que carece de fronteras claramente definidas y que se caracteriza, sobre todo, por sus conexiones con otras regiones. En este sentido, debemos considerar al noroeste mexicano como un territorio puente entre puentes, o bien, un corredor entre otros corredores que en distintas épocas y con diferentes grados e impacto ha mantenido un permanente diálogo con otras regiones, en particular aquellas comúnmente denominadas Gran Nayar y suroeste de Estados Unidos.<sup>96</sup>

Es decir, a diferencia de lo aportado por Alfredo Jiménez, el estado de Nayarit no quedaría incluido en esta concepción del noroeste. Sean cuales sean los límites precisos del noroeste lo que queda claro es que no se trata de un área cultural determinada, sino más bien de un macrocomplejo cultural en el cual sus fronteras se expanden y contraen al ritmo marcado por el devenir histórico de los pueblos que lo habitaron.

### **1.3. Zonas fisiográficas**

El noroeste mexicano no constituye una unidad geográfica. En este sentido, han sido numerosas las investigaciones que se han hecho al respecto. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI) a través de su Dirección General de Geografía, estableció una división de la República de México en 15 regiones fisiográficas,<sup>97</sup> a saber: Península de Baja California, Llanura sonoreense, Sierra Madre Occidental, Sierras y Llanuras del Norte, Sierra Madre Oriental, Grandes llanuras de Norteamérica, Llanura costera del pacífico, Llanura costera del Golfo Norte, Mesa del

---

<sup>96</sup> Bonfiglioli, Carlo., Gutiérrez, Arturo., Olavarría, María Eugenia (eds.). *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, vol. I. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 16.

<sup>97</sup> El conocimiento del relieve es fundamental para entender la ubicación y desarrollo de los grupos humanos en un espacio determinado. En el caso mexicano, el relieve es ciertamente heterogéneo, encontrando desde cordilleras montañosas con diferentes elevaciones, planicies costeras, valles, cañones, barrancas, altiplanicies, etc.



Centro, Eje neovolcánico, Península de Yucatán, Sierra Madre Sur, Llanura costera del Golfo Sur, Sierras de Chiapas y Guatemala, Cordillera Centroamericana.<sup>98</sup>

Pero esta clasificación ha sufrido variaciones a lo largo del tiempo. Así por ejemplo en 1961, Manuel Álvarez hablaba de 16 provincias fisiográficas: la Llanura costera del Golfo de México, la región montañosa de Coahuila, la Cuenca de Parras, la Sierra Madre Oriental, la Sierra Madre Occidental, la Meseta Central, la Zona de fosas tectónicas y vulcanismo reciente, la Sierra de Chiconquiaco-Teziutlán, la zona montañosa de la costa del sureste, la Cuenca del río Balsas, la zona montañosa de Guerrero-Oaxaca, la Sierra de Chiapas, la zona desértica de Sonora, la llanura costera de Sinaloa, las sierras de Baja California, la llanura costera de Baja California. Edward H. Spicer identificaba tres grandes regiones fisiográficas y culturales: la parte oriental de la Sierra Madre Occidental, área de elevada importantes elevaciones y barrancas, poblada por bosques de coníferas y en cuyos suelos se guardan importantes restos minerales. En segundo lugar, las planicies costeras y de sotomonte que se encuentran en el norte de Sonora, con predominio del desierto, y en Sinaloa donde el clima es subtropical. Por último, Baja California, zona de escasa pluviosidad y vegetación xerofita.<sup>99</sup>

Miguel León-Portilla habla de una serie de provincias fisiográficas o áreas geográficas que poseen unas características bien definidas, las cuales forman de manera total o parcial, parte del noroeste de México.<sup>100</sup> Son cuatro las regiones que el investigador mexicano identifica y que del oeste al este serían: Baja California, limitada por su propia realidad peninsular, por el Pacífico y el Mar de Cortés al oeste y al este respectivamente, y en cuyo interior se pueden distinguir tres grandes zonas ecológicas: el extremo meridional, el desierto central, y el norte. La principal característica de esta región es su aislamiento, roto hacia el norte con la unión continental; su clima semidesértico; la casi nula presencia de cursos fluviales; y la presencia de grupos

<sup>98</sup> Recurso en línea: [http://www.inegi.org.mx/inegi/spc/doc/INTERNET/1-GEOGRAFIADÉMEXICO/MANUAL\\_CARAC\\_EDA\\_FIS\\_VS\\_ENERO\\_29\\_2008.pdf](http://www.inegi.org.mx/inegi/spc/doc/INTERNET/1-GEOGRAFIADÉMEXICO/MANUAL_CARAC_EDA_FIS_VS_ENERO_29_2008.pdf), p. 10. Información extraída de *Datos básicos de la geografía de México*, México, INEGI, 1991, p. 33. En línea: <http://www.inegi.org.mx/inegi/SPC/doc/INTERNET/DATOS%20BASICOS%20DE%20LA%20GEOGRAFIA%20DE%20MEXICO.pdf>

<sup>99</sup> Citado por González Rodríguez, Luis. *El Noroeste Novohispano...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>100</sup> León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica...», *op. cit.*, p. 131; Sobre las provincias fisiográficas mexicanas, véase Vivó, Jorge A. *Geografía de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.



humanos en un estadio de desarrollo cultural muy básico y precario si lo comparamos con otras áreas del noroeste mexicano. El corredor de la costa occidental sería la segunda de las provincias fisiográficas identificadas por León-Portilla. Se trata de la más dinámica de las regiones norteñas en lo que a intercambios y difusión cultural se refiere pues desde época prehispánica esta zona ha estado en continuo funcionamiento, tal y como lo demuestran los trabajos arqueológicos y etnográficos que se han venido realizando.<sup>101</sup> A continuación, la Sierra Madre Occidental, cuyas cumbres, quebradas y zonas de intervalles marcaron el desarrollo de la región. Por último, el Altiplano del Norte, en torno al noroeste de Chihuahua, y que se extendería al norte hasta el río Bravo.

En 1980, Sergio Ortega Noriega identificaba también 4 zonas fisiográficas para el noroeste. Por un lado, el desierto, presente en Baja California y la parte occidental de Sonora. Se trata de una vasta región árida que va desde las sierras y valles paralelos hasta el mar. Hacia el norte se extiende incluyendo el desierto de Altar, entroncando también con el desierto de Mojave y el del Gila. Al sur, el desierto limita con el río Yaqui. Por otro lado, las tierras altas o serranía, que abarcaría la parte nororiental de Sonora y Sinaloa, hasta alcanzar Nayarit. La Sierra Madre Occidental se convierte en frontera natural con Chihuahua. De ella nacen los ríos más importantes de la región<sup>102</sup> que se extienden a lo largo de otras dos zonas fisiográficas del noroeste, la de la sabana tropical que abarcaría la planicie costera entre los ríos Cañas y Culiacán, y la zona de transición entre desierto y sabana, que sería la planicie costera entre los ríos Yaqui y Culiacán.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Véase por ejemplo, los trabajos de Beatriz Braniff Cornejo, *La frontera pima-opata en Sonora. Propositiones arqueológicas preliminares*, tesis doctoral UNAM, México, INAH, 1985; o el de Marié-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.

<sup>102</sup> El noroeste presenta una extensa red fluvial con ríos sonorenses del Yaqui y Mayo, y en Sinaloa con los ríos Fuerte o Zuaque, Culiacán u Orabá, Humaya, Sinaloa o Petatlán, Piaxtla, San Lorenzo o Ciguatán, Presidio, Baluarte, y de las Cañas o Acaponeta, que sirve de línea divisoria con el estado de Nayarit. A ellos debemos de sumarle otros ríos de menor caudal como son el Quelite, el Elota y el Mocerito o Évora, Badiraguato, Ocoroni, Choiz, y Chinipas, y van a desembocar al Mar de Cortés. La disponibilidad de fuentes de agua ya fuese en forma de ríos, arroyos, manantiales o pozos, fue fundamental para establecer los primeros asentamientos españoles en la región, intentando aprovechar la fertilidad de las tierras que se localizaban en sus proximidades.

<sup>103</sup> Ortega Noriega, Sergio. «La penetración española en el noroeste mexicano. Consideraciones generales», en *Memoria del V Simposio de Historia y Antropología*. Hermosillo, Universidad de Sonora, Departamento de Historia y Antropología, 1980, pp. 29-51.

Otro de los estudiosos del noroeste, Ignacio Aldama, identificó para el Estado de Sonora cuatro provincias fisiográficas. Sonora se caracteriza por ser una tierra árida, de baja pluviosidad y térmicamente extrema. Para Aldama es posible distinguir una primera área marcada por la presencia de la Sierra Madre Occidental, que abarcaría la subprovincia de Barrancas, frontera natural con Chihuahua. Es el lugar en el que nacen los afluentes de los ríos Yaqui y Mayo. La provincia fisiográfica de sierras y valles paralelos se localiza al oeste de Sonora. Siguiendo la dirección norte-sur se localizan una serie de cadenas montañosas y valles longitudinales drenados por algunos ríos. El desierto de Sonora sería la tercera de las provincias fisiográficas.<sup>104</sup> Se trata de una extensa y árida región que va desde las sierras y valles paralelos hasta la costa. Hacia el norte se extiende, incluyendo el desierto de Altar,<sup>105</sup> y entronca con los de Mojave y Gila en el suroeste de Estados Unidos. Hacia el sur, esta provincia fisiográfica se extiende hasta el río Yaqui. El paisaje está marcado por la presencia de montañas de variable altitud. Aprovechando los valles y mesetas, entre los cuales discurren ríos como el San Miguel, Sonora, Moctezuma o Alto y Bajo Bavispe, se han abierto tierras de cultivo.<sup>106</sup> Por último, la provincia costera del Golfo de California, que abarcaría desde el río Yaqui, adentrándose en el estado de Sinaloa. Estas dos últimas áreas presentan una flora característica a base cactus como el mezquite, gobernadoras, palo verde, palo fierro, ocotillo, pitahayas, sahuaro, lechuguilla, choyas y biznagas o cactus barril, que junto con ásperos matorrales forman un bosque espinoso conocido como “el monte”.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> El desierto sonorense alberga un rico y variado ecosistema en parte gracias a su ubicación, con muy poca elevación a nivel del mar, y a un régimen pluvial dual, con una estación de lluvias principal en verano, alcanzando a veces los meses de septiembre y octubre, y otra en invierno, desde finales de noviembre a principios de febrero., Iris Engstrand incluye parte del desierto sonorense o “desierto inferior” en la provincia geográfica de la cuenca y de la sierra de Arizona. Engstrand, Iris. *Arizona Hispánica...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>105</sup> El desierto de Altar es el más extenso del continente americano, y está formado por los sedimentos del delta del Río Colorado. En este desierto se localiza también el volcán Pinacate.

<sup>106</sup> Precisamente la importancia del agua en una región tan agreste como es Sonora fue elemento indispensable para la localización de asentamientos ya desde época prehispánica y que con la entrada de la Compañía de Jesús y el establecimiento de un sistema misional, aprovechará esta estrategia de ocupación.

<sup>107</sup> En Sinaloa la influencia de esta última área fisiográfica penetraría hasta los ríos Mayo, Fuerte, Sinaloa y Mocorito. Aldama, Ignacio. *Breve historia de Sonora...*, *op. cit.*, p. 17.

## 1.4. Recursos naturales

El noroeste se caracteriza por ser una región igualmente heterogénea en lo que a recursos naturales se refiere.<sup>108</sup> Jorge L. Tamayo estableció 18 provincias bióticas para la República Mexicana, de las cuales, diez se encuentran total o parcialmente en el norte.<sup>109</sup> Estas provincias bióticas norteñas son la Californiense, Guadalupense, Sudcaliforniense, Sonorense, Oesteserranense, Chihuahua-potosina, Coahuila-tamaulipense, Esteserranense y Veracruzana. En el noroeste se desarrollan seis de estas provincias bióticas:

### *a) Californiense*

Se localiza en la parte noroccidental de la península de Baja California, en torno a las sierras de San Pedro Mártir y de Juárez, la planicie costera pacífica, y se prolonga hasta la California estadounidense. Entre la fauna que se desarrolla tenemos el pino amarillo y el anacarado, la manzanita, el chamizo, el palo amarillo, el cedro y el encino. La flora es igualmente variada, encontrando mamíferos como la tuza, el topo, la ardilla, toda clase de roedores, el venado bura, la musaraña, el coyote, el puma, y aves como el pato, rapaces como el cóndor, gavilanes y pequeñas aguilas, codornices, pájaros carpinteros amarillos, golondrinas, cenizos y carboneros.

### *b) Guadalupense*

Tiene un desarrollo biótico particular e único en la isla de Guadalupe, a unos 314 kilómetros de la costa noroeste de Baja California. En ella no hay mamíferos aborígenes, salvo los introducidos por el hombre. Sí que se pueden destacar la fauna marina como las nutrias, elefantes marinos, lobos de mar y focas pintadas. La flora se compone de pinos, cipreses y una especie de palmera que crece en las tierras bajas de la isla.

---

<sup>108</sup> Por recursos naturales nos referimos a aquellos que un grupo humano toma del medio geográfico para poder conseguir su desarrollo y progreso socio-económico.

<sup>109</sup> Tamayo, Jorge L. *Geografía Moderna de México*, México, 1979, pp. 160-168.

***c) Sudcaliforniense***

Esta provincia biótica limita al norte con las sierras de San Pedro Mártir y de Juárez, y al sur por la región del Cabo San Lucas. Es una zona extremadamente árida, de dispersa vegetación caracterizada por la presencia de plantas xerófilas, destacando la gobernadora, el ocotillo, cirio, copalquin y el palo verde. La fauna es igualmente escasa, sobresaliendo los roedores, conejos, venados, murciélagos y gatos monteses.

***d) Sonorense***

Se extiende por la práctica totalidad del actual estado de Sonora y parte el suroeste de Arizona. Marcada por la aridez, la flora y fauna que en ella se desarrolla es escasa. Algunas especies xerófilas y herbáceas que crecen con relativa abundancia en los efimeros puntos de agua de la región, entre las que podemos destacar la gobernadora, ocotillo, palo verde, uña de gato y cardón. Los mamíferos más importantes van a ser el coyote, el venado bura o cola prieta, el oso, el zorrillo, el mapache, el jabalí, el berrendo y el tlacuache.

***e) Sinaloense***

Parte desde la parte centro-oriental de Sonora y hasta el río Santiago, abarcando también toda la planicie costera de Nayarit, el sur y centro de Sinaloa. Lluvias escasas en la época estival y pocas en invierno. Región semiárida. Es una provincia biótica de transición que limita al sur con la neoártica y neotropical. La flora se caracteriza por la presencia del pochote, acacia, guayacán y cacahaute. Entre la fauna podemos encontrarnos con pequeños mamíferos como el jabalí o el venado de cola blanca, y aves como el gavilán, la codorniz o el pájaro carpintero.

***f) Oesteserranense***

Es una angosta franja terrestre que abarca las dos vertientes de la Sierra Madre Occidental, comprendiendo el noroeste de Sonora, algunas zonas del occidente de

Chihuahua, Durango y Zacatecas, el noreste de Nayarit y el norte de Jalisco. Aquí la climatología es más variable, con estaciones secas en las zonas más bajas, y abundantes lluvias en las altas. La flora es abundante en coníferas, bosque mixto, pino, madroño, abetos y álamos. Entre los animales que podemos encontrar tenemos el oso negro y gris, el puma, el venado de cola blanca, y aves como el guajolote, pájaro carpintero y magueyero, o la primavera solitaria.

## **2. Marco cultural. Áreas culturales: Mesoamérica y la Gran Chichimeca. Aridoamérica. Oasisamérica**

El norte de México siempre ha sido espacio de marcada singularidad. Visto como frontera física y cultural, llevaba aparejada la presencia de abundantes riquezas con un poblamiento estable no siempre fácil de conseguir. No erraríamos al afirmar que la geografía norteña que acabamos de mencionar implicó el desarrollo de un patrón cultural marcado por la diversidad de modelos culturales presentes incluso antes del contacto con los españoles. En el mundo prehispánico mesoamericano o náhuatl, el norte era considerado como *in ixtlahuacan* o “país de las grandes llanuras”, e *in texcallan* o “país de las tierras pedregosas”.<sup>110</sup> Al norte se encontraba la Gran Chichimeca, el *Chicomoztoc* o “el lugar de las siete cuevas”,<sup>111</sup> y *Aztatlan* “el sitio de las garzas”, regiones míticas que estaban enlazadas con el origen de los pueblos mexicas asentados en el Altiplano mexicano.

### **2.1. Mesoamérica**

La singularidad de la geografía mexicana lleva parejo el desarrollo de un patrón cultural marcado por la diversidad de modelos culturales presentes en el momento del contacto con los españoles. Junto con los trabajos realizados por los investigadores norteamericanos de la primera mitad del siglo XX y su vinculación con el *Southwest* norteamericano, surgió una nueva propuesta de estudio de las sociedades del norte en

---

<sup>110</sup> León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica...», *op. cit.*, p. 132.

<sup>111</sup> Hers, Marié-Areti. «Chicomoztoc o el noroeste mesoamericano», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 1-22.

relación al altiplano central prehispánico. Es entonces cuando aparecen dos conceptos de interés, Mesoamérica y Gran Chichimeca.<sup>112</sup>

En este sentido, fue el antropólogo alemán Paul Kirchhoff<sup>113</sup> quien estableció un área cultural conocida como Mesoamérica. Su frontera norte la marcaban una virtual línea de demarcación constituida por los ríos Pánuco, Lerma y Sinaloa. Al sur, sus límites alcanzaban Centroamérica. Mesoamérica era una región extensísima que se caracterizaba por la presencia de un patrón cultural semejante y en el que las relaciones entre los diferentes grupos humanos eran fluidas. El sedentarismo, la organización político-social y religiosa jerarquizada, un desarrollo urbano acentuado, y la práctica y desarrollo de la agricultura y el intercambio comercial, fueron algunos de los rasgos distintivos de esta área. No obstante, debemos de tener en cuenta que precisamente esos logros en materia política, económica, social y cultural que alcanzaron en el área mesoamericana facilitaron en gran medida la realización de un discurso histórico sobre su pasado, mucho más acentuado que en el caso de aquellos pueblos cuyas manifestaciones han ido desapareciendo con el tiempo a consecuencia de diversos factores. En este sentido, el problema al que nos enfrentamos es la falta de información acerca de los grupos culturales que antes de la llegada de los españoles había en el noroeste, sobre todo en lo que a los cazadores-recolectores se refiere, donde la diversidad de patrones de subsistencia, asentamiento e interrelaciones, eran la nota dominante.

Posteriormente, Kirchhoff incorporó dos nuevas áreas culturales situadas al norte de Mesoamérica a las que identificó como Aridoamérica y Oasisamérica diferenciadas por el patrón de asentamiento que se dio en cada una de ellas: cazadores-recolectores nómadas o semi-nómadas, y agricultores, respectivamente. Con ellas se venía a complementar el panorama cultural del septentrión mexicano. Se establecía así una

---

<sup>112</sup> A la llegada de los españoles, el término chichimeca fue el empleado por las fuentes históricas para referirse a los indígenas nómadas, cazadores-recolectores, que habitaban el norte del valle de México. En este sentido, precisamente la presencia del componente europeo vino a coincidir con la expansión mesoamericana hacia el sur, mientras que el Septentrión había quedado como tierra de nómadas. Hers, Marié-Areti. «Chicomoztoc o el noroeste mesoamericano», *op. cit.*, p. 2.

<sup>113</sup> Kirchhoff, Paul. «Gatherers and Farmers of the Great Southwest: A Problem in Classification», *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, (1954), pp. 520-550, 1954; *El norte de México y el sur de los Estados Unidos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1943.

división tripartita del territorio mexicano en base a las características culturales de los grupos humanos que se desarrollaron en ellas.

Alfredo López Austin y Leonardo López Luján retoman las aportaciones de Kirshhoff sobre las tres superáreas culturales que se dieron en el territorio mexicano a través de las cuales podemos hablar de tres historias distintas, que a pesar de tener un desarrollo autónomo, siempre mantuvieron contactos permanentes de diversa intensidad a lo largo del tiempo.<sup>114</sup> Para estos autores, una superárea cultural es aquella que,

Supone la existencia de grupos humanos ligados por un conjunto complejo y heterogéneo de relaciones [...] (que) se generan a partir de los intercambios constantes de bienes; de los desplazamientos transitorios o permanentes de grupos dentro de la superárea; de los intereses compartidos entre las elites que gobiernan las diferentes entidades políticas; del dominio de unas sociedades sobre otras; de las acciones bélicas, tanto de alianza como de conflicto, etc.<sup>115</sup>

Demostrando la importancia cada una de estas áreas culturales, López Austin y López Luján querían “evitar la apreciación errónea de que la importancia histórica de un pueblo es proporcional a sus logros culturales o a su nivel de organización sociopolítica”.<sup>116</sup> A pesar de la existencia de contactos permanentes entre las tres áreas, cada una de ellas alcanzó un alto nivel de autonomía, alcanzando diferentes grados de desarrollo cultural. Sin embargo, a finales de la década de los ochenta del siglo XX, algunos arqueólogos mexicanos como Beatriz Braniff Cornejo,<sup>117</sup> quien tomando la

---

<sup>114</sup> López Austin, Alfredo., López Luján, Leonardo. *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2001; Kroeber, Alfred. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press, 1939.

<sup>115</sup> López Austin, Alfredo., López Luján, Leonardo. *El pasado indígena...*, *op. cit.*, pp. 15-17.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>117</sup> Beatriz Braniff fue una de las investigadoras más notables del norte mexicano. A ella debemos un replanteamiento de la organización espacial de la región no mesoamericana identificándola como una sola unidad llamada Gran Chichimeca. Braniff Cornejo, Beatriz. *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010; *Paquime*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008; *La Gran Chichimeca: el lugar de las rocas secas*, México, Milán, CONACULTA-Jaca Book, 2001; «La serrana sonorensis», en Gutiérrez, Donaciano., Gutiérrez, Josefina (coords.). *El noroeste de México: sus culturas étnicas*, México, Museo Nacional de Antropología, 1991, pp. 33-44; También son interesantes las aportaciones de Villalpando, María Elisa. *Los que viven en las*

propuesta de Charles Di Peso, comenzaron a criticar estos planteamientos, poniendo en tela de juicio las aportaciones realizadas por el antropólogo alemán, pues se consideraba que esta propuesta tripartita tiende al encasillamiento de los grupos indígenas que se desarrollaron en esta zona.<sup>118</sup>

Al norte de esta vasta área cultural se encontraba la Gran Chichimeca. Sobre este espacio, el jesuita Andrés Pérez de Ribas hablaba de sus habitantes como una antigua nación que nunca había podido ser conquistada, ni tan siquiera por los mexicas:

Y el alcanzar una u otra vez alguna victoria desta gente tan brava, la tenían los mexicanos por hazaña tan señalada y digna de memoria, que la celebraban con los cantares más solemnes y célebres, que en los mitotes o bailes públicos de mexicanos se cantaban [...] La razón de ser tan indómitos y fieros estos indios, no era tanto por el número de la gente, aunque se componía de varias facciones y lenguas, cuanto por andar todos divididos en cuadrillas, al modo de los Alarabes de África, sin tener puesto fijo, ni tener casas, ni cuidar de labrar tierras ni sementeras. Mudaban sus ranchos y estancias a los tiempos que maduraban los frutos silvestres, de que se sustentaban.<sup>119</sup>

Tradicionalmente se han incluido en este espacio a los grupos ubicados en las regiones de Querétaro, Guadalajara, Durango, Saltillo y Pánuco, de modo que aquellos que se localizaban en el corredor de la costa pacífica quedaban separados. Señala López Castillo que esta confusión probablemente surja de la identificación de los territorios en los que se desarrolló la guerra chichimeca con los de la Gran Chichimeca.<sup>120</sup> A pesar de la cercanía geográfica, la conquista y ocupación de esta región fue dificultosa. Sin

---

*montañas: correlación arqueológico-etnográfica en isla San Esteban, Sonora, México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Sonora, 1989.

<sup>118</sup> López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas...*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>119</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe. Páginas para la historia de Sonora y Sinaloa*, lib. XII, cap. II, México, Editorial Layac, 1944, p. 305.

<sup>120</sup> Sobre este episodio que se inició en los años centrales del siglo XVI y que enfrentó a indígenas norteros y a las huestes españolas es de obligada consulta la obra clásica de Powell, Philip W. *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980; *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1977; López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas...*, *op. cit.*, p. 48.



embargo, la importancia de esta tierra radicaba, entre otros muchos factores, en su posición como punto neurálgico por el que pasaba el Camino Real hacia los enclaves mineros del norte.

## 2.2. Aridoamérica

Como hemos señalado, Paul Kirchhoff amplió numéricamente el concepto de área cultural incluyendo dos más, Aridoamérica y Oasisamérica. En el primer caso, esta región se caracterizaba por un medio árido o semiárido en el que se desarrollaban sociedades con una economía predominantemente recolectora por encima de la caza. En este grupo incluyó también a los pescadores y cultivadores incipientes. Esta área se viene a caracterizar por la ocupación de espacios de escasa presencia fluvial y recursos escasos, factores estos que dificultan el desarrollo de la agricultura.<sup>121</sup> Aunque los grupos que integran estas culturas presentan muchas limitaciones culturales y tecnológicas, si se las compara con otras regiones sí que mantienen una serie de características y pautas comunes que permiten su integración en una misma área cultural identitaria e histórica dadas las complejas relaciones que existen entre los diferentes grupos humanos y el medio físico en el que se desenvuelven.<sup>122</sup> Para Kirchhoff esta región se distribuía en 9 áreas: Centro y Sur de California, la Gran Cuenca, Noroeste de Arizona, Apachería, Baja California, costas de Sonora y Sinaloa, Norte de México y Sur de Texas.<sup>123</sup>

Sin embargo, intentar explicar el desarrollo de Aridamérica a través del componente exclusivamente económico es confuso a la par que incompleto, pues aunque hubiese grupos de cazadores recolectores con formas económicas semejantes, sus tradiciones culturales no tenían por qué ser iguales. A pesar de que hubo intercambios y contactos entre sí, éstos no se produjeron con la intensidad necesaria como para dar inicio a una tradición común.<sup>124</sup> La aridez es el rasgo dominante pero no

---

<sup>121</sup> Solamente en la parte Nororiental de la Península de California, en torno a la desembocadura del río Colorado, los grupos humanos practicaban la agricultura de forma muy limitada.

<sup>122</sup> Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Historia de los pueblos indígenas...*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>123</sup> Citado en López Austin, Alfredo., López Luján, Leonardo. *El pasado indígena...*, op. cit., p. 28.

<sup>124</sup> López Austin y López Luján se quejan de la falta de estudios que verifiquen o incluso que contradigan las aportaciones realizadas por Kirchhoff acerca de la región aridoamericana, de ahí que se deba emplear con precaución este término. Las fuentes de las que disponemos son las extraídas de la arqueología, los

es el exclusivo. Hay zonas de montañas, mesetas, desiertos y costas. La vegetación es igualmente variable, desde pastos hasta zonas de plantas cactáceas y coníferas. Los grupos humanos que habitaban esta área se movían de manera estacional por el territorio en busca de alimentos, de ahí que trasladasen sus campamentos de la zona de somonte a las cuevas y abrigos de las tierras altas. Otros permanecieron en las zonas semidesérticas del norte, alimentándose de productos vegetales como los agaves, nopales, mezquite, raíces, semillas, etc. Pero intentar afirmar que en esta área cultural que viene a ocupar el septentrión mexicano, la aridez no permitió el paso al modelo de agricultura y sedentarismo no es cierta, por lo que hablar de Gran Chihimeca creemos sería más preciso a la hora de abordar este espacio. En este sentido, este heterogéneo espacio estaba formado por grupos de variable evolución socio-cultural, todos bajo la denominación de chichimecas, pero entre los que había cazadores-recolectores, pescadores, agricultores “bárbaros” y “civilizados”,<sup>125</sup> cuyo patrón de subsistencia oscilaba, avanzaba y se revertía, en función de las circunstancias y necesidades. Además, dada la diversidad de espacios, grupos humanos y patrones de subsistencia que había en la Gran Chichimeca no sería extraño hablar de una complementariedad entre los distintos grupos.

La llegada de nuevos componentes extranjeros a partir del siglo XVI implicó la imposición del sedentarismo a algunos grupos nómadas o seminómadas del área aridoamericana. Sin embargo la implantación de nuevos patrones de asentamiento para los cazadores-recolectores fue mucho costosa. De hecho, ante la presión ejercida sobre éstos, muchos decidieron huir a regiones de refugio.<sup>126</sup>

---

documentos del periodo virreinal, y los estudios etnográficos actuales. Por otro lado, ya hemos visto cómo investigadores mexicanos como Beatriz Braniff, su maestro Charles Di Peso, o John Carpenter, eran contrarios al empleo de esta división establecida por el antropólogo alemán, prefiriendo la definición de Gran Chichimeca para el gran espacio que se situaba al norte de Mesoamérica.

<sup>125</sup> Álvarez, Salvador. «Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. De los Dolores., Vallebuena, Miguel. *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 305-354.

<sup>126</sup> Tanto México como Estados Unidos mantuvieron una política de hostigamiento y exterminio de algunos grupos de cazadores-recolectores nómadas, lo que implicó la desaparición de algunos de ellos, o el acorralamiento en áreas que actúan como refugio.

### 2.3. Oasisamérica

Por último, oasisamérica fue la tercera región identificada por Kirchhoff. Fue la última en formarse, en torno al 500 a. C.<sup>127</sup> Abarcaría, en el periodo de máxima expansión, los actuales estados norteamericanos de Utah, Arizona y Nuevo México, así como parte de Colorado, California y Texas, además de una buena franja de los estados mexicanos de Sonora, Chihuahua, y norte de Baja California. Se trata de un territorio semiárido y de clima extremo, con precipitaciones escasas y temporales que se dan de manera torrencial. Las acumulaciones de agua en forma de pequeños oasis sirvieron a Kirchhoff para denominar esta área cultural.

Será en estos espacios en los que había depósitos de agua en los que se concentren los grupos indígenas, sedentarios o semisedentarios que desarrollaron la agricultura en diverso grado de aplicación, con grupos que practicaron una agricultura compleja con redes de canales y acequias para el regadío que hablan de la existencia de una importancia tecnológica y cultural procedente del área mesoamericana.<sup>128</sup> Unos intercambios que se produjeron, según las evidencias arqueológicas, a través del corredor occidental de la Sierra Madre.<sup>129</sup> Algunos grupos complementaban la dieta con la práctica de la caza, pesca y recolección. Por otro lado, el grado de organización socio-política y religiosa será igualmente variable en función del grado de desarrollo que los diferentes grupos de oasisamérica alcanzaron.

### 3. El mundo indígena antes del contacto

Si hay algo por lo que el norte de México se caracterizaba, además de por la amplitud territorial y la variedad orográfica y geográfica, es por la presencia de un

---

<sup>127</sup> López Austin, Alfredo., López Luján, Leonardo. *El pasado indígena...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>128</sup> Es el caso de la cultura Anasazi en el territorio conocido como las Cuatro Esquinas (unión de Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México), la Hohokam (Arizona) o la cultura Mogollón (sureste de Arizona, suroeste de Nuevo México, norte de Chihuahua y noreste de Sonora), que transformaron áreas desérticas en paisajes agrícolas fértiles y productivos.

<sup>129</sup> Estos intercambios fueron recíprocos, de manera que entre las exportaciones e importaciones de productos que se han encontrado, tenemos cascabeles de cobre o animales mesoamericanos como la guacamaya procedentes de Guanajuato y de las culturas del Occidente mesoamericano, o piedras preciosas del norte como la turquesa.

singular abanico de grupos indígenas con unos patrones de asentamiento, subsistencia, organización y prácticas culturales heterogéneas. Esta diversidad cultural y étnica, producto de su propia historia y de las formas en que han creado, mantenido y transformado sus culturales e identidades particulares, fue homogeneizada por los españoles bajo la adopción del término prehispánico de chichimecas, “del linaje de los perros”, es decir, bárbaros. Una denominación con la que se pretendía, al igual que ocurrió tras la llegada de los españoles, designar a los “otros”, es decir, a aquellos grupos que quedaban al margen del “nosotros”, de la cultura que no se había quedado “estancada”, y había avanzado en forma de civilización.

El término Gran Chichimeca, tal y como hemos visto, era el empleado para designar aquellos territorios septentrionales al mundo mesoamericano. Teóricamente, el límite entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca lo constituían fronteras naturales, en este caso los ríos Pánuco y Lerma, al noreste y noroeste respectivamente. Sin embargo, en época de sequía o de escasez de alimentos, los grupos nómadas del norte podían invadir las tierras cultivadas de Mesoamérica.<sup>130</sup> El principal problema con el que nos encontramos es la ausencia de fuentes documentales escritas del periodo prehispánico que nos permitan conocer el número exacto de pobladores que había antes del contacto con los españoles. Es por ello que se hace necesario acudir a otras disciplinas como son la arqueología, la etnografía, la lingüística o la demografía histórica, para intentar realizar una aproximación.<sup>131</sup> Y es que es de vital importancia conocer en profundidad a los diferentes grupos humanos que ocuparon el norte mexicano, de indagar sobre su patrón de asentamiento, métodos de subsistencia, organización social, modelos culturales y/o sistema de creencias, para tener una concepción holística sobre estos grupos y ver hasta qué punto la inferencia hispana, a través de los agentes civiles y religiosos, fueron modificados e incluso aprovechados para la subsistencia y

---

<sup>130</sup> Sobre la movilidad y dispersión de las sociedades amerindias es interesante el trabajo que presenta Federico Navarrete Linares. Estas dinámicas son especialmente significativas en la región chichimeca, donde los factores ambientales fueron fundamentales para entender los ciclos de concentración y dispersión de las comunidades indígenas que se movían por esta región, donde además de las prácticas agrícolas que significaban un asentamiento sedentario o semi-sedentario, hubo grupos nómadas que se movían a través del territorio en busca de recursos alimenticios para su subsistencia. Navarrete Linares, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 169-199.

<sup>131</sup> Sin embargo, dado lo fragmentado de la información que en algunas ocasiones nos aportan ante la escasez de vestigios o referencias encontradas, tenemos una serie de lagunas temporales sobre el conocimiento de los grupos humanos que recayeron en estas tierras.

mantenimiento en unas áreas tan alejadas del centro virreinal. La enorme riqueza cultural y humana que encontramos en un continente tan extenso y complejo como el americano hace que nos tengamos que preguntar irremediabilmente por el origen del poblamiento de estas tierras.

### **3.1. La llegada del hombre americano**

El origen del hombre americano fue uno de los interrogantes que se plantearon en el Viejo Mundo desde los primeros momentos del contacto. Ya en 1590 el jesuita Padre José Acosta planteaba la hipótesis difusionista de entrada del hombre al continente americano a través del paso natural que proporcionaba el Estrecho de Bering durante las glaciaciones, aprovechando la capa de hielo y los pasillos de tierra que emergieron debido al descenso del nivel del agua. En efecto, por tierra se admite la existencia de dos oleadas poblacionales: la primera se dio en el Pleistoceno, aproximadamente hacia el 50.000-35.000 años a.C., entrando por la región de Beringia. Este grupo primitivo lo formaban gentes protolíticas de la cultura de lascas y nódulos procedentes del este asiático. Portaban hachas de mano, eran grupos nómadas de cazadores-recolectores rudimentarios que iban agotando los emplazamientos a medida que lo hacían las subsistencias. Más tarde, en torno al 10.000 a.C. hay una nueva oleada que se considera la segunda en importancia, que procedente del Paleolítico superior del noreste de Asia, entró también por Bering, siguió por Alaska, río Mackenzie, llanuras centrales de Norteamérica, y valles de México. Eran cazadores-recolectores superiores, portadores de puntas de proyectil. Esta tesis de la vía de penetración terrestre se ha visto corroborada con los hallazgos arqueológicos que se han producido en las costas de Canadá, como el yacimiento de Old Grow, y en el noroeste de Estados Unidos, con el yacimiento de Meadowcroft Rockshelter (Pensilvania).<sup>132</sup>

La ocupación humana del noroeste mexicano estuvo vinculada estrechamente con el área norteamericana. Los diferentes grupos van a ir penetrando en el territorio siguiendo una ruta norte-sur. En una de esas oleadas de entrada, la población se irá

---

<sup>132</sup> A las dos posibles oleadas terrestres que habrían penetrado por el Estrecho de Bering durante el periodo de glaciaciones, Paul Rivet añade las vías marítimas de Australia y Malayo-Polinesia, que por el Pacífico, habrían llegado sobre todo a América del Sur. Rivet, Paul. *Los orígenes del hombre americano*, vol. 20, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

asentando hacia el suroeste de los actuales Estados Unidos. La presión ejercida entre los grupos, posiblemente por el control del territorio y de los recursos diese lugar a un desprendimiento de parte de la banda, que presionados por otros grupos del norte, se dirigieron hacia el apéndice bajacaliforniano, donde de la misma forma se iniciará una lucha de presiones para acogerse a las áreas más favorables.<sup>133</sup> Los estudios arqueológicos más recientes datan la antigüedad de la presencia de los primeros grupos en la región hace 13000 años en las áreas de California, Arizona y Texas.<sup>134</sup> Cifra que se adelanta a los 10.000 años para el caso de la península de Baja California. En el caso de Baja California y su proceso de ocupación, Kirchhoff asegura que esta península sería una columna estratigráfica desarrollada horizontalmente en la cual, lo más antiguo o primitivo, estaría en el Sur, mientras que los más evolucionado se encontraría en las regiones del Norte. A este respecto, aunque las lagunas de conocimiento son evidentes, las campañas arqueológicas en determinadas áreas nos permiten establecer una periodización en base al conjunto de cultura material hallada, fundamentalmente puntas de flecha. Para el caso de los grupos costeros son muy importantes los “concheros”, es decir, basureros o espacios destinados a depositar los desechos de alimentos recogidos del mar una vez consumidos.

#### **4. Los indígenas al momento del contacto con los españoles**

La presencia de diversos grupos indígenas en la frontera ha influido en la configuración cultural de la misma. Miguel León-Portilla habla de ellos con un calificativo singular, “indígenas de frontera” en el sentido de haber coexistido durante

---

<sup>133</sup> De hecho, al norte de Baja California quedaron los grupos humanos que habían logrado hacerse con el control de la región y que, lo más importante, limitaban el contacto con otras formas culturales. A esto debemos añadir, dada la disposición geográfica de peninsularidad, el abismo que representaba el mar que la separaba del área mesoamericana. Es por ello que el nivel de desarrollo, parecido al dado en una zona insular, haya sido tan limitado. Sin embargo, estas limitaciones no deben verse como exclusivas, pues aunque este territorio peninsular disfrazado de ínsula podría haber experimentado por parte de sus grupos humanos un desarrollo tecnológico y cultural más avanzado, los condicionantes climáticos, geográficos, geomorfológicos, hidrólicos y climáticos, fueron determinantes. Véase Piñera Piñera, David. *Ocupación y uso del suelo en Baja California. De los grupos aborígenes a la urbanización dependiente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991; Samaniego, Miguel A. (coord.). *Breve Historia de Baja California*. México, Universidad Autónoma de Baja California, Porrua, 2006.

<sup>134</sup> Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, *op. cit.*, p. 15.

siglos en los límites de otros contextos culturales y realidades político-administrativas y económicas.<sup>135</sup> Para Moctezuma Zamarrón y Aguilar Zeleny en el noroeste (Sonora, norte de Sinaloa, Baja California, y límites fronterizos entre Chihuahua y Sonora), la diversidad cultural está representada por varios grupos indígenas: pápagos (*o'odham*), seris (*comcáac*), mayos (*yoreme*), yaquis (*yoeme*), guarijío/guarijó (*macurawe*), pimas (*o'oba*), cucapá (*kuapak*), kiliwa, paipai (*jaspupai*), y kumiai (*ti'pai*).<sup>136</sup>

Las crónicas virreinales que tratan sobre la región noroccidental de Nueva España destacan que la mayoría de los grupos indígenas vivían en pequeñas comunidades donde no existía diferencia entre el espacio habitado y el medio ambiente que los rodeaba.<sup>137</sup> Estos grupos asentados en las proximidades de los ríos y demás recursos hidráulicos fueron denominadas rancherías, con una estructura parental de familia estensa que se movían por el territorio en busca de recursos naturales. Las rancherías se extendían también por las comarcas serranas del noroeste, donde la supervivencia se hacía más extrema ante las inclemencias del tiempo. Cada ranchería estaba constituía por unos 400 individuos relacionados entre sí por vínculos familiares y de parentesco, convirtiéndose con el paso del tiempo en unidades básicas de organización social y territorial.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Aunque el investigador mexicano se refiere con esta atribución a los indígenas situados en la frontera mexicano-estadounidense, es aplicable, salvando las distancias geográficas y temporales, a nuestro trabajo. León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica...», *op. cit.*, p. 23.

<sup>136</sup> Los términos entre paréntesis son los nombres propios con los que las propias tribus se reconocen en la actualidad. Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, *op. cit.*; Carl Sauer elaboró un incipiente estudio acerca de los grupos indígenas asentados en el noroeste de México. La documentación extraída de los archivos de México, Parral y Hermosillo le sirvieron como base para analizar la evolución de cahitas, guasaves, acaxees, xiximes, tarahumaras, pimas, jovas, seris y ópatas, durante la época virreinal. Sauer, Carl. *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*. Berkeley, University of California Press, 1935; Por otro lado, Cynthia Radding ha venido elaborando una serie de trabajos acerca de la población indígena del noroeste, concretamente de la provincia de Sonora y Ostimuri, acerca del periodo prehispánico, virreinal y contemporáneo. Radding, Cynthia. *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Durham, Duke University Press, 2005; *Entre el desierto y la Sierra. Las naciones O'odham y Tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, CIESAS, Instituto Nacional Indigenista, 1995.

<sup>137</sup> Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>138</sup> López, Hugo., Harris, Claudia., y Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Organización social y política», en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, *op. cit.*, pp. 132-133; Spicer, Edward. «Northwest Mexico: Introduction», en Wauchope, Robert (ed.). *Handbook of Middle American Indians*, vol. VIII, Austin, University of Texas Press, 1969.

#### 4.1. El noroeste lingüístico

Muchos de los grupos que vivían en el norte ignoto que no estaban sujetos al control establecido por los grupos de poder mesoamericanos, cuyas tierras se han incluido en la región que Kirchoff denominó como Aridoamérica, han sido igualmente estudiados desde el punto de vista lingüístico, lo que ha permitido establecer similitudes y diferencias entre ellos. En este sentido, a la llegada de los españoles al noroeste de Nueva España a lo largo del siglo XVI y principios del XVII se encontraron con una serie de grupos indígenas cuya lengua no era la misma con la que habían tomado contacto en el valle de México, donde el náhuatl estaba ampliamente extendido.

En el caso del noroeste algunas de estas diferentes lenguas estaban emparentadas entre sí, formaban parte de una familia lingüística común. Señala José Luis Moctezuma Zamarrón que “una familia lingüística es un grupo de lenguas que vienen de un tronco común, esto es, desciende de una lengua madre, que con el tiempo se va diversificando...”.<sup>139</sup>

Lenguas indígenas en el noroeste de México en el siglo XVI									
Familia	Rama	Grupo	Subgrupo	Tipo	Lengua	Dialecto	Subdialecto		
Yuto- Azteca / Uto- Azteca / Uto- Nahua	Sonorense	Tepimano			Pima alto		Gileño		
							Pápago		
							Sobaipuri*		
							Hímeri*		
							Cocomacague*		
						Ure*			
					Pima bajo		Névome*		
						Tepehuano			Tepecano*
									Colotlán*
						Vigitega*			
		Taracahita	Opatano				Ópata*		
							Eudeve*		
							Jova*		
Tarahumarano				Tarahumara					
				Guarijío	Chinipa*				

<sup>139</sup> Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste», en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, op. cit., p. 27.



		Cahita	A	Guazavar*		
				Témori*		
				Yaqui		
				Mayo		
				Tehueco*		
				Sinaloa*		
				Zuaque*		
			B	Tepahue*		
				Concari*		
				Bacirua*		
				Macoyahué*		
				C		Comanito*
						Mocorito*
						Tahue*
		Acaxee	Tebaca*			
			Sobabo*			
			Bacapa*			
			Pacaxé*			
		Tubar*				
		Corachol	Cora	Coano*		
				Huaynamota*		
				Zayahueco*		
				Totorame o pinome*		
				Huichol		Tecual*
						Guachichil*
			Zacateco*			
			Lagunero o irritila*			
Teúl*						
Naarinquia o Themúrete*						
No clasificadas				Ocoroni*		
				Concho*		Chinama*
					Cazo*¿?	
				Toboso*		
Yumana-Cochimí	Delta California	Cochimí-Laymon		Cochimí*		
				Laymón*		
			Diegueño o Kumai			
			Cucapá			
	Kiliwá		Kiliwa			
Pai		Pai-Pai o Akwa'ala				

Seriana		Seri	San Esteban*
			Upanguayma*
No clasificadas	Huite*		
	Zoe*		
	Nio*		
	Xixime*	Hine*	
		Hume*	
	Suma-Jumano*		
	Jano*		
	Jocome*		
	Guasave*	Ahome*	
		Comopori*	
		Vacoregue*	
		Achire*	
Guaycura			
Pericú*			

Cuadro de las lenguas indígenas del noroeste mexicano en el siglo XVI.

Fuente: Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Espadas, cruces y “artes”. La política del lenguaje en la época colonial en el norte de México», *Diario de Campo*, núm. 3, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 43.

Es posible hablar de un gran tronco lingüístico en el norte, el yuto-nahua. De él se desprenden numerosas lenguas y dialectos, muchos de ellos ya desaparecidos bien por la desaparición de sus hablantes, bien porque éstos se asimilaron a las llamadas lenguas generales. No obstante, algunas de ellas como el ópata o el eudeve, dejaron huella a través de las lenguas, catecismos y artes realizadas por los jesuitas, así como por los topónimos de las regiones en las que se desarrollaron. Otras como las lenguas que se hablaban en Sinaloa (guasave, huite o el ocoroni), o en la península de Baja California (cochimi, guaycura o pericú), han desaparecido sin dejar rastro.<sup>140</sup>

#### 4.2. Los grupos indígenas del noroeste novohispano

Para el caso concreto del noroeste, la variedad de grupos indígenas al momento del contacto con los españoles fue significativa. Las crónicas de la época recogían la

<sup>140</sup> Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste», *op. cit.*, p. 30.

multitud de grupos, “naciones” indígenas que poblaban estas tierras, que presentaban marcadas diferencias con respecto a los naturales del Valle de México. Carl Sauer recoge una estimación del número de pobladores indígenas que se encontraban en lo que será la provincia de Sinaloa:

<b>Grupo étnico</b>	<b>Población</b>
Totorame	100.000
Tahue	70.000
Guasave	10.000
Cahíta	80.000
Acaxees	15.000
Xiximes	19.000
Otros	30.000
<b>Total</b>	<b>324.000</b>

Fuente: Sauer, Carl. *The Distribution...*, *op. cit.*, p. 5.

Peter Gerhard sostiene que para Sonora y Sinaloa esta cifra ascendería a los 818.000 indígenas para el año de 1530, de los cuales buena parte se localizaban en los valles aluviales bajos y delta del Yaqui, repartidos de la siguiente manera:

<b>Población</b>	<b>Número indígenas (año 1530)</b>
Maloya-Rosario-Copala <sup>141</sup>	210.000
Culiacán	200.000
Sinaloa	220.000
Ostimuri	103.000
Sonora	85.000
<b>Total</b>	<b>818.000</b>

Cuadro. Población indígena aproximada en Sinaloa y Sonora para el año de 1530. Fuente: Gerhard Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>141</sup> Está refiriéndose al territorio que conformó la provincia de Chametla en el siglo XVI.

Para 1533 en la Baja California, las cifras aproximadas que da son las de 48.160 indios repartidos entre la región del Cabo de San Lucas y la frontera norte con California.<sup>142</sup>



En la región más al sur del corredor occidental del noroeste se desarrollaron los grupos indígenas más avanzados culturalmente. Se trataba de una región en la que la influencia mesoamericana se dejó sentir de manera más fuerte.

### ***Tahues y totoromes***

En el noroeste, en lo que Sergio Ortega denominó “subregión sur de Sinaloa”, se localizaban los totoromes y los tahues. Los primeros ocupaban las tierras entre los ríos Cañas, al sur, y el Piaxtla al norte, con algunos asentamientos en el norte de Nayarit, en torno a los ríos Santiago y Acaponeta. Los tahues lo hacían en los valles de los ríos Piaxtla, Elota, San Lorenzo, Tamazula, Humaya, Culiacán y Mocorito. Repartidos también por los valles y estribaciones de la sierra se encontraban los pacaxees. En la en la región serrana, grupos de acaxees, y en la costa septentrional, los achires.

Los totoromes y los tahues estaban agrupados en poblados, algunos con viviendas sólidas hechas de adobe y terrados, otros con maderas, carrizos y palmas, estos grupos estaban organizados política y socialmente de manera jerárquica. Además, tenían una economía basada en la agricultura especializada,<sup>143</sup> el comercio organizado y la producción de textiles y cerámicas. Su desarrollo cultural era sin lugar a dudas el más avanzado del noroeste, incluso se les llegó a asemejar con los grupos de Jalisco y Michoacán.<sup>144</sup> Lingüísticamente pertenecían a la familia sonorese pimana y yuto-nahua.<sup>145</sup> En 1587 el franciscano Alonso Ponce describió la región que había visitado

---

<sup>142</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 366.

<sup>143</sup> Sin dudas, la presencia de tierras fértiles en torno a los ríos Acaponeta, Baluarte, Presidio, Piaxtla, Elota, San Lorenzo, Humaya, Culiacán y Mocorito, fueron fundamentales para el desarrollo agrícola gracias también a los contactos con sociedades culturalmente más avanzadas del área mesoamericana.

<sup>144</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional. El Noroeste de México, 1530-1880*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 25.

<sup>145</sup> Valdez Aguilar, Rafael. *Los indios de Sinaloa: breve historia*, Culiacán, Sinaloa, 2001, p. 33.

por orden de sus superiores y al hablar de los indios locales hizo referencia a una de las tres lenguas que se hablaban en la zona, el pinone, pinutl o pinonuquia, lengua que según el religioso era la misma que hablaban los coras.<sup>146</sup> Al igual que los totoromes, los tahues estaban enfrenados a los pueblos serranos xiximes y acaxees ante las continuas entradas de éstos a sus territorios.

Esta zona noroccidental fue la primera en tomar contacto con los españoles, cuando en 1530-1531, Nuño de Guzmán recorrió con sus huestes la zona. La llegada de los españoles a esta región implicó la desaparición total de los grupos indígenas que se localizaban en ella, bien por las epidemias, bien por el fuerte mestizaje biológico que se dio. Al periodo virreinal corresponde la conformación en esta área de dos provincias, Culiacán y Chiametla.



Entre los ríos Mocorito y Gila, tanto en la zona de la serranía como en la planicie, con excepción de la franja costera del norte de Sinaloa y el centro de Sonora, se localizaban numerosos grupos étnicos que compartían el mismo tronco lingüístico, el uto-azteca, unas características culturales similares, aunque con algunas variaciones entre unos y otros. Se trataba de una región regada por numerosos ríos, de sur a norte, el Mocorito, Sinaloa, Fuerte, Mayo y Yaqui, hasta alcanzar el Gila en el noroeste de Sonora.<sup>147</sup> Una región en la que la presencia española fue difícil, pero que una vez cristianizados, fueron muy útiles en el avance hacia otras áreas más septentrionales.

Como características generales de estos grupos podemos destacar el patrón de asentamiento sedentario o semisedentario, ubicados en un espacio reconocido por el resto de grupos indígenas. En este espacio se organizan en rancherías marcadas por relaciones de parentesco en base a redes familiares extensas, sin una estratificación social significativa ni una autoridad común salvo el cacique que hacía las veces de jefe militar.<sup>148</sup> Éste era el encargado de reunir a los varones adultos para la consulta de un

---

<sup>146</sup> Ponce, Alonso. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vols. 57 y 58, Madrid, 1872.

<sup>147</sup> López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>148</sup> En este sentido, Peter Gerhard resalta que la guerra entre las distintas tribus era crónica, sobre todo entre los pueblos de las tierras bajas y los de la zona serrana. Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 303.

tema que afectase al grupo. Practicaban además la agricultura que complementaban con la caza, pesca y recolección de semillas, raíces y frutos silvestres. Además, realizaban intercambios de productos entre diferentes grupos, especialmente mantas y alimentos que no encontraban en sus tierras. Desde el punto de vista cultural, practicaban una religiosidad simple, siempre bajo la autoridad del chamán. Entre las prácticas rituales que realizaban, los jesuitas se quejaron de la organización de mitotes, borracheras colectivas, e incluso en algunos casos, de las prácticas de antropofagia.

Entre los grupos que se desarrollaron en la región cultural oasisamericana nos encontramos con los cahitas tehuecos,<sup>149</sup> sinaloas,<sup>150</sup> ocoronis,<sup>151</sup> ahomes,<sup>152</sup> zuaques,<sup>153</sup> mayos, tobosos y yaquis. Mayos y yaquis supieron sobrevivir desde el punto de vista cultural e identitario, mientras que el resto de grupos quedaron diluidos en otras comunidades o desaparecieron, de ahí que sea realmente poco lo que sabemos de ellos.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Fue el padre Pedro Méndez, antiguo misionero en Ocoroni, el encargado de entrar a dar inicio a la evangelización de los tehuecos. En tierra de los tehuecos se levantó la villa de Carapoa, que fue arrasada por los indígenas, y posteriormente se construyó el fuerte de Montesclaros Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, p. 427.

<sup>150</sup> En las proximidades de los asentamientos sinaloas, en la áspera serranía, vivían los zoes y los tubares. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII, México, Layac, 1944.

<sup>151</sup> Los ocoronis se localizaban en las riberas del río Ocoroni. El padre Azpilcueta fue el primero en misionar entre ellos. Enemigos de los sinaloas. Ayudaron a Francisco de Ibarra en su camino por el noroeste. de ellos destaca Baltasar de Obregón que vivían en un pueblo "...defendido de una cerca de gruesos maderos a manera de torreones y por temor del fuego tienen de ordinario centinela ..." Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*, lib. I, cap. X, Sevilla, Alfar, 1997 [1584], p. 77. De este pueblo era la india Luisa, intérprete que guió a Ibarra por el noroeste, y de la cual hablaremos en las próximas páginas.

<sup>152</sup> Ubicados a cuatro leguas de los bravos zuaques se localizaban en las proximidades del seno de California. Pérez de Ribas fue el encargado de misionar entre ellos. Cercanos a ellos se encontraban los bacoregues, los balucaris y los comoporis Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, lib. IV, cap. VIII, p. 427.

<sup>153</sup> El hecho de que los zuaques permitiesen la entrada en su territorio de aquellos indígenas que se habían rebelado a las autoridades españolas hizo que Martínez Hurdaide procediese a castigarlos Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. VII, p. 410.

<sup>154</sup> Desde el Centro INAH-Sinaloa se están recuperando poco a poco evidencias arqueológicas del pasado prehispánico de la región a través de hallazgos cerámicos y de algunas estructuras.

## ***Yoreme/Mayos***

Ubicados las márgenes del río Mayambo o río Mayo, los *yoreme*,<sup>155</sup> “el que respeta la tradición”<sup>156</sup>, eran herederos de la cultura de Huatabampo, una de las tradiciones culturales de Sonora presente aproximadamente desde el año 180 a. C.<sup>157</sup> A pesar de que los primeros habitantes de la región sonorense se dedicaron a la práctica de la caza, recolección y pesca, hubo un grupo que desarrolló técnicas agrícolas que le permitieron establecer un patrón de asentamiento sedentario en torno a los márgenes fluviales del río Mayo y sus afluentes.

Al igual que ocurre con los yaquis, su historia antes de la llegada de los españoles y la que se desarrolló a lo largo del periodo virreinal, está estrechamente ligada. Ambos comparten origen, forman parte del tronco cahita, mantuvieron prácticas y tradiciones culturales muy similares, si bien es cierto que cada uno presenta una serie de particularidades en lo que al sistema de pensamiento y cosmogonía se refiere. Por otro lado, su integración al virreinato estuvo vinculada a la labor de la Compañía de Jesús. No obstante, la enemistad entre yaquis y mayos fue pronto sabida por los españoles y aprovechada para avanzar por el territorio.

Agrupados en rancherías sin una traza definida y sin autoridades centrales que controlasen al grupo, algunas comunidades mayos practicaban la agricultura, sobre todo aquellos ubicados en las márgenes del río Mayo y sus afluentes, donde la fertilidad de sus tierras será fundamental para la supervivencia tanto en el periodo prehispánico como en el virreinal. Otros grupos vivían en las inmediaciones de la Sierra Madre Occidental, dedicados a la caza y la recolección de semillas y frutos silvestres. Por último, aquellas comunidades próximas a la costa complementaban su dieta con los productos que el mar les ofrecía.

<sup>155</sup> Con los nombres en cursiva estamos indicando el término que cada grupo étnico tiene para autonombrarse pues por lo general, estos grupos siempre han sido denominados por otros, bien sean por otros grupos indígenas como los seris, nombrados por los ópatas como “el que corre a gran velocidad”, bien sean por las autoridades españolas, como ocurrió con los yaquis, cuyo nombre derivaba del río sobre el que estaban asentados, el *Hiaki*, y que viene a significar “los que hablan fuerte.”

<sup>156</sup> Con esta denominación se diferenciaban de los yori, “el que no respeta”, es decir, de los blancos. Por otro lado, Andrés Pérez de Ribas señalaba que mayo significaba “término”. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe. Páginas para la historia de Sonora y Sinaloa*, lib. I, cap. VIII, México, Layac, 1944, lib. IV, cap. I, p. 9.

<sup>157</sup> Félix Gastélum, José Rómulo. *Sonora. De la prehistoria al siglo XX*, Hermosillo, Sonora, 1999.

Los primeros contactos con los mayo se produjeron con Diego de Guzmán, sobrino del conquistador, quien entre julio y septiembre de 1533 fue remontando los ríos Piaxtla, Ocoroni y Sinaloa hasta llegar al Mayombo y de ahí al Yaquimi, donde los indígenas contuvieron el avance de las huestes hispanas.<sup>158</sup> A pesar de la vuelta a Culiacán, los contactos con la región de los mayos se mantuvieron a través de la penetración de expediciones para la captura de esclavos indígenas para su posterior venta en las villas de españoles. Posteriormente, Francisco de Ibarra avanzó por estas tierras hasta terminar desembocando en Paquimé (Chihuahua). No será hasta la llegada de los jesuitas a la provincia de Sinaloa en 1591 cuando con el avance progresivo de los establecimientos misionales se termine por penetrar en el río Mayo hacia 1614 para dar inicio a la reducción de la población indígena. En este sentido, el progreso de las misiones en el río Sinaloa favoreció que algunos caciques mayos se presentasen ante los misioneros. Conocedores de la labor que los jesuitas estaban realizando al sur entre sus vecinos zuaques, acudieron ante el capitán Diego Martínez de Hurdaide para pedir la entrada de los religiosos en sus tierras y la defensa frente a sus enemigos yaquis. Debido a la falta de efectivos y ante la insistencia de los mayos, el padre Pedro Méndez pasó en 1614 al río Mayo para dar inicio a la evangelización de la población.

En las proximidades de la cuenca del río Mayo y su afluente Cedros vivían los conicarís<sup>159</sup>, tepahues y macoyahuis. Éstos, junto con los huites y los bacicoras, probablemente se fueron fundiendo con los mayo hasta desaparecer como grupos.<sup>160</sup>

### ***Yoeme/Yaqui***

En torno al curso bajo del río Yaqui, y hasta el cerro Tetakawi, al norte de la actual población de Guaymas, vivían los *yoeme*, “la gente”. Los españoles les dieron el

---

<sup>158</sup> Gouy-Gilbert, Cécile. *Una resistencia india. Los yaquis*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Hors Collection, 1985,

<sup>159</sup> Al sur de los conicarís se localizaban los bacicoras, quienes a su vez estaban emparentados con los chinipas, éstos con los guazapares, y éstos con los varonios. Todos ellos eran grupos serranos numéricamente inferiores a los localizados en otras áreas del noroeste y de los que la historiografía apenas si ha hecho referencia por la escasez de referencias y evidencias arqueológicas que nos han llegado. Valdez Aguilar, Rafael. *Los indios de Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 113.



nombre de hiaqui, “el que habla a gritos”,<sup>161</sup> derivado del río Hiaki, también conocido como río Del Espíritu Santo.<sup>162</sup>

Los yaquis vivían en pequeñas comunidades dirigidas por un cacique. Éste tenía potestad para convocar asambleas, concertar alianzas o declarar la guerra,<sup>163</sup> es decir, eran líderes morales y militares. Estaban organizados en torno a asentamientos hechos con materiales perecederos con cubiertas de esteras, cañas o palmas, que se localizaban en las proximidades de las fuentes de agua. Las puertas de las viviendas solían ser bajas y todas con una enramada o cobertizo como portal que les permitía aclimatar el interior de la vivienda, así como servir de secadero y lugar de conserva de algunas de sus cosechas.<sup>164</sup> Precisamente la cercanía con los ríos, que sufrían dos crecidas a lo largo del año, hacía que periódicamente hubiese que cambiar de ubicación de los desbordamientos. Pero estas crecidas también fueron aprovechadas para la actividad agrícola. En este sentido, los yaquis lograron canalizar el agua hacia los campos donde tenían sembrado maíz, calabaza y frijol, además de chía, y algodón, aprovechando la fertilidad de los suelos aluviales que anualmente se renovaban.<sup>165</sup>

En la zona circunvecina del río Yaqui había también una serie de ríos que desembocaban en él, en cuyo curso inferior, en torno a cinco llanuras, se distribuían

---

<sup>161</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. I.

<sup>162</sup> Acosta, Roberto. *Apuntes históricos sonorenses. La conquista temporal y espiritual del Yaqui y del Mayo*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

<sup>163</sup> Las reuniones se organizaban en torno a una gran hoguera alrededor de la cual se sentaban todos. En este caso no se especifica si se sentaba toda la comunidad o eran exclusivamente los hombres los que participaban en este tipo de reuniones, aunque posiblemente por la temática a tratar, fuesen sólo los miembros masculinos, a partir de cierta edad, los que participasen. En estas reuniones, identificadas por los jesuitas como mitotes, circulaban también pipas de tabaco. El de más autoridad se levantaba y comenzaba su discurso, mientras que el resto permanecía en silencio.

<sup>164</sup> Acosta, Roberto. *Apuntes históricos sonorenses...*, *op. cit.*, pp. 13-14. En líneas generales, la región del Yaqui se caracterizaba por la presencia de abundante flora en forma de mezquites, cuyas semillas se secaban y se molían, constituyendo una reserva inagotable de alimento. Igualmente proliferaban las pitahayas, cuyos frutos se consumían crudos o hervidos, así como raíces, agaves o amaranto. Entre los animales que crecían por la zona encontramos los venados, jabalíes, aves y todo tipo de roedores. Por último, del mar y de los ríos se sacaban los productos que completaban la dieta, como róbalos, tortugas marinas o marisco.

<sup>165</sup> La productividad de las tierras del Yaqui fue uno de los factores que fomentó que la producción de las misiones jesuitas asentadas en esta región a lo largo del siglo XVII alcanzase tal nivel que llegaron a suministrar productos agrícolas y ganaderos a otras regiones virreinales. Spicer, Edward H. *Los yaquis...*, *op. cit.*

hasta 125.000 indígenas.<sup>166</sup> En la franja costera de la desembocadura del Yaqui, marcada por la poca pluviosidad, grupos de nómadas recorrían el territorio dedicados a la recolección de moluscos. Por último, a ambos lados del territorio de influencia yaqui se disponían tierras desérticas, casi deshabitadas.

A la llegada de los jesuitas hubo fuerte resistencia por parte de algunos de los caciques de las comunidades yaquis, hecho éste que llevó a identificarlos con el término de “hechiceros”. Escandalizaba igualmente a los jesuitas que los hombres yaquis fuesen completamente desnudos, aunque algunos vestían con pieles de venado o de algodón que las mujeres tejían. Precisamente ellas se cubrían con fibras vegetales, con excepción de la mujer principal del cacique que lo hacía con mantas de algodón. La desnudez se complementaba con pinturas y adornos corporales. Su conversión se inició a partir de 1617. Fueron los padres de la Compañía de Jesús los que se adentraron en el río Yaqui para dar inicio a la misión.

Al igual que había ocurrido con los mayos, los primeros contactos de los yaquis con los españoles se produjeron hacia 1533 cuando Diego de Guzmán y un grupo de soldados tuvieron un encontronazo con el cacique *yoeme* Aniabailutek que obligó a las huestes invasoras a que replegarse y regresar a Culiacán, quedando asombrados “de encontrarse con indios, que como los yaquis, peleaban tan bien y con tanto valor”.<sup>167</sup> Tras este enfrentamiento se cortaron las relaciones entre españoles y los yaquis. El capitán Diego Martínez de Hurdaide intentó vanamente entrar en el año de 1610 tras la huida de un grupo de ocoronis sublevados. Aunque se enfrentó a varios grupos, finalmente tuvo que retirarse ante la fiereza con la que éstos habían combatido.<sup>168</sup> No será hasta 1617 cuando los yaquis permitan la entrada de misioneros a su territorio: los padres Andrés Pérez de Ribas<sup>169</sup> y Tomás Basilio, encargados de iniciar la labor

<sup>166</sup> Edwar Spicer realizó un interesante trabajo de campo entre las comunidades yaquis de Arizona y Sonora entre 1936-1937, 1941-1942, y 1970, conviviendo, observando y analizando actitudes y prácticas culturales que le sirvieron para completar un estudio sobre los yaquis desde el periodo virreinal. En base a la documentación histórica, habla de la presencia de 30.000 indígenas a la llegada de los jesuitas, y estima para el río Yaqui una densidad de población baja, en torno a los 13 habitantes por km<sup>2</sup>. Spicer, Edward H. *Los yaquis...*, *op. cit.*, pp. 5-8.

<sup>167</sup> Herrera, Antonio de. *Historia de los hechos de los castellanos*, Década V, libro I, cap. VIII, Madrid, Imprenta Real, 1601-1615.

<sup>168</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. I.

<sup>169</sup> El jesuita veía a los yaquis como gentes bárbaras, desnudas, capaces de enfrentarse a los españoles durante largas jornadas, pero leales, interesados en la doctrina y en el trabajo. La facilidad de la labor misional entre los yaquis hizo que para 1623, ya se habían levantado ocho iglesias y dado bautismo a casi

evangelizadora y misionera en la región. Sobre la no permisividad de entrada por parte de los yaquis a otros sujetos exteriores a su cultura es significativa pues ya se había enfrentado en dos ocasiones a los soldados españoles y habían vencido, a pesar de lo rudimentario de sus armas de guerra, arcos, flechas y macanas. Sin embargo, el conocimiento del terreno y la rapidez de movimientos, así como la superioridad numérica de los *yoeme* favoreció sus victorias. Por lo tanto, como señala Spicer, “los yaquis estaban en posición de imponer condiciones”.<sup>170</sup>

Los dos jesuitas además iban acompañados por cuatro indígenas zuaques ya convertidos al cristianismo, y lo hicieron sin protección militar alguna. El tema de la seguridad de los ignacianos fue asunto a tener en cuenta si observamos que para la fecha de entrada, 1617, el noroeste de Nueva España vivía un periodo complicado marcado por la sublevación de los indígenas tepehuanes en 1616, y que amenazaba con extenderse a otras regiones del norte virreinal, entre ellas a sus vecinos yaquis.<sup>171</sup> (Alegre, Tomo I, libro IV, pp. 415-422).

La evolución de los yaquis como actores principales en las misiones lo abordaremos en el tema correspondiente del presente trabajo. Simplemente queda advertir que a día de hoy, los yaquis siguen siendo un grupo étnico del México contemporáneo. Se mantiene algunas comunidades en el sur y centro de Sonora y Arizona. Significativa fue su presencia en el sureste de la República Mexicana tras su deportación forzada ordenada por el presidente Porfirio Díaz tras el levantamiento de éstos.



---

los 30.000 yaquis que poblaban la región. Para un mayor conocimiento sobre la génesis, estructura y finalidad de esta crónica, véase Salvador Bernabéu Albert, «El gran teatro del norte. La Historia de los triunfos de nuestra santa fe, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1654)», en Barrera, Trinidad (ed.). *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, Iberoamericana-Vervuet, 2008, pp. 107-128.

<sup>170</sup> Spicer, Edward H. *Los yaquis...*, *op. cit.*, p. 12. Los caciques yaquis que permitieron la entrada de los jesuitas en su territorio eran conocedores del trabajo que éstos venían desarrollado desde 1614 entre sus vecinos y enemigos mayos.

<sup>171</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. VIII, pp. 415-422.

## **Xiximes y acaxeos**

En la región de la Sierra Madre Occidental, en la frontera con los actuales estados de Chihuahua, Durango y Nayarit, se localizaban de norte a sur los tarahumaras, conchos, los tepehuanes al sur, los acaxeos y xiximes, los coras y los huicholes. Todos formaban parte del grupo lingüístico uto-azteca.

Susan Deeds analiza el papel que xiximes, acaxeos, tepehuanos, tarahumaras y conchos tuvieron en la época virreinal, intentando explicar por qué se perdieron o pervivieron rasgos identitarios de estos grupos a pesar de estar sometidos a un régimen de conquista.<sup>172</sup> Asentados en rancherías dispersas, practicaban la agricultura en diferentes grados, pues al igual que ocurría en el corredor occidental, aunque a pesar de carecer una organización social fuerte, sí que presentan una serie de variedades en lo que al patrón de asentamiento se refiere. Desde el punto de vista religioso, organizaban reuniones o mitotes en las cuales se bailaba, consumía alcohol y peyote, se fumaba tabaco y se practicaba la antropofagia.

Los xiximes vivían desparramados por la serranía sur de Sinaloa. enemigos de los totorames, con quienes diferían en lo lingüístico, étnico, cultural, económico, social y militar. Baltasar de Obregón los identifica como “caribes serranos, gente salvaje, vil y villana, indómita y glotona de carne humana y tan fiera que por gala trae cola y espejo en la trasera...”.<sup>173</sup>

Los acaxeos ubicados en la región fronteriza entre Durango y Sinaloa, vivían en las cañadas de lo que se conoce como serranía de Topia. Practicaban la agricultura, con el cultivo de maíz, frijol y calabaza. A la llegada de los españoles lo que más impactó fue la práctica del canibalismo de sus miembros. Hernando de Santarén recogió algunas noticias sobre esta actividad de la cual hablaremos en el apartado correspondiente de este trabajo. El padre Gonzalo de Tapia misionó entre ellos, redactando un catecismo y doctrina en lengua acaxee.<sup>174</sup>



---

<sup>172</sup> Deeds, Susan. *Defiance and deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, Austin. University of Texas Press, 2003.

<sup>173</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXII, p. 101.

<sup>174</sup> Valdez Aguilar, Rafael. *Los indios de Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 83.

Según Kirchhoff, el área cultural aridoamericana que se daba en el noroeste estaba formada por numerosos grupos indígenas que presentaban unas características similares: eran grupos nómadas organizados en bandas formadas por individuos relacionados por parentesco, que se movían por todo el territorio en busca de sustento.<sup>175</sup> En este sentido, su alimentación se basaba en la caza, pesca y recolección, que a su vez van a depender de tres factores: cantidad de animales, utillaje para la caza y la competencia entre los grupos humanos.<sup>176</sup> Estas actividades además presentan una división del trabajo en base al sexo y la edad muy desigual. Mientras que los hombres los hombres se dedican a la caza mayor y menor, así como algo de recolección, las mujeres además de participar en la recolección y el procesado de los alimentos, también podían participar de la caza menor.<sup>177</sup>

Solamente en la parte Nororiental de la Península de California, en torno a la desembocadura del río Colorado, los grupos humanos practicaban la agricultura de forma muy limitada. La capacidad de unión dentro de la dispersión característica de la Antigua California durante determinadas épocas del año será un elemento fundamental a tener en cuenta en el funcionamiento de las misiones jesuíticas, pero sobre todo en el aglutinamiento de población en la misión durante el calendario festivo cristiano, cuando se produce la bajada desde las rancherías de las diferentes familias para acudir a las celebraciones del culto al santo patrón, la Semana Santa, Pascua o Natividad, entre otras.

Estos grupos no estaban organizados socialmente de manera jerárquica, si bien es cierto que contaban con la dirección de un varón que tenía cierta autoridad dentro del grupo. Como la mayoría de los indígenas del noroeste, iban desnudos, si acaso cubiertos

---

<sup>175</sup> Sobre las relaciones entre medio natural y sociedades del Noroeste mexicano se publicó un interesante libro que recoge la importancia del paisaje para el desarrollo de los diferentes grupos humanos. Olmos, Miguel., Pérez-Taylor, Rafael. Salas, Hernán (eds.). *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.

<sup>176</sup> Como señala Rosa Elba Rodríguez, “los grupos de cazadores-recolectores se han mantenido históricamente aislados de las diversas corrientes civilizatorias de la humanidad debido a que por lo general se han desarrollado en territorios de difícil acceso, intrincados e inhóspitos para quienes no poseen el milenarismo conocimiento que les permita obtener ahí el sustento”. Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Historia de los pueblos indígenas...*, op. cit., p. 21.

<sup>177</sup> De la sumisión que las mujeres californias mostraban a sus maridos, los jesuitas recogieron testimonio. Miguel del Barco, señala que, “el mantenimiento de la familia corre por cuenta de las pobres mujeres”. Barco, Miguel del., S.J. *Historia natural y crónica de la Antigua California*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 203.

con ropas realizadas con fibras vegetales. Desde el punto de vista religioso, carecían de organización alguna. Generalmente creían en la existencia de espíritus mayores, espíritus duales (benefactor y maléfico). Practicaban rituales simples, relacionados con el chamanismo. El problema surge cuando estos guardianes de la memoria colectiva, los chamanes, brujos o curanderos, comenzaron a ser demonizados por los jesuitas. Dentro del grupo, los chamanes eran los encargados de curar enfermos, ahuyentar espíritus y officiar ritos, ceremonias y fiestas. Se diferenciaban del resto del grupo por su indumentaria, generalmente a base de pieles y pelo humano. Eran los encargados de los ritos de iniciación entre los adolescentes de 12 años aproximadamente, del fomento de las creencias religiosas y de la difusión de sus prácticas culturales.<sup>178</sup>

Podemos distinguir en el noroeste 4 espacios donde la cultura aridoamericana se desarrolló: Baja California, el litoral californiano, y las costas de Sinaloa y costa central de Sonora.

### **Costa de Sinaloa**

En las costas sinaloenses se localizaban los guasaves y achires. A diferencia de los grupos de las planicies sinaloenses, estos grupos se dedicaban principalmente a la pesca que completaban con la práctica de la caza y la recolección. Sí que es cierto que intercambiaban a través de trueque ciertos productos marítimos para obtener frijol y maíz.<sup>179</sup> Los misioneros les hablaban en lengua cahita, si bien es cierto que en realidad no era la lengua del grupo.

Los guasaves terminaron por sublevarse en varias ocasiones, quemando algunas misiones e iglesias levantadas por los jesuitas. Esto supuso la organización de

---

<sup>178</sup> Se sabe que muchas de estas celebraciones llevaban aparejadas ingestas de alucinógenos y de tabaco, tal y como lo demuestra la aparición de pipas. A través de estas plantas, el chamán entraba en contacto con los espíritus de la naturaleza. Para profundizar en el tema son interesantes las aportaciones de Labarre, Weston. *El culto del peyote*. México, Premia Editores, 1987; Cornejo, Luis., Gallardo, Francisco., Mege, Pedro. « La carne de los dioses: psicoactivos en América», *Revista Universitaria*, núm. 33, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1991; o Furst, Peter. Alucinógenos y cultura, México: Fondo de Cultura Económica, 1994. Por otro lado, este tipo de prácticas fue duramente perseguidas por la Iglesia ya que suponían un acercamiento a la realidad diferente a la que los religiosos promovían, tal y como señala Serge Gruzinski. Véase Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 187.

<sup>179</sup> Valdez Aguilar, Rafael. *Los indios de Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 16.

expediciones organizadas por el capitán Diego Martínez de Hurdaide y la participación de numerosos *indios amigos* para castigarlos.<sup>180</sup> El obispo Mota y Escobar encontró a los achires en las zonas bajas donde vivían los tahues, en torno al puerto de Guayabal. Con gran capacidad de movimiento, estos grupos recorrían el territorio costero entre el antiguo puerto de Guayabal en Altamura y hasta las costas del río Mocorito, cargados con las pocas pertenencias que tenían, siempre en busca de sustento. De ellos relata el obispo que, “eran muy atrasados y bárbaros; andaban desnudos; no sabían cultivar la tierra ni criar animales domésticos; hacían trueque con grupos sedentarios vecinos intercambiando pescado y mariscos por maíz y frijol”.<sup>181</sup>



Aunque fuera de nuestro ámbito de estudio, el noroeste incluía otros grupos indígenas como eran los ópatas, los pimas altos, las comunidades de Baja California y los de la costa central de Sonora.

## Ópatas

Los ópatas vivían agrupados en comunidades con semejanzas lingüísticas y culturales. Ubicados en la llamada Opatería, en las cuencas y valles interfluviales del centro de Sonora, los ópatas vivían agrupados en comunidades agrícolas con un patrón de asentamiento en base a casas en foso que se fueron transformando a medida que se adoptaron los cimientos de piedra con muros de adobe.<sup>182</sup> Hacia el año 1200 algunas de estas comunidades alcanzaron un lugar preponderante en la región, desarrollándose algunas estructuras con funciones ceremoniales comunitarias.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. V, p. 387.

<sup>181</sup> Mota y Escobar, Alonso. *Descripción Geográfica de los Reinos de Galicia, Vizcaya y León*, México, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, [1605] 1966, p. 52.

<sup>182</sup> Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>183</sup> Braniff Cornejo, Beatriz. «La serrana sonorensis», en Gutiérrez. Donaciano., Gutiérrez, Josefina (coords.). *El noroeste de México: sus culturas étnicas*, México, Museo Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 33-44. Se comenzó a fomentar también el uso de la cerámica policromada en algunas de estas comunidades. Véase Doolittle. W. E. *Prehispanic Occupation in the Valley of Sonora, México. Archaeological Confirmation of Early Spanish Reports*, Tucson, The University of Arizona Press, 1988.



Al contacto con los españoles sufrieron una fuerte convulsión al ser reducidos a pueblos de misión y pronto se inició con ellos un rápido proceso de aculturación, desconfigurándose sus rasgos identitarios, entre ellos, su lengua tegüima.<sup>184</sup> Peter Gerhard señala que hacia 1600, el número aproximado de ópatas era de 50200 indígenas, viéndose reducidos drásticamente en poco más de un siglo a 7100 individuos.<sup>185</sup> Su rápida adaptación al nuevo modelo político, económico, cultural y religioso, fue fundamental para que los españoles pudieran avanzar hacia los territorios de los pimas, seris y apaches.



### **Pimas altos**

En el extremo más septentrional de Nueva España, asentados en las tierras del norte de Sonora y sur de Arizona, en una región que se denominó Pimería Alta, se encontraban los pimas altos, *ootoma*, o *hímeris*.<sup>186</sup> La Pimería Alta se extendía aproximadamente por un área delimitada por los ríos Magdalena y Altar en el sur, el río Gila en el norte, el río Colorado en el oeste, y el río San Pedro en el este.<sup>187</sup> Entre las tribus que limitaban con sus tierras tenemos los apaches y sumas al oriente, así como con los janos y ópatas de Sonora. Al sur siguen las tribus ópatas y egudebes, ya en la provincia sonoreense. Más al sur se extendía la Pimería Baja, en la Sierra Madre, y la provincia de Sinaloa, donde se localizaban los yaquis y mayos.

---

<sup>184</sup> El jesuita Natal Lombardo recogió una serie de vocablos de parentesco en lengua tegüima gracias a la cual se ha podido recuperar ciertos elementos identitarios de los ópatas, muchos de ellos reflejados en la toponimia del estado de Sonora. Véase Lombardo, Natal. *Arte de la lengua tegüima vulgarmente llamada ópata*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, [1702], 2009.

<sup>185</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 352. Según Enríquez Lijón eran unos 70.000 efectivos. Enríquez Licón, Dora Elvia. «La extinta nación ópata», en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>186</sup> Sauer, Carl. *Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico*, México, Siglo XXI Editores, 1998. De los pioneros en trabajar sobre los pimas autores nos encontramos con el citado Bolton. Véase Bolton, Herbert Eugene. *Los fines de la cristiandad: una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*. Prólogo, investigación documental y apéndice bibliográfico de Gabriel Gómez Padilla. Trad. Felipe Garrido, México, Editorial México Desconocido, 2001.

<sup>187</sup> McIntyre, Allan. *The Tohono O'odham and Pimería Alta*, Tucson, Arizona Historical Society, 2008, p. 27.



Vivían en rancherías, aunque conservaban cierta movilidad por el territorio circundante. En realidad se trataba de una movilidad de carácter estacional, bajando de las montañas a las zonas de los valles durante el invierno. Precisamente era aquí donde aprovechaban para cultivar maíz, frijol y calabaza. La penetración de los jesuitas desde el siglo XVII convirtió a esta región en la frontera norte de las misiones así como la contención al avance apache de la siguiente centuria.<sup>188</sup>

Peter Gerhard calcula que hacia 1600, la población de los pimas altos era aproximadamente de 20.000 individuos, número que fue en caída hasta alcanzar los 7600 indígenas hacia 1720.<sup>189</sup> Las primeras entradas en torno a la Pimería Alta comenzaron en torno a 1620, con el establecimiento de algunos asentamientos en torno al río Magdalena y valle del río Altar. De ellos se escribía en la primera mitad del siglo XVIII el jesuita Luis Xavier Velarde en su *Primera Relación de la Pimería Alta*:

La nación pima, cuyo nombre han tomado los españoles [en su nativo idioma se llama otama y en plural ootoma] de la palabra pim, repetida en ellos por ser su negación, es tan numerosa y extendida que no falta quien diga y afirme se hallan muchos pimas en las cercanías de México [...] Las naciones con que confina esta pimería son tan numerosas y por la mayor parte desconocidas por la del norte, que con razón llaman la América Septentrional Incógnita.<sup>190</sup>

Hacia 1644, los franciscanos que llegaron con el capitán Pedro de Perea intentaron iniciar la labor evangelizadora entre ellos. No obstante, no será hasta la década de 1680 cuando se de inicio a una ocupación sistemática gracias a la labor del jesuita Francisco Eusebio Kino, quien generó un importante corpus documental con el que poder conocer a algunos de los grupos que poblaban esta área norteña.<sup>191</sup>

Además de los pimas altos, esta región fronteriza con Arizona estuvo ocupada por los *o'odham* o pápagos, la “gente del desierto”. A pesar de ser del mismo tronco

---

<sup>188</sup> Sauer, Carl. *Aztatlán: frontera prehispánica...*, op. cit., p. 156. Entre

<sup>189</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, op. cit., p. 352.

<sup>190</sup> Citado por González Rodríguez, Luis. *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740. Informes y relaciones de Luis Xavier Velarde*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 28.

<sup>191</sup> AGN, *Misiones*, vol. 27, exp. 1, fs. 1-227, “Favores celestiales experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones”, México, 1708.

lingüístico que los pimas, las relaciones entre estos grupos no eran del todo buenas. Vivían en áreas de marcada aridez, escasez de agua y tierras fértiles, de ahí en su mayoría estaban dedicados a la caza y la recolección de semillas silvestres. En las extensiones de Sonora y la Baja California se localizaban los cucapá o *kuapac*, “los que van y regresan”. Al norte se encontraban los yumanos, en torno al valle y desembocadura del río Colorado, quienes guardaban ciertas similitudes con los pimas altos.



### **Baja California**

En la península de Baja California los jesuitas organizaron el territorio en tres regiones en función de la presencia humana que en ella había.<sup>192</sup> El padre Francisco Xavier Clavijero, retomando las apreciaciones del padre Taraval, nos habla de tres “naciones” y nos dice que,

Existen aún en el día, que son tres en la California cristiana, a saber: los pericúes, los guaicurás y los cochimíes. Los pericúes ocupan la parte austral de la península desde el cabo de San Lucas hasta los 24° y las islas adyacentes de Cerralvo, el Espíritu Santo y San José; los guaicurás se establecieron entre el paralelo de 23°30' y el de 26°, y los cochimíes tomaron la parte septentrional desde los 25° hasta los 33°, y algunas islas del mar Pacífico.<sup>193</sup>

En el extremo norte, en la región cercana a la desembocadura del río Colorado, se localizaban los cucapás, de filiación yumana. Fueron los únicos en practicar una agricultura incipiente y fabricaron cerámica, gracias a la influencia de los pimas altos. En la franja norte de la península y hasta el paralelo 26 se extendieron los cochimíes. Eran grupos de nómadas que se dedicaban a la caza y recolección de frutos y semillas. Los grupos asentados en las proximidades del litoral californiano practicaban también la

---

<sup>192</sup> Esta división aparece ampliamente recogida en la obra del padre Miguel Venegas, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*, vol. I, [1793] (1963), pp. 62-68.

<sup>193</sup> Clavijero, Francisco Xavier. *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Editorial Porrúa, 1970, p. 50.

pesca. Organizados a través de vínculos de parentesco, se agrupaban en torno a rancherías cuyo número de integrantes oscilaba entre los 100-250 individuos. Hablar de rancherías en la península bajacaliforniana no implicaba la existencia de unidades habitacionales permanentes, sino que los grupos humanos se refugiaban en cuevas o pequeños y efímeros asentamientos. Al respecto, Miguel León-Portilla apunta que “tanto la habitación como la dieta, la utilería y la indumentaria de los cochimíes tipificaba una situación de extrema de ausencia de desarrollo cultural”.<sup>194</sup> Y es que en el caso bajacaliforniano, los indígenas debieron de adaptarse al medio geográfico en el que desarrollaron su existencia. El centro de la península lo ocupaban los guaycuras, pertenecientes al tronco lingüístico homónimo. A este grupo pertenecían los aripes, callejús, huchitíes y guaycuras. Por último, en el extremo sur de la Baja California estaban los pericués, pertenecientes a un tronco lingüístico diferente. Se localizaban entre el Cabo San Lucas hasta el paralelo 24, así como en algunas islas del Mar de Cortés. De carácter fuertemente belicoso e independiente, eran hábiles en la navegación. Como singularidad, mantenían una fuerte poligamia.

En el litoral californiano, de sur a norte, se asentaban los grupos étnicos dieguino, luiseño, gabrielino, chumash, salinan, esselen, costanoan y miwok.<sup>195</sup>



En la costa central de Sonora, entre los ríos Sonora y el río de la Concepción, así como en la isla Tiburón, se localizan los seris o *comcáac*, “la gente”.<sup>196</sup> El seri es una lengua aislada, aunque posiblemente tuvo relación con otras lenguas de las que no han quedado referencia.<sup>197</sup> Organizados en seis bandas de cazadores-recolectores y pescadores nómadas, no habían alcanzando ni un mínimo desarrollo agrícola, lo que

<sup>194</sup> León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica...», *op. cit.*, p. 144.

<sup>195</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, *op. cit.* Los esselen y los miwok aparecen recogidos por Peter Gerhard en *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 379.

<sup>196</sup> El término seri fue dado por los ópatas, y significa “el que corre a gran velocidad”. Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste,» en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>197</sup> Miguel León-Portilla los vinculaba a la familia lingüística hohokam, al igual que los yumanos. Lo que sí es cierto es que hoy día, los seris tienen la facilidad para crear nuevas palabras que incorporar a su vocabulario, muchas de ellas préstamos de lenguas yuto-nahuas y castellano. León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica...», *op. cit.*, p. 146. Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste,» en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas...*, *op. cit.*, p. 47.

valió que algunos investigadores como Miguel León-Portilla los identificase por su marcado primitivismo.<sup>198</sup> Su nivel de desarrollo cultural era semejante al de los cochimíes o yumanos del norte de la península de Baja California. Los vestigios arqueológicos que se han localizado sobre los seris se encuentran en los concheros de las dunas, los esteros, algunos puntos de tierra adentro y las islas del Tiburón y San Esteban.<sup>199</sup>

Sin embargo, estudios etnohistóricos han permitido extraer importantes datos acerca de esta comunidad, por ejemplo, en materia de cosmovisión y mitos, con una vida ritual marcada por su forma de vida y su relación con el medio que les rodea, el mar y el desierto.<sup>200</sup> Mantenían relaciones de intercambio con sus vecinos agricultores, con los que obtenían maíz a cambio de sal, cueros de venado y conchas para ornamentos. Además, sí que es cierto que desde el punto de vista social, su estructura era compleja, presentando un sistema de parentesco elaborado que ha ido ampliándose con el tiempo.

Para 1720, Peter Gerhard habla de una población estimada de seris en torno a los 150 indígenas.<sup>201</sup> A consecuencia de la guerra del Yaqui en el siglo XX, se produjo una campaña de deportación y exterminio de los seris, aunque a día de hoy siguen perviviendo en áreas concretas de la costa sonorenses.

---

<sup>198</sup> León-Portilla, Miguel. «Más allá de Mesoamérica...», *op. cit.*, p. 139.

<sup>199</sup> Entre los restos se han podido encontrar útiles de piedra, restos de vasijas y tecomates para almacenar el agua y semillas. Entre otros han trabajado sobre ellos los investigadores Bowen, Thomas. *Unknown Island: Seri Indians, Europeans and San Esteban Island in the Gulf of California*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2000; Villalpando, María Elisa C. «Conca'c la gente del desierto costero», *Arqueología Mexicana* 1, núm. (febrero-marzo 1994), pp. 52-56; Di Peso, Charles C., Matson, Daniel S. «The Seri Indians in 1692 as Described by Adamo Gilg, S. J.», *Arizona and the West* VII, núm. (1965), pp. 33-56.

<sup>200</sup> Véase Morales Blanco, Arturo. “Las constelaciones seris y otros temas”, Cuadernos de Trabajo, núm. 1, Sonora, Dirección General de Culturas Populares, 1984.

<sup>201</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 352.



## Capítulo II. La frontera imaginaria y la frontera real

### 1. La frontera como espacio mítico

El ser humano ha sido un incansable buscador de quimeras. Ciertas utopías fueron asumidas e integradas en la concepción del mundo. Estas ideas heredadas del mundo clásico y medieval, se mantuvieron a lo largo de la Edad Moderna y tuvieron como ámbito especial de aplicación el continente americano. A pesar del inesperado encuentro con unas tierras hasta ahora desconocidas, la intención de alcanzar el mundo asiático siempre estuvo presente.<sup>202</sup> Incluso para una fecha como la de 1584, Baltasar de Obregón sospechaba que como no se había andado más allá de Quivira, “que la tierra y su anchura encamina hacia la gran China en lo cual hay sospecha de muchos descubrimientos y naciones de gentes nuevas...”.<sup>203</sup> La publicación en 1298 del *Libro de las Maravillas* de Marco Polo tuvo un fuerte impacto en el imaginario europeo de finales de la Edad Media. El Extremo Oriente se presentaba como un territorio rico, poblado y civilizado, tres factores que actuaron como un fuerte acicate para los españoles, de ahí que el principal objetivo siempre fue llegar a esta región, haciéndose con el control de la tan apreciada ruta de las especias. La distancia nunca fue un escollo y la alucinación por Oriente llevó a crear espejismos materializados en expediciones organizadas por aventureros, comerciantes y mercaderes que buscaban enriquecerse a toda costa, aunque esto implicase tener que hacer frente a ignotos espacios y gentes bárbaras.

Pero, ¿cómo explicar lo inexplicable, lo desconocido?, ¿cómo dar respuesta a aquello con lo que nunca se había tenido contacto, o que sólo unos pocos habían podido visualizar?, ¿por qué dudar de las maravillas que, aunque nunca se habían visto, podían existir en alguna parte?. En este sentido, la mitología heredada de la tradición grecolatina y las antiguas leyendas e historias que sobre viajes medievales recorrían

---

<sup>202</sup> A partir de 1565, el establecimiento español en Filipinas fue visto como un paso intermedio para el salto definitivo a China. Sobre los intereses de los españoles en Filipinas y las intenciones de conquistar el *Zhōnghuá dīguó*, véase Cervera Jiménez, José Antonio. «Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI», *Cuadernos Intercambio* 10, núm. 12, (2013), pp. 207-234; Alonso, Luis. *El costo del imperio asiático. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*, México-La Coruña, Instituto Mora-Universidad de La Coruña, 2009.

<sup>203</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXXVI, p. 211.

Europa y Asia, despertaban el interés de todo ser humano cuando hablaban de reinos maravillosos donde abundaba todo cuanto se pudiera necesitar e imaginar. Por lo tanto, no estaríamos equivocados en afirmar que las historias fantásticas se convirtieron en verdaderos motores para la puesta en marcha de nuevos descubrimientos geográficos. Así, la persecución de mitos se convirtió en uno de los factores principales que marcaron el avance territorial en el continente americano.<sup>204</sup>

El estudio de lo mítico se ha realizado desde diferentes ámbitos o disciplinas: filosofía, psicología, sociología, epistemología, lingüística, etnología, análisis del discurso, etc., por lo que no tenemos una definición única que sea aceptada por todos.<sup>205</sup> No obstante, podemos afirmar que,

el mito es parte integral de la realidad y de la historia de los pueblos y grupos sociales, es componente indispensable en la configuración de las identidades, así como de la construcción y decodificación del imaginario colectivo. El mito no se valida en la realidad histórica sino en su funcionalidad social.<sup>206</sup>

Con estas palabras deducimos que aunque los mitos se interponen a la argumentación lógica del mundo, están cargados de un significado social. Si tomamos como referencia la obra de Cláude Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, observamos que al igual que ocurre con una máscara, el mito no puede ser interpretado en sí mismo sino por lo que

---

<sup>204</sup> En este sentido, nuestra intención no es hacer una investigación exhaustiva sobre el mito como motor del avance fronterizo, sino ver en conjunto cómo el sistema de pensamiento que acompañó a conquistadores y sus huestes por el noroeste durante buena parte del siglo XVI terminó por dar paso a un interés por la ocupación efectiva del territorio. Sobre la importancia del mito y el avance territorial véase Rojas Mix, Miguel. «Los monstruos: ¿Mitos de legitimación de la conquista?», en Pizarro, Ana (org.). *América Latina, palabra, literatura e cultura*, vol. I, Sao Paulo-Campinas, Memorial-UNICAMP, 1993, pp. 123-150.

<sup>205</sup> Néstor Godofredo Taipe Campos hace referencia a tres puntos que de manera unánime son reconocidos por las diferentes disciplinas que se han encargado de estudiar el mito: el mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales; el carácter sagrado del espacio mítico; y el carácter social del mito. Véase Taipe Campos, Néstor Godofredo. «Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos», *Gazeta de Antropología*, núm. 20, (2004), [en línea: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/7267#.WCrvXaYYKUg>], [consulta: 16.09.16].

<sup>206</sup> Valenzuela Arce, José Manuel. «Introducción», en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.). *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés Editores, 2000, p. 14.

representa dentro de un grupo de transformaciones culturales e interculturales del que forma parte.<sup>207</sup> Es decir, muchos de los mitos que tuvieron en el continente americano su campo de desarrollo, son la transformación de otros mitos pasados desarrollados en el mundo europeo y asiático. A ellos se añadirían los mitos propios del ámbito americano.<sup>208</sup>

Antonio Picazo Muntaner utiliza el concepto de utopía en el sentido etimológico de “en ningún lugar”, es decir, de aquello sobre lo que no se tiene constancia real de su existencia, pero que no por ello se toma como algo ficticio.<sup>209</sup> A la hora de perseguir cualquier utopía, ésta implicaba dar veracidad a un hecho particular a través de datos ficticios. Se mezclaban así lo real con lo imaginario, dando lugar a una rica y compleja fusión, a un equilibrio entre el deseo y la realidad. El resultado final era la conformación de espacios imaginarios que representaban una quimera, un sueño, que terminaban por despertar el más ávido deseo de consecución.

Con la idea de alcanzar el Extremo Oriente y con la intención de localizar los quiméricos espacios, se dio inicio al control español sobre el noroeste. Una intervención con la que se fueron ocupando nuevos espacios, poniéndolos bajo la autoridad de la Corona española, lo que fue provocando un develamiento progresivo del continente americano. A partir de ahora se podrían ver en un nuevo escenario físico como eran las Indias Occidentales a aquellos seres, animales y plantas fantásticas descritas por autores clásicos como Plinio, Solino, Estrabón o Pomponio Mela, y recogidos por la tradición medieval donde se realizaron nuevas aportaciones con autores como Mandeville, San Agustín o San Isidoro de Sevilla.<sup>210</sup> Como señala Louise Bénat, “...el mecanismo de

<sup>207</sup> Levi-Strauss, Claude. *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI, 1981.

<sup>208</sup> Los españoles supieron aprovechar los mitos, signos y presagios indígenas en su propio beneficio. El caso más significativo fue el de Hernán Cortés y la conquista del Imperio azteca recogido por la historiografía. Véase Barjau Martínez, Luis. «La plaza donde convergen profetas y comerciantes», en Barjau Martínez, Luis (coord.). *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 55-80.

<sup>209</sup> Picazo Muntaner, Antonio. «Las utopías en la cartografía», en Contreras Contreras, Jaime., Alvar Ezquerro, Alfredo., Ruíz Rodríguez, José Ignacio (coord.). *Política y cultura en la época moderna: (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Madrid, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2004, pp. 671-680.

<sup>210</sup> Véase Stols, Eddy., Thomas, Werner., Verbeckmoes, Johan. *Naturalia, mirabilia & monstrosa en los Imperios Ibéricos: Siglos XV-XIX*, Leuven, Leuven University Press, 2007. Estos autores recogen una serie de trabajos sobre la proyección de los mitos clásicos y orientales en el mundo americano. Igualmente interesante es la reciente tesis doctoral de Bueno Jiménez, Alfredo. *Hispanoamérica en el*



proyección de prodigios, maravillas y monstruos que se aplicaba a Oriente se duplica y se desplaza hacia nuevos espacios”.<sup>211</sup> Espacios que convertirán a la frontera septentrional de Nueva España en una nueva *terra incógnita*, donde la línea imaginaria entre lo conocido y lo desconocido comenzaría a desplazarse a medida que se descubrían nuevas tierras. Es por ello que como señala Salvador Bernabéu, es necesario profundizar en la línea que separa y une lo real y lo imaginario, lo visto y lo oído, lo escrito y lo que se ve, la civilización y la barbarie.<sup>212</sup>

El Nuevo Mundo, si bien concebido como un nuevo límite, albergaba en su interior un heterogéneo abanico de fronteras que conducirían a descubrimientos mutuos por parte de las diferentes realidades humanas, culturales y ambientales que se dieron en él. Así, a medida que se ampliaban territorialmente las posesiones de la Corona española, el fuerte imaginario que acompañaba a los capitanes y soldados que se adentraron en el territorio fomentó que lo mítico apareciese, siempre lejano, en algún punto sin determinar de la tierra adentro, refugiado en la frontera, que terminó por constituirse como un espacio simbólico en el que se acentuó la concepción mítica tanto de la geografía como de los grupos humanos que en él habitaban.<sup>213</sup> En estos espacios además se reforzó la idea de riqueza rápida, ejerciendo una fuerte atracción a todo aquel que buscaba un ascenso en la jerárquica escala social. Y en este sentido, el norte, “desértico por su geografía, era fértil en espejismos y fantasías”.<sup>214</sup>

Los capitanes y soldados que se pusieron al frente de las expediciones, herederos de la tradición grecorromana y de la judeocristiana, iban tras la búsqueda del “Paraíso Terrenal”, la “Fuente de la Eterna Juventud”, el “País de las Amazonas”, el “Estrecho de Anián”, la “California”, o las “Siete ciudades.” Mitos y quimeras a las que se fueron

---

*imaginario gráfico de los europeos De Bry y Hulsius*, Granada, Universidad de Granada, 2014, en la cual se resalta el imaginario que las obras de estos grabadores europeos desarrollaron sobre Hispanoamérica.

<sup>211</sup> Bénat, Louise. «Los hombres son como nosotros que de otra manera bestias y monstruos serían... Los monstruos en la historiografía colonial española de la primera mitad del siglo XVI», en Stols, Eddy., Thomas, Werner., Verbeckmoes, Johan. *Naturalia, mirabilia & monstrosa...*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>212</sup> Bernabéu Albert, Salvador. «Introducción», en Bernabéu Albert, Salvador (coord.). *Historia, grafía e imágenes de Tierra Adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*, México-Madrid, Archivo Municipal de Saltillo-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.

<sup>213</sup> Gil, Juan. *Mitos y utopías del Descubrimiento. Colón y su tiempo*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad Quinto Centenario, 1989. Existen ciertos lugares que por su disposición y naturaleza tienen una función mítica. Es el caso de las islas, los desiertos o las montañas, que se convierten en espacios donde lo sobrenatural toma carta de naturaleza y se manifiesta de una manera más evidente. Véase Kappler, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.

<sup>214</sup> Valenzuela Arce, José Manuel. «Introducción», *op. cit.*, p. 13.

sumando noticias de ricos reinos hasta ese momento desconocidos para el mundo europeo como fueron “Aztatlán”, “Topia” o los reinos de “Chiametla” y “Copala”.<sup>215</sup> Se organizaron entonces numerosas empresas para la búsqueda y conquista de estas quimeras. A pesar del desconocimiento geográfico, la rapidez con la que se iban descubriendo tierras en las Indias fue tal que no se reflejaba en la cartografía, donde por otra parte, la realidad y la fantasía constituyeron una dupla que duraría buena parte del siglo XVI.<sup>216</sup> En algunas ocasiones, la consecución del mito no fue el objetivo inicial sino que podían influir otros factores como los intereses de la Corona<sup>217</sup> o los de conquistadores y soldados.<sup>218</sup> A medida que este límite perceptivo avanzaba, que el nuevo espacio se iba integrando a la visión eurocentrista del mundo, también lo hacían ciertas utopías, lo que nos permite ver que el mito es también un elemento móvil, no estanco, que se renueva o se modifica en función del sistema de pensamiento predominante.

<sup>215</sup> A éstos podríamos añadir, para América del Sur, las famosas quimeras de “El Dorado”, la “Sierra de la Plata”, o los “Patagones”. Una obra clásica en el estudio de los mitos que los españoles quisieron ver en el continente americano es la de De Gandía, Enrique. *Historia crítica de los mitos de la Conquista americana*. Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1929; Véase también Gil, Juan. *Mitos y utopías...*, *op. cit.*

<sup>216</sup> La Casa de la Contratación fue institución pionera y exclusiva en la elaboración de padrones de navegación, cartas náuticas y útiles para el mundo americano. En sus filas figuraron Américo Vespuccio, Juan Díaz de Solís, Sebastián Caboto, Juan de la Cosa, o el piloto mayor, catedrático de navegación y cosmógrafo real, Rodrigo Zamorano, autor de un *Compendio de la Arte de Navegar*, publicado en Sevilla en 1581, y a quien el Consejo de Indias le encargó hacer un nuevo derrotero y padrón de navegación. Véase AGI, *Indiferente General* 1095. Sobre la importancia de la Casa de la Contratación como institución de control del ámbito indiano, véase el libro coordinado por Acosta Rodríguez, Antonio., González Rodríguez, Adolfo Luis., Vila Vilar, Enriqueta (coords.). *La Casa de la Contratación y la navegación entre España y las Indias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación El Monte, 2003; Mena García, Carmen. *La Casa de la Contratación de las Indias y los tesoros americanos*, Granada, Caja Granada, 2009; Cervera Rey, José. *La Casa de la Contratación y el Consejo de Indias: las razones de un superministerio*, Madrid, Ministerio de Defensa, 1997; o la obra clásica de Chaunu, Pierre. *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1983.

<sup>217</sup> Carlos V fue especialmente prolífero en conceder licencias para la organización de empresas en las que el componente quimérico estaba presente.

<sup>218</sup> Destacan sobre todo los casos de Hernán Cortés, Nuño de Guzmán y el virrey Antonio de Mendoza, quienes, cada uno por su lado, intentaron hacerse con los mayores beneficios posibles en cada una de las empresas de conquista.

### 1.1. La traslación de los mitos euroasiáticos a la frontera noroeste

La consecución del proyecto colombino de alcanzar el Extremo Oriente parecía estar más cerca cuando en 1513, Vasco Núñez de Balboa descubría la Mar del Sur. Este hallazgo significó para los españoles la puesta en marcha de un programa de expansión sin límites hacia el oeste que dio como resultado el contacto con algunos espacios concebidos como míticos y de fuerte componente etnocentrista: la California, Anián, las Amazonas y las Siete ciudades.

#### *La California*

La tradición medieval ya había recogido este término.<sup>219</sup> En la *Canción de Roldán* se menciona a, “[...] Los romanos, los de pulla y los de Palermo, y los de África y los de California...” Esta cita podría ser anecdótica o fortuita. Sin embargo cinco siglos más tarde, en torno a 1510, en la novela caballerescas de *Las Sergas de Esplandián*, el español Garci Ordóñez de Montalvo ubica geográficamente a la California:

Sabed que a la diestra mano de las Indias ovo una isla llamada California, mucho llegada a la parte del Paraíso Terrenal, la cual fue poblada de mugeres negras, sin que algún varón entre ellas oviesse, que casi como las amazonas era su estilo de bivar.<sup>220</sup>

En estas fuentes vemos cómo se mezcla la fantasía con la realidad, o más bien, con aquello que se quería que hubiese, al margen de que fuese materialmente posible o

---

<sup>219</sup> Sobre el vocablo California, la investigadora Delfina López Sarrelangue recoge tres posibles significados: a) se trata de una corrupción de una palabra dialectal indígena de cuyo significado no tenemos constancia; b) es una aglutinación de las voces latinas *calidus* y *formax*, que significa “horno caliente”. Este término sería empleado por Hernán Cortés en referencia a las condiciones climáticas del territorio; c) el nombre de un país imaginario o del que no han quedado restos. Véase López Sarrelangue, Delfina E. «Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 2, (1968), pp. 149-201.

<sup>220</sup> Rodríguez de Montalvo, Garci. «*Las Sergas de Esplandián*», en Lucía Megías, José Manuel (Coord.). *Antología de libros de caballerías castellanos*, libro V, cap. CLVII, edición de Cacho Blecua, Juan Manuel, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001 [1510].

no.<sup>221</sup> Habla de la presencia de un territorio insular habitado por mujeres, antesala por un lado, del Extremo Oriente, es decir, de la consecución del proyecto colombino. Pero además, se afirmaba la proximidad del paraíso terrenal, lo que para una sociedad como la castellana marcada por el férreo carácter religioso y piadoso, fomentó el interés por explorar la zona. Las islas, los desiertos o las montañas eran esos lugares a los que por su disposición y naturaleza se les daba una función mítica. En este caso, California se identificaba con una isla, “la más fuerte de riscos y bravas peñas que en el mundo se fallava”.<sup>222</sup> Una isla habitada por “muchos grifos”,<sup>223</sup> una isla salvaje con importantes reservas de oro celosamente custodiado por las amazonas, concebidas como ese antónimo o puerta insalvable a la que enfrentarse.

En las *Sergas de Esplandián* se habla también de “mugeres negras”,<sup>224</sup> guerreras que vivían solas en este territorio situado a la diestra de las Indias, “de valientes cuerpos y esforzados y ardientes coraçones y de grandes fuerças”.<sup>225</sup> Encabezadas por la reina “Calafia”, portaban armas de oro, material con el que se recubrían también las cabalgaduras, y como salvajes que eran, vivían en cuevas, “cubiertas todas de muy gruesos cueros”,<sup>226</sup> mataban y se comían a todo hombre que osaba adentrarse en su territorio.

La causa d’ello, según se sabía, era porque en sus pensamientos tenían firme de apocar los varones en tan pequeño número, que sin trabajo los pudiesen señorear con todas sus tierras y guardar aquellos que entendiesen que cumplía para que la generación no pereciese.<sup>227</sup>

<sup>221</sup> Estos mitos, unido a una mala cartografía realizada por los holandeses en base a una regular interpretación de los informes de navegantes españoles, hizo que hasta finales del XVII y principios del XVIII se pensase que la California era territorio insular, a pesar de que, Nicolás Cardona en 1532 defendía el carácter peninsular de ésta.

<sup>222</sup> Rodríguez de Montalvo, Garcí. «*Las Sergas...*», *op. cit.*, libro V, cap. CLVII.

<sup>223</sup> *Ídem.*

<sup>224</sup> Siempre siguiendo la tradición clásica, en el continente africano había otras amazonas que subyugaron a los Atlantes, númeridas, etíopes y gorgones. Su poderío fue tal que establecieron su reino en torno al lago Triton, siendo aniquiladas por Hércules. De Gandía, Enrique. *Historia crítica de los mitos...*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>225</sup> Rodríguez de Montalvo, Garcí. «*Las Sergas...*», *op. cit.*, libro V, cap. CLVII.

<sup>226</sup> *Ídem.*

<sup>227</sup> *Ídem.*

El capitán Jerónimo Márquez afirmaba tener noticia de un pueblo de indios dirigido por una mujer, “y la reconocen por señora y reina de esta Isla. Es esta mujer como una gigante [...] tiene muchas sartas trabadas unas con otras [...] desde la cabeza hasta la cintura, a la cual le muelen muchísimas perlas, y se las dan en las bebidas.” Los indios además comentaban que las riquezas en plata que guardaban estas guerreras eran abundantes, pero era costoso alcanzarlas.<sup>228</sup>

### ***Las amazonas***

Si hubo un mito confuso, deformado y que constantemente sufrió cambios de escenario, ese fue el de las amazonas. Según la tradición clásica, eran ávidas guerreras originarias del Cáucaso, vivían a orillas del Termodonte, cerca de Trebisonda (Asia Menor), y daban culto a Artemisa, diosa de la naturaleza. Del mundo grecolatino pasó al medieval europeo y de éste dio el salto al continente americano donde Cristóbal Colón creyó haberlas localizado cerca de la isla de Matinínó (Martinica) la cual “era poblada por mujeres sin hombres [...] a estilo de amazonas”.<sup>229</sup> Este mito implicaba un doble atractivo pues por un lado, la localización de las amazonas era para el Almirante, prueba irrefutable de su cercanía con Asia, y por otro lado, se trataba de una comunidad de mujeres guerreras cuya supervivencia sólo podía realizarse en una especie de ritual de

<sup>228</sup> López Sarrelangue, Delfina E. «Las misiones jesuitas...», *op. cit.* Por otro lado, es destacable el poco interés que la tradición medieval prestó a las amazonas, todo lo contrario que los gigantes, que tuvieron gran peso en la tradición judeocristiana. Véase Flores de la Flor, María Alejandra. «Las amazonas en el Nuevo Mundo: un mito por conquistar», *Ubi Sunt?*, núm. 28, (2013), p. 42. En los casos que aparecen referenciados por Cortés y el capitán Márquez, es reseñable que se combine la excesiva altura y el hecho de que fuese mujer y gobernadora del territorio. Incluso el jesuita Francisco Eusebio Kino identificó a un accidente geográfico de la Baja California como Sierra de la Giganta, en referencia a las mujeres guerreras que se suponía, vivieron en estas tierras. Véase León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 37-40. Río, Ignacio del. *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990.

<sup>229</sup> Mártir de Anglería, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo*, “Década IV, 16 de noviembre de 1493”, Madrid, Polifemo, 1989. Tras las noticias que Colón envió a la Corte acerca de sus descubrimientos fueron varios los que quisieron ver en estos territorios el lugar en el que se encontraban las amazonas. Es el caso de Pedro Mártir de Anglería, quien describió en sus *Décadas* a las famosas guerreras, así como a otros seres fantásticos como las sirenas o los gigantes. Por otro lado, la localización de su reino era la antesala a grandes tesoros que éstas guardaban con gran celo. Bénat, Louise. «Los hombres son como nosotros...», *op. cit.*, p. 249; Alonso de Argollo, secretario de Carlos V, señala haber recorrido aquellas tierras, y “afirma que es historia y no fábula”, citado por De Gandía, Enrique. *Historia crítica de los mitos...*, *op. cit.*, p. 75, cita a pie número 6.

procreación, idea ésta que pasó a los libros de literatura caballeresca de influencia patriarcal.<sup>230</sup>

Del ámbito caribeño el mito de las amazonas pasó al continente, demostrando que a medida que la frontera avanzaba, también lo hacía el imaginario mítico. En las costas del Pacífico, Hernán Cortés retomó la creencia en la proximidad de las amazonas gracias a las noticias dadas por los indígenas. Según éstos, en las proximidades del río Ciguatán (actual San Lorenzo), había una isla poblada exclusivamente por mujeres a la que de vez en cuando acudían hombres procedentes de tierra firme para procrear con ellas.<sup>231</sup> También las ubicaron en las proximidades de Colima, en una isla situada al noroeste, donde una mujer de gran altura gobernaba un maravilloso y rico reino donde abundaban el oro y las piedras preciosas que encendieron aún más la avaricia conquistadora.<sup>232</sup> La importancia del mito de las amazonas caló de tal manera en el imaginario americano que terminó por convertirse en una representación alegórica del Nuevo Mundo. En su búsqueda, Hernán Cortés y Nuño de Guzmán creyeron haberlas localizado en el noroeste de Nueva España, dando como resultado la organización de varias expediciones de conquista. Una búsqueda, la de las amazonas, que además implicaba una lucha contra la barbarie, una lucha ideológica, de expansión universal del cristianismo.

<sup>230</sup> Son numerosas las representaciones que sobre las amazonas se han realizado desde la Antigüedad. Si atendemos a la tradición artística clásica representada en los frisos del templo de Apolo Epicuros, el Mausoleo de Halicarnaso, el trono de Zeus en Olimpia, el Theseyon, o las esculturas realizadas por Policeto, Fidias o Kydon, ninguna de las imágenes aparecen sin el seno derecho. Una mala interpretación de éstas aparece recogida en la tradición europea de grabadistas e ilustradores como Gruninger, Jan Van Doesborgh, André Thevet, Theodore De Bry, o Philippe Galle, entre otros, quienes inmortalizaron las figuras de mujeres guerreras, semi-desnudas o desnudas, en algunos casos con el seno derecho seccionado, y por lo general, armadas con arcos y flechas.

<sup>231</sup> Cortés, Hernán. *Cartas de relación*, “IV Carta de Relación”, Washington D.C., Editorial Linkgua USA, 2009.

<sup>232</sup> López Sarrelangue, Delfina E. «Las misiones jesuitas...», *op. cit.* Esto llevó incluso a los intentos de Vizcaíno por constituir una compañía de explotación perlífera en 1596. Véase León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas...*, *op. cit.*, pp. 79-82; Río, Ignacio del. *El régimen jesuítico de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 116-134; así como el interesante artículo Salvador Bernabéu la producción de perlas en el Golfo de California, en «Perlas para la reina. Aportaciones al estudio de la industria perlífera en la Nueva España, 1790-1809», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 15, (1995), pp. 129-158.

### *Las Siete ciudades*

Según cuenta una leyenda medieval portuguesa, bajo el reinado de don Rodrigo, siete obispos huyeron de la invasión árabe de la Península. El año de 734 se embarcaron junto con sus feligreses, reliquias y objetos suntuosos para poner rumbo al oeste, más allá del océano Atlántico y del mundo conocido, alcanzando la isla Antilla, “adonde cada uno hizo su pueblo; i porque la gente no pensase en tornar, pusieron fuego a los navíos...”.<sup>233</sup> A lo largo de los siglos XV y XVI, cuando España y Portugal se lanzaron a la conquista de los mares, los navegantes seguían soñando con la localización de la misteriosa Antilia y las Siete ciudades.<sup>234</sup> Varias expediciones se organizaron a lo largo del ignoto océano en busca de estas islas. Según el mapamundi de Behaim, “en 1414 el que más se arrimó fue un navío español”.<sup>235</sup> Para 1447, bajo el reinado del infante Enrique de Portugal, se aseguraba que un barco luso había sido arrastrado por el temporal a una de las Siete ciudades. Los habitantes de la isla condujeron, según el cronista Antonio de Herrera, a los naufragos hacia la Iglesia para asistir a la misa. Les pidieron que se quedasen hasta que llegase su señor, “pero los marineros, temiendo que les quemasen el navio, i los detuviesen, se bolvieron a Portugal...”.<sup>236</sup>

Desde Inglaterra también hubo intentos de buscar las Siete ciudades. Así lo recoge Pedro de Ayala, diplomático español en Londres, quien afirmaba que entre 1491 y 1498 se habían enviado desde Bristol entre dos y cuatro carabelas anuales en busca de las islas del Brasil y las Siete ciudades, siguiendo las indicaciones de un navegante

<sup>233</sup> Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Década I, lib. I, cap. II, Madrid, Oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco, 1730.

<sup>234</sup> La cartografía medieval las situaba rumbo al oeste. En este sentido, en el mapa de Gracioso Benincasa realizado en Ancora en 1463, aparecía una isla llamada Antilia y siete nombres: Anna, Antioul, Ansell, Anseto, Ansolli, Ansoldi y Cori. Véase Wheeler, G. M. *Report upon the United States Geographical Surveys west of the One Hundreth Meridian in charge of Capt. Geo. M. Wheeler...*, Vol. I, Washington, Government Printing Office, 1889, p. 498. Por otro lado, el cosmógrafo Pedro de Medina, en su *Grandeza de España*, (publicada en Sevilla el año de 1549), confirmaba también la existencia de estas míticas ciudades. Enrique de Gandía identificó estos nombres recogidos por Wheeler con los de los siete obispos, en *Historia crítica de los mitos...*, *op. cit.*, p. 60. En el mapamundi-portulano empleado por Cristóbal Colón en 1492 aparecen recogidas, bajo la rosa de los vientos, las míticas Siete ciudades. Al respecto véase León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas...*, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>235</sup> Citado por De Gandía, Enrique, *Historia crítica de los mitos...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>236</sup> El monarca luso los mandó regresar a las islas. Sin embargo, los tripulantes terminaron huyendo de Portugal por no volver a internarse en la aventura de buscar las Siete ciudades. Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década I, lib. I, cap. II. 56.



genovés que al igual que Colón, había estado en Sevilla, Lisboa y ahora en Inglaterra para ponerse al servicio de la Corona británica. Sin embargo, Ayala afirmó que no habían localizado estas islas sino tierras que pertenecían a la Corona castellana.<sup>237</sup> Parece ser que incluso desde Francia en tiempos de Enrique II se pintó un mapamundi en el que aparecían las Siete ciudades que habían sido pobladas, en este caso, por franceses.<sup>238</sup> Con el tiempo esta leyenda pasó al continente americano,<sup>239</sup> concretamente al septentrión de Nueva España, hacia donde el virrey Antonio de Mendoza envió en 1540 dos importantes expediciones para su localización.

### ***El estrecho de Anián***

El convencimiento de que al igual que había ocurrido con el paso meridional descubierto por Magallanes en 1520 debía existir un paso en el norte, impulsó la organización y desarrollo de un importante número de expediciones marítimas y terrestres desde los primeros momentos del contacto con la realidad indiana. La búsqueda de ese paso que separaba el Pacífico del Atlántico por el norte se convirtió en una obsesión para los navegantes y la propia Corona. Anián era la puerta a la riqueza que representaba el Extremo Oriente.<sup>240</sup> No obstante, en su localización pesaron más los

<sup>237</sup> Sobre los movimientos que Inglaterra estaba realizando en la organización de sus primeras expediciones a Norteamérica, el informe que Pedro de Ayala había enviado a los Reyes Católicos en 1498, nos permite estudiar los viajes de Juan Caboto bajo la protección de la bandera británica. Al respecto, véase Robles Macías, Luis A. «Transcripción revisada del informe de Pedro de Ayala de 1498 sobre las expediciones inglesas de descubrimiento», *Revista de Indias*, 74, núm. 262 (2014), pp. 623-660; Barber, Peter. «Mapmaking in England, ca. 1470-1650», en Woodward, David (ed.). *Cartography in the European Renaissance*, vol. III, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 1620-1637; Logan Allen, John (ed.). *North American Exploration. A New World Disclosed*, Vol. I. Lincoln, London, University of Nebraska Press, 1997; Pérez de Tudela y Bueso, Juan (ed.). *Colección documental del Descubrimiento (1470-1506)*, III vols., Madrid, Fundación Mapfre América, 1994; Williamson, James Alexander. *The Cabot Voyages and Bristol Discovery under Henry VII: With the Cartography of the Voyages*, vol. II, Cambridge, Published for the Hakluyt Society at the University Press, 1962; Biggar, Henry P. *The precursors of Jacques Cartier, 1497-1534*, vol. V, Ottawa, Government Printing Bureau, Publications of the Canadian Archives, 1911.

<sup>238</sup> Jomard, Edme-François. *Les Monuments de la Géographie or Recueil d'anciennes Cartes européennes et orientales*, París, Imprinta de Beau, 1862.

<sup>239</sup> Enrique de Gandía planteó que su presencia en el Nuevo Mundo estuvo en relación con el legendario Chicomoztoc o mito mexica de las siete cuevas según el cual, los chichimecas salieron en peregrinación hacia Cholula. De Gandía, Enrique. *Historia crítica de los mitos...*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>240</sup> Este paso ha sido tratado por la historiografía con diferentes nombres, entre ellos el de los Tres Hermanos, en relación a tres árboles que había en la boca de entrada del mismo. Sin embargo, el más



factores tácticos y de control territorial ante las amenazas de potencias como Holanda, Francia o Inglaterra, que desde fechas tempranas habían comenzado a ocupar algunos territorios asiáticos que quedaban fuera de la jurisdicción ibérica.<sup>241</sup> Por eso el conocimiento o las noticias acerca de estos viajes dieron pie a que la Corona hispana se preocupase por el asunto.<sup>242</sup> A esto debemos añadir la entrada en escena de una serie de personajes contadores de falsas historias como fue Apóstolos Valerianos, o lo que es lo mismo, Juan de Fuca, quien aseguraba haber realizado numerosos viajes por tierras fantásticas de Oriente y haber localizado el paso. Sin embargo tras la negativa de la Corona por remunerarle los servicios prestados, decidió ponerse bajo el auspicio de la monarquía británica, aunque sin mucha suerte.<sup>243</sup> En la misma línea, Lorenzo Ferrer Maldonado alardeaba de ser erudito astrólogo y matemático, y que gracias a sus cálculos, el paso del noroeste sería fácilmente localizable.<sup>244</sup>

---

conocido es el de Anián, que para Juan Gil es una deformación de la provincia china de Hainán. Ver Gil, Juan. *Mitos y utopías...*, op. cit., pp. 317, 331-332. El término Estrecho de Anián fue usado por primera vez por el italiano Giacomo Gastaldi, en *La universale descrizione del mondo*, 1562. Véase Marinelli, O. «Lo stretto di Anian e Giacomo Gastaldi», *Revista Geografica Italiana* XXIV (1917).

<sup>241</sup> En el caso de Inglaterra, Richard Hakluyt recogió una serie de noticias que hacían referencia al citado paso, entre ellas la de Sir Humphrey Gilbert, quien defendía lo beneficioso que sería para el comercio inglés la localización y control del estrecho. Éste recoge además una serie de testimonios que denotan el desconocimiento que aún se tenía de la geografía indiana, pensando que las Indias Occidentales tenían un carácter insular. Afirmaba que él mismo podía realizar el descubrimiento del paso y ponerlo bajo la jurisdicción de la reina Isabel I. Llegó incluso a decir que había oído a un vasco llamado Salvatierra, que Andrés de Urdaneta había conseguido atravesar el estrecho del noroeste y llegar a Alemania. Véase Morison, S. E. *The European Discovery of America. The Northern Voyages*, Nueva York, 1917; John Davis fue otro de los navegantes ingleses que puso sus miras en la búsqueda del estrecho de Anián. En 1586, navegando entre los 64 y 65° norte, presentía que no debía hallarse muy lejos, y tras alcanzar un año después los 73° norte, afirmó haberlo localizado. Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation*, Londres, 1589.

<sup>242</sup> El marino Cristóbal de Eraso se enteró por la Audiencia de Panamá de la captura de varios pilotos de Filipinas por parte de Francis Drake. En una de sus misivas al rey fechada el 24 de agosto de 1579 afirmaba que el británico tenía dos vías por las cuales escapar del Pacífico, a través del Estrecho de Magallanes o por el de Anián. Véase AGI, *Indiferente* 2661. El estrecho de Anián, según lo recogido en las informaciones dadas por Eraso, confinaba con el reino de “Quinza”, que en palabras de Juan Gil, podría ser una corrupción de la palabra Quivira. Gil, Juan. *Mitos y utopías...*, op. cit., p. 321.

<sup>243</sup> Fernández de Navarrete, Martín., Fernández de Navarrete, Eustaquio. «Examen histórico-crítico de los viajes y descubrimientos apócrifos del capitán Lorenzo Ferrer Maldonado, de Juan de Fuca y del Almirante Bartolomé de Fonte», en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. XV, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1848, pp. 102 y ss.

<sup>244</sup> Fue autor de una *Relación del descubrimiento del estrecho de Anián*, que terminó de redactar hacia 1609 y que él mismo fecha en el año de 1588. Sobre este parlanchín accitano, Juan Gil recoge las peripecias de sus encuentros y desencuentros con el Consejo de Indias y el conde-duque de Olivares. Gil, Juan. *Mitos y utopías...*, op. cit., pp. 324-334. Los datos que aporta son mínimos, apenas si da su nombre, el del piloto Juan Martínez, y un portugués del Algarve que iba a bordo. Para Ferrer, el estrecho se

Lo que sí queda claro es que la búsqueda y el control del estrecho de Anián trajeron consigo un desvelamiento progresivo del continente americano y la incorporación de nuevas tierras para la Corona hispana. Se produjeron entonces los primeros contactos con la península de Baja California, su perímetro fue navegado y se amplió el territorio hasta alcanzar los actuales Estados norteamericanos de California y Obregón. Por otro lado, Anián se convertía en punto de contacto con el legendario reino de Quivira y California.

A pesar de todo, la concepción mítica de ciertos espacios siempre contó con su opuesto, una puerta que cortaba el paso a la consecución del mito. Así por ejemplo se pensaba que para conseguir las riquezas que las Amazonas guardaban, era necesario luchar contra las aguerridas guardianas. O el caso de las Siete Ciudades, que se encontraban aisladas y para llegar a ellas era necesario atravesar zonas desérticas.<sup>245</sup> Esto hacía que no todos vieran factible la localización de estos mitos pues ello implicaba enormes gastos para la Real Hacienda así como la pérdida de hombres por el hecho de ir a buscar unas fábulas sin sentido.<sup>246</sup>

## 2. El avance hacia el septentrion novohispano: la frontera real

Por un encantador y transitorio instante, el hombre tuvo que haber contenido su aliento en presencia de este continente, obligado a una contemplación estética que no entendía ni deseaba, cara a cara por última vez en la Historia con algo del mismo tamaño que su capacidad de asombro...<sup>247</sup>

---

encontraba a 1710 leguas de la Península Ibérica. Con un espectacular fondeadero y una llanura para fundar un asentamiento, la tierra ofrecía toda clase de flora y fauna para permitir la supervivencia. Con el control sobre esta zona, Ferrer auguraba pingües beneficios económicos para la Corona hispana, pues reducía tiempo y distancia con el Extremo Oriente. Sobre estos viajes apócrifos, véase Pennesi, Giuseppe. «Lorenzo Ferrer Maldonado e il passaggio di N-O», *Bolletino Della Società Geografica Italiana*, XX, Series II, IX, (1884), pp. 623-651; Fernández de Navarrete, Martín., Fernández de Navarrete, Eustaquio. «Examen histórico-crítico...», *op. cit.*; Novo y Colson, Pedro de. *Sobre los viajes apócrifos de Juan de Fuca y de Lorenzo Ferrer Maldonado. Recopilación y estudio*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1881.

<sup>245</sup> Este opuesto también aparecía en otros casos como eran el Edén y su contrapunto, el Infierno, ambos alcanzables tal y como señala Mandeville en su libro de viajes. O como en el caso de El Dorado, que para llegar a él era necesario atravesar amplias y peligrosas regiones selváticas. También para llegar a la Fuente de la Eterna Juventud, los numerosos ríos y agujeros insalubres de la Florida impedían el paso.

<sup>246</sup> En esta línea se encuentra Francisco López de Gómara, quien criticó duramente la expedición de Francisco de Orellana en busca de las Amazonas. El cronista dudaba que una mujer "...se corte y queme el pecho derecho para tirar al arco, pues con él lo tiran muy bien, ni creo que maten o destierren a sus propios hijos, ni que vivan sin marido, siendo lujuriosísimas...". López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 139.

<sup>247</sup> Scott Fitzgerald, Francis. *El gran Gatsby*, Barcelona, Plaza & Janés, 1974.

Para 1521 la poderosa ciudad de Tenochtitlán caía en manos de los españoles. Descabezado el Imperio mexica, un nuevo modelo político, económico, social, religioso y cultural iba a ser implantado, a la mayor brevedad posible, en un territorio cuyas dimensiones eran completamente desconocidas. En este sentido, como bien señala Ramón Serrera, “sigue aún asombrando el fenómeno de la Conquista en su dimensión espacial y territorial”.<sup>248</sup> Con todo, a pesar de que es posible establecer una serie de elementos entendidos como propios en lo que a los procesos colonizadores se refiere, al hablar del avance hacia la frontera norte novohispana es cierto que, tal y como señala la doctora Patricia Osante,

visto en conjunto resulta ser un enorme y complejo mosaico de formas de ocupación que se adecuaron de manera paulatina a la realidad propia del territorio. Ni qué decir de la variedad de condiciones que se dieron en las distintas provincias norteñas por donde se sucedieron los movimientos expansivos.<sup>249</sup>

Unos movimientos en torno al norte del valle de México que comenzaron desde fechas muy tempranas y que nos permiten hablar de la puesta en marcha de un proyecto de expansión territorial sin precedentes y con el que se pudo abrir para el dominio de la Corona, “la frontera más extensa, compleja y duradera de toda la América española”.<sup>250</sup> A través de una lenta y gradual anexión del territorio es posible señalar dos líneas de exploración y poblamiento a lo largo del siglo XVI: por un lado, la que desde Nueva Galicia fue avanzando hasta alcanzar la provincia de Zacatecas. Por otro lado, desde el virreinato, ocupando los territorios de Guanajuato, Querétaro y San Luis Potosí.<sup>251</sup> Estas plataformas de lanzamiento se fueron renovando a medida que se fueron descubriendo nuevos territorios, lo que nos permite hablar igualmente de una periodización marcada

---

<sup>248</sup> Serrera, Ramón María. *La América de los Habsburgo (1517-1700)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2013, p. 39.

<sup>249</sup> Osante, Patricia. *Poblar el Septentrión...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>250</sup> Jiménez Núñez, Alfredo. *El Gran Norte de México...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>251</sup> Osante, Patricia. *Poblar el Septentrión...*, *op. cit.*, p. 18. Zacatecas fue punta de lanza en la organización de expediciones hacia el noroeste de Nueva España. La más significativa será la protagonizada por Francisco de Ibarra, quien atravesando la serranía de Topia, alcanzó la provincia de Sinaloa. La capacidad económica de los mineros de Zacatecas permitió no solo la organización de expediciones, sino el mantenimiento de éstas a lo largo de largas jornadas de exploración por el terreno.

por una primera etapa (1529-1562), la de las grandes expediciones de conquista con las iniciativas de capitanes como Nuño de Guzmán, Francisco Vázquez de Coronado o Francisco de Ibarra, a la que se sumará la del franciscano Marcos de Niza, y que permitieron tomar contacto con un territorio comprendido entre el sur de Sinaloa y Arizona. A partir de esta fecha se dio inicio a una segunda etapa marcada por la creación de una nueva gobernación, la de Nueva Vizcaya, desde donde se plantearon algunos movimientos hacia la margen oriental de la Sierra Madre Occidental. Desde Nueva Galicia, concretamente desde la villa de San Miguel de Culiacán, hubo movimientos aislados de ocupación territorial en torno a las áreas circunvecinas. Pero no será hasta 1591 cuando se abra una nueva fase en la que las grandes exploraciones van a ser sustituidas por un avance pacífico de la conquista protagonizado por la Compañía de Jesús, y que durará hasta la fecha de su expulsión en 1767, de manera que como señalan Rafael Pérez-Taylor y Miguel Ángel Paz, la evangelización se convirtió en “punta de lanza” para la presencia hispana en el noroeste.<sup>252</sup>

### **3. Conquistadores y autoridades en la expansión territorial del noroeste**

“Con la imaginación que llevaban y buenos deseos, todo se les antojaba plata y oro lo que relucía”.<sup>253</sup>

La Corona española no cejó en su empeño por ampliar geográfica y demográficamente sus dominios de modo que tras la caída de Tenochtitlán, el ritmo de las expediciones de exploración y conquista se multiplicó de manera extraordinaria y anárquica por todas las direcciones posibles.<sup>254</sup> Una de esas vías fue la del norte. Para llevarlo a cabo contó en un primer momento con los servicios de capitanes y soldados que le sirvieron leal y económicamente, convirtiéndose en vehículos conductores que materializaron sus planteamientos expansionistas. A ellos se sumaron los indios

---

<sup>252</sup> Pérez-Taylor, Rafael., Paz Frayre, Miguel Ángel. *Materiales para la historia de Sonora*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007, p. 18.

<sup>253</sup> López de Gómara, Francisco. *La conquista de México*, Barcelona, Red Ediciones, Editorial Linkgua, 2017, p. 83.

<sup>254</sup> En el área continental, esta expansión alcanzó cifras astronómicas. Si bien es cierto que los datos con los que contamos son aproximados, es posible hablar de unos 2.000.000 km<sup>2</sup> entre 1520 y 1540, a los que sumar algo menos de 500.000 km<sup>2</sup> hasta finales del siglo XVI. Serrera, Ramón María. *La América de los Habsburgo...*, *op. cit.*, p. 39.

auxiliares o *amigos*<sup>255</sup> que jugaron un papel protagónico en las expediciones de conquista y control del territorio americano, así como los africanos, esclavos o libres, y sus descendientes. Y por supuesto, para el caso concreto del noroeste no podemos ni debemos olvidar la actuación de los religiosos, en un primer momento con los franciscanos y posteriormente con los jesuitas, a través de los cuales se procedió al avance, ocupación y actuación sobre la región.

En este nuevo contexto una de las principales preocupaciones de la Corona fue evitar la creación de poderes personales en unos territorios tan alejados como lo eran las Indias Occidentales. Para un mayor control de la situación se decidió crear en 1527 la Audiencia de Nueva España, en un intento por poner freno a los crecientes problemas surgidos entre conquistadores y autoridades. Sin embargo, estas disputas fueron recurrentes, al menos durante el primer tercio del siglo XVI, con tres claros protagonistas: Hernán Cortés, Beltrán Nuño de Guzmán, y el virrey Antonio de Mendoza. Una rivalidad que se extendió a las áreas periféricas del continente con la organización de empresas de exploración y conquista.

### **3.1. La lucha de intereses en la búsqueda y la posesión ilusoria del mito: Hernán Cortés y Beltrán Nuño de Guzmán**

Tras la conquista de México, Hernán Cortés puso rumbo a las costas del Mar del Sur. Los primeros movimientos exploratorios en el septentrión se iniciaron con las expediciones marítimas organizadas en 1522.<sup>256</sup> Tradicionalmente, el interés por el avance territorial se había enmarcado dentro del gran proyecto de los monarcas hispanos por llegar a Oriente. Para la Corona, el encuentro con las Indias fue inicialmente visto como una etapa intermedia que debería desembocar en la culminación de los objetivos planteados por Cristóbal Colón. Sin embargo como señala

---

<sup>255</sup> La ayuda prestada por los auxiliares a las expediciones de descubrimiento y conquista del territorio fue sabiamente gestionada por las autoridades españolas a lo largo de todo el periodo colonial.

<sup>256</sup> Desde la historiografía se acude a una división en dos fases de los viajes de Cortés en el Pacífico: una primera fase, que abarcaría la década de 1520, y una segunda época a desarrollar durante la década siguiente. Se trata de un periodo que de unos veinte años que van desde el viaje y tornaviaje de Cortés a España desde la Nueva España para recibir el título de Marqués del Valle de Oaxaca, hasta su embarco definitivo a la península de donde no volvería a regresar al virreinato. Borah, Woodrow. «Hernán Cortés y sus intereses marítimos en el Pacífico. El Perú y la Baja California», *Revista de Estudios Novohispanos*, núm. 4, (1971), pp. 7-25.

Woodrow Borah, la necesidad de seguir ocupando territorios fue resultado de los intereses marítimos que el propio Cortés tenía en el área pacífica.<sup>257</sup>

Había recibido instrucciones precisas para buscar el estrecho que debía comunicar el Atlántico y el Pacífico, poniendo de manifiesto una vez más que el interés por el mundo asiático seguía estando vigente.<sup>258</sup> Si la tradición medieval recogía que las riquezas y mundos maravillosos se localizaban allí, no sería erróneo pensar entonces que si se seguía explorando hacia el oeste, sería posible alcanzarlas. Las palabras del conquistador al respecto son bastante aclaratorias:

[...] que todos los que tienen alguna ciencia y experiencia en la navegación de las Indias, han tenido por muy cierto que, descubriendo por estas partes la Mar del Sur, se habían de hallar muchas islas ricas de oro y perlas y piedras preciosas y especiería, y se habían de descubrir y hallar otros muchos secretos y cosas admirables; y esto han afirmado y afirman también personas de letras y experimentados en la cosmografía.<sup>259</sup>

Años después, Cortés recibe un real cédula fechada en Granada el 20 de junio de 1526 a través de la cual obtenía la licencia para emplear los buques construidos en Acapulco y lanzarse a la búsqueda de una ruta corta y cómoda hacia el oeste con la que podría, “abrir una nueva ruta a la Especiería que erigiría a la Nueva España en mercado intermedio y almacén, en el comercio tan provechoso de las especias”.<sup>260</sup> Un nuevo trayecto corto y cómodo que a través del paso de Aníán alcanzase Oriente. Para llevarlo

<sup>257</sup> La Corona hubo de cortar estas expectativas insistiendo en la necesidad de buscar ese nexo de unión entre el Atlántico y el Pacífico, proyectándose la expedición a las Molucas. Sin embargo, Cortés no llegó a embarcarse en ella, aunque sí ordenó la construcción de dos navíos en Acapulco, nombrando a Diego Hurtado de Mendoza en 1532 como capitán de una fallida misión. Sobre esta expedición y los viajes posteriores, véase la labor recopilatoria y cartográfica recogida en la obra de León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas... op. cit.*

<sup>258</sup> Estas instrucciones, dadas en Valladolid el 26 de junio de 1523 llevaron a Hernán Cortés a organizar dos exploraciones por tierra: Pedro de Alvarado a través de Oaxaca, Chiapas y Guatemala; y Cristóbal de Olid por el Golfo de México hacia la región de las Hibueras (actual Honduras). Pedro de Alvarado escribió en 1524 al conquistador extremeño desde Uatatlán, Guatemala, para dar noticia de que “a cinco jornadas delante de una ciudad muy grande que está a dos jornadas de aquí, se acaba la tierra; si así es, certísimo en que es el estrecho...”, citado por Miguel León-Portilla, *Cartografía y crónicas..., op. cit.*, p. 38. El resultado será el descubrimiento del Istmo de Tehuantepec.

<sup>259</sup> Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1981, p. 163.

<sup>260</sup> Borah, Woodrow. «Hernán Cortés y sus intereses...», *op. cit.*, p. 9.

a cabo organizó y costeó una pequeña flota al frente del capitán Álvaro de Saavedra Cerón, quien partió desde el puerto de Zihuatanejo en octubre de 1527, atravesando el Pacífico y llegando a las Molucas. Sin embargo, el desconocimiento del régimen de vientos hizo que la navegación de regreso fuese más complicada. El resultado fue la muerte del capitán y el regreso de los supervivientes a España a través de la vía de la India.<sup>261</sup>

A pesar de este fracaso, Cortés puso en marcha una nueva expedición encabezada por el capitán Diego Becerra de Mendoza y el piloto Ortuño Jiménez, quienes descubrieron en el Pacífico lo que parecía ser una isla a la que se llamó Santa Cruz. Se sabe que parte de la tripulación murió, entre ellos el propio Becerra, aunque los motivos no están del todo claros, deduciéndose un posible ataque indígena o bien, a causa de un motín de la tripulación. Con todo, la llegada de los supervivientes con nuevas informaciones y algunas perlas hicieron que Hernán Cortés reconsiderase su decisión de suspender las expediciones hacia el norte de Nueva España. Organizó entonces una nueva empresa de descubrimiento que partió en 1535 para tomar el rumbo seguido por el capitán Becerra. Durante un año exploraron las costas del Golfo de California, pero los resultados no fueron satisfactorios dadas las dificultades climáticas que encontraron, ya no sólo durante el trayecto sino también en tierra firme. Tras desembarcar en la Bahía de La Paz o de la Santa Cruz, se estableció una primera guarnición de hombres que a duras penas lograron sobrevivir en una zona tan inhóspita hasta que finalmente tuvieron que ser evacuados en 1536. Se ponía fin a una costosa empresa con la que se quiso hallar un nuevo Anáhuac, provocando una fuerte desilusión en Cortés y los suyos.<sup>262</sup>

Con estas iniciativas en torno al área pacífica y al noroeste, Hernán Cortés estaba ampliando su leyenda frente a posibles adversarios, entre ellos, Beltrán Nuño de Guzmán. La historiografía ha tratado a Nuño de Guzmán como un personaje soberbio, prepotente, vengativo, impulsivo, cruel, emprendedor, con aires de grandeza, fiel a sus principios o perseverante. En 1525 había sido nombrado gobernador de Pánuco, región

<sup>261</sup> Una interesante reconstrucción de la ruta seguida por Álvaro de Saavedra Cerón a lo largo del Pacífico aparece recogida en Wright, Ione Stuessy. *Voyages of Alvaro de Saavedra Cerón, 1527-1529*, Florida, University of Miami Hispanic, American Studies, núm. 11, 1951.

<sup>262</sup> Bandcroft, Hubert Howe., Oak, Henry Lebbeus., Peatfield, Joseph Joshua., Nemos, William J. *History of the North Mexican States and Texas*, vol. I, San Francisco, The History Co. North Mexican States, 1884-1889, pp. 49-53.



descubierta en 1519 por el teniente y gobernador de Jamaica, Francisco de Garay.<sup>263</sup> Pronto inició un proceso de exploración y conquista de su jurisdicción en el que, bajo la premisa de expansión del cristianismo y de los dominios territoriales de la Corona, se escondía el propio interés personal del conquistador. Poco tiempo después fue nombrado presidente de la primera real Audiencia de México, en una fecha en la que Hernán Cortés estaba siendo sometido a juicio de residencia en España. A este cargo le siguió el de gobernador de una nueva jurisdicción administrativa, la Mayor de la Nueva España.<sup>264</sup>

Los enfrentamientos entre Hernán Cortés y Nuño de Guzmán fueron cobrando intensidad. Incluso para principios de 1528, el primero viajó a la corte de Carlos V para defender sus intereses y conseguir el premio a sus servicios.<sup>265</sup> Su regreso con el título de Marqués del Valle de Oaxaca, así como con una sustanciosa merced que confirmaba sus derechos de conquista, coincidió con la fuerza de ciertas informaciones que insinuaban la conformación de un virreinato que para el territorio de la Nueva España tenía la segunda Audiencia. Así, toda aspiración de Cortés por ostentar un poder en solitario quedaba reducida. Por su parte, Nuño de Guzmán, desde su posición como presidente de la primera Audiencia de México y posteriormente gobernador de Nueva Galicia, pugnaba igualmente por adquirir méritos, y para ello se puso al frente de una gran expedición que salió de la ciudad de México el 21 de diciembre de 1529 rumbo al Occidente, quedando atrás las tierras que Hernán Cortés y sus hombres habían descubierto e incorporado a la Corona. A partir de ahora se encontraba lo desconocido, de ahí que capitanes, soldados y auxiliares comenzaron a moverse por el territorio sin la certeza de poder sobrevivir en el avance. En este sentido, el miedo a lo desconocido se intentaba paliar con un señuelo que nadie osaría a despreciar: el enriquecimiento rápido, con lo que intentaban tranquilizar los ánimos en los momentos difíciles que hubieron de

<sup>263</sup> La bibliografía al respecto es amplia y heterogénea. Entre los trabajos sobre su figura podemos destacar el clásico de Chipman, Donald E. *Nuño de Guzmán and the Province of Panuco in New Spain, 1518-1533*, Glendale, The Arthur H. Clark Company, 1967; o el de Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán*, México, Siglo XXI, DIFOCUR Sinaloa, 1992.

<sup>264</sup> Por real cédula, la reina ordenó el cambio de nombre, siendo renombrada como Nueva Galicia. AGI, *México* 1088, L.1 BIS, fs.45v-49r, "Carta de la reina la presidente y oidores de Nueva España".

<sup>265</sup> Durante su ausencia, los oidores de la primera Audiencia, regida por su enemigo Nuño de Guzmán, se encargaron de desmontar todo el proceso de construcción naviera que Cortés había establecido en Acapulco y Tehuantepec. El regreso de Cortés vino marcado por el inicio de una serie de pleitos con la real Audiencia de México y con la decadencia de su figura.



atravesar. Además, la propia Corona esperaba una recompensa, pues sin una promesa de ganancia no se hubiese comprometido a dar licencia de conquista alguna. Es por ello que a la hora de remitir los informes los nuevos hallazgos, los indicios de la presencia de riquezas se multiplicaban en cada página. Fueron tres las regiones sobre las que Nuño de Guzmán recibió noticias por parte de los indígenas: Aztatlán, Chiametla y Culhuacán, rápidamente concebidos como espacios míticos, de ahí la celeridad por conquistarlas.

Aztatlán era una extensa área lacustre situada en las proximidades del río Grande del Espíritu Santo o río Grande de Santiago<sup>266</sup> frontera con Mesoamérica en la costa pacífica. Rica en maíz y toda clase de aves, esta región estaba habitada por indígenas totorames, que habían extendido sus influencias hasta el río San Pedro o Tuxpan, y por los tahues asentados en las márgenes del río Piaxtla, alargando su influencia hasta el norte de la jurisdicción de Culiacán. Pronto despertó el interés y la imaginación de Nuño de Guzmán y los suyos, pensando que podía ser uno de los grandes reinos que el norte de México ocultaba, la antesala a las temidas amazonas. Al respecto el conquistador afirmaba que,

Iré a la provincia de Aztatlán, [...] y de allí, mediante su gracia, iré en busca de las Amazonas [...] Unos dicen que habitan dentro de la mar y otros que están en una parte de un brazo de mar y que son ricas, y tenidas de los habitantes de la tierra, por diosas. Son más blancas que estas otras; traen arcos y flechas y rodela; comunicanse cierto tiempo del año con los vecinos y lo que nace, si es varón, dicen que lo matan y guardan las mujeres. Hay muchas poblaciones y grandes hasta llegar a ellas. Desde allí, mediante la voluntad de Dios, entraré la tierra adentro hacia la Mar del Norte, y otros enviaré por la Costa del Sur adelante a descubrir lo que

---

<sup>266</sup> Del náhuatl, “lugar de las garzas”. Para Carl Sauer sería más correcto hablar de la región Aztatlán-Chiametla-Culiacán. Sauer, Carl. *Aztatlán...*, *op. cit.*. Por otro lado, León Diguét añade que Aztatlán sería la parte más septentrional de una región mucho más grande llamada Cimalhuacán, la “tierra de la gente de los escudos redondos”. Diguét, León. «Le Chimalhuacán et ses populations», *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, núm. 1, (1903), pp. 1-57. La llegada a Aztatlán coincidió con el regreso de Hernán Cortés a México, de ahí que Nuño de Guzmán decidiese enviar al veedor Chirinos a la capital novohispana para defender sus intereses ante el conquistador extremeño.

más hay, de donde daré aviso a Vuestra Majestad de las mercedes que Dios en su nombre me hiciere...<sup>267</sup>

Pero las numerosas dificultades que se presentaron en el camino y la incapacidad para localizar a las temidas amazonas provocaron cierto recelo entre algunos soldados, llegando el gobernador a tener que aplacar algunos amotinamientos con duros castigos.<sup>268</sup> A pesar del malestar de la tropa, de las pérdidas de pertrechos de guerra, provisiones y bajas sufridas en el número de efectivos, se continuó el camino exploratorio hacia el norte donde ya había centrado sus intereses en un nuevo objetivo, Chiametla, “una provincia muy grande y de mucha gente...”.<sup>269</sup> Fue aquí donde recibió la noticia de la existencia de un poblado formado sólo por mujeres. Pareciera que las dificultades climáticas y las pérdidas sufridas iban a tener su recompensa, pues para los capitanes y soldados imbuidos en un imaginario medieval y mítico, la idea de reducir grandes reinos sería la recompensa a todo lo pasado. Y es que al igual que otros conquistadores que le precedieron, las huestes de Nuño de Guzmán pensaron que la localización del país de las amazonas era la antesala a ricos reinos donde abundaban el oro y las piedras preciosas que fielmente custodiaban las guerreras. Nuño de Guzmán se reafirmó en su interés por localizarlas pues tenía,

relación de la tierra adentro, de provincias muy grandes y ricas, y de ser la gente más belicosa que la de estas partes; y que entre estas provincias hay una de mujeres que no habitan con nombres ni los consienten sino en cierto tiempo del año, y de lo que paren, si es hembra, lo dejan consigo, y si varón, dicen que lo matan. No están muy lejos de donde ahora me hallo...<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> AGI, *Patronato* 54, N. 6, R. 2, "Méritos y servicios de Nuño de Guzmán".

<sup>268</sup> Sobre todo tras el desencanto en la localización de las amazonas, Nuño de Guzmán dio orden de ajusticiar a varios españoles que se querían regresar a México. Véase Anónimo. «Tercera relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866, p. 452; Anónimo. «Cuarta relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866, p. 472.

<sup>269</sup> Anónimo. «Primera relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866, p. 289.

<sup>270</sup> Citado por Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán...*, *op. cit.*, p. 160.

Sin embargo, el problema se presentaba con el fin de las tierras pertenecientes al señorío de Chiametla. A partir de esta región, los caminos prehispánicos abiertos por los totorames, terminaban.<sup>271</sup> Pero las nuevas sobre la cada vez más cercana presencia de un pueblo habitado exclusivamente por mujeres fue el acicate para continuar la marcha: había que localizar Cihuatán o Ciguatán.<sup>272</sup> Estas mujeres, “decían haber venido por la mar, y antiguamente guardar entre sí tal orden que no tenían maridos, ni entre sí los consentían...”.<sup>273</sup> El imaginario medieval y patriarcal de las huestes se enardeció, llevando incluso al capitán Cristóbal de Oñate a pedir al gobernador la merced de la empresa de pacificación.<sup>274</sup> Tras varias jornadas de camino encontraron ocho pueblos y en uno de ellos, “había pocos hombres, y los que había muy bien aderezados de guerra con sus penachos y arcos y flechas y porras: estos dijeron ser de los pueblos comarcanos, y que venían a defender las señoras amazonas...”.<sup>275</sup> Estas mujeres eran “muy diferentes de las que hasta allí se habían visto, así en su traje como ser mejor tratadas”.<sup>276</sup> Sin embargo, el carácter pacífico de los naturales llevó a las huestes españolas a cambiar de opinión: ¿Realmente se habían localizado a las míticas amazonas?. No debemos olvidar que el propio Hernán Cortés había recibido noticias de Cihuatán, de ese “lugar de mujeres” que se remontaba a la tradición prehispánica según la cual, por el rumbo del poniente las mujeres muertas en el parto, las *Cihuateteo* o *Cihuapipiltin*, acompañaban al Sol, al igual que los guerreros muertos en combate desde el alba hasta el mediodía.<sup>277</sup> El propio intérprete García del Pilar confirmó que, “en este pueblo hallamos todo lo más mujeres, e no se pudo alcanzar si vivían solas o tenían

<sup>271</sup> Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa. Un bosquejo histórico*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982, pp. 93-94.

<sup>272</sup> El padre Tello pensaba que se trataba del pueblo de Navito. Véase Tello, Antonio. «Fragmentos de una historia de la Nueva Galicia escrita hacia 1650 por el padre fray Antonio Tello, de la orden de San Francisco», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866; Para Sergio Ortega Noriega se trataba del pueblo de Chitarán o “lugar de mujeres”. Véase Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*

<sup>273</sup> Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, pp. 451-452.

<sup>274</sup> Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, lib. XXXIV, cap. VIII, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1853, p. 576.

<sup>275</sup> Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 452.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 451. Nos dice Juan de Sámano que vestían “una camisa ancha hasta en piés”. Sámano, Juan de. «Relación de la conquista de los teules chichimecas que dio Juan de Sámano», *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866, p. 283.

<sup>277</sup> León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas...*, *op. cit.*, p. 37.

maridos, por causa de no tener lengua que las entendiese bien, salvo que había muy pocos hombres e todo mujeres”.<sup>278</sup> Con la duda, y a pesar de la queja del español sobre la certeza de ser esa región o no la de las amazonas, es más que probable que los hombres no se encontrasen en el poblado por estar apostados en las afueras preparando un posible ataque.<sup>279</sup> Nuño de Guzmán terminó desencantado con esta expedición llegando a afirmar en 1547 que era, “muy grand mentira decir que son amazonas ni que viven sin hombres”.<sup>280</sup>

Pero el avance no se iba a detener aquí y a pesar de dejar la tierra en guerra, continuó hacia el norte, hacia Culhuacán. En el fértil valle regado por los ríos Culiacán y Humaya abundaban el maíz, los frijoles, frutales, algodón, y sobre todo, indígenas. De hecho, entre el mar y la sierra se extendían tierras llanas y muy pobladas, con asentamientos de 500 a 600 casas, de modo que para los capitanes y soldados que acompañaban a Nuño de Guzmán, “... era la tierra más bien poblada que en Indias se ha visto”,<sup>281</sup> con unos 200.000 habitantes que se convertirían en mano de obra fundamental para la puesta en marcha de esta nueva provincia novohispana.<sup>282</sup> Y al igual que había ocurrido en las dos regiones anteriores, un nuevo estímulo salía a la luz: las Siete ciudades de las que Nuño de Guzmán, “tenía noticia desde el principio que de México salió”.<sup>283</sup> Para ello envió al capitán y alcaide de las atarazanas de México, Lope de Samaniego hacia el norte, alcanzando el río Petatlán, donde quedó sorprendido por el urbanismo de los pueblos, con casas hechas con esteras, lo que marcaba la diferencia con las estructuras habitacionales vistas hasta ahora en Aztatlán, Chiametla y Culiacán.<sup>284</sup> Posteriormente, el maese de campo Gonzalo López, llegó hasta la región

<sup>278</sup> Del Pilar, García. «Relación de la entrada de Nuño de Guzmán que dio su intérprete, García del Pilar», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866, p. 259.

<sup>279</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, pp. 475-476; Buelna, Eustaquio. *Compendio histórico...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>280</sup> Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General...*, *op. cit.*, p. 576.

<sup>281</sup> Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 454.

<sup>282</sup> Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa. Un bosquejo...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>283</sup> Anónimo. «Primera relación anónima...», *op. cit.*, p. 291.

<sup>284</sup> Del náhuatl, *petatoni* o *petatlán*, “lugar de las casas de petate”, “lugar de las casas de esteras”. Lope de Samaniego y sus acompañantes, cargados de un imaginario cultural claramente medieval, compararon este paisaje y sus gentes con algunos elementos del ámbito castellano: “maravilláronse de ver tan nueva manera de casas, y gente tan bestial, porque las casas son como carretas entoldadas de las de la Mancha de Aragón en España, y la gente vestida de cueros”. Véase Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 456; Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 478.

del río Nazas y del actual Durango, donde encontraron grandes llanuras despobladas en las cuales a los pocos naturales que se vieron se les dio el calificativo de *salvajes*. Se trataba de una zona ocupada por indígenas seminómadas, que no practicaban la agricultura y que por lo tanto, no tenían a la mano bastimentos con los que poder alimentar a las huestes españolas. Dado lo dificultoso que resultaría la supervivencia y el establecimiento en esta área, decidieron regresar al valle de Culiacán.

Con esta exploración que se desvió hacia el oriente, se ponen de relieve dos cuestiones. Por un lado, que este cambio de ruta intentando atravesar las sierras que se levantaban en la margen derecha de los territorios noroccidentales podría significar un conocimiento exacto de la ubicación de las Siete ciudades que Nuño de Guzmán comenzó a buscar tras el desencanto con el país de las amazonas. O lo que es más probable, estaba fuertemente arraigada la idea de extender sus conquistas hacia el este, con lo que conseguiría su propósito de unificar el norte en una gran gobernación que fuese de costa a costa, uniendo los territorios de Pánuco y Nueva Galicia. Una empresa de dominio económico no sólo en lo que respecta a la organización, sino también a los contenidos.<sup>285</sup> Él mismo lo afirma cuando pretendía alcanzar los 40° de latitud norte y de ahí volver la tierra adentro hasta el Mar del Norte, es decir, hasta Pánuco, “porque en medio de ella se presume que hay grandes provincias, aunque lo que se muestra ahora son sierras muy ásperas, altas y dobladas, mas dicen que se acaban”.<sup>286</sup> Estas grandes provincias y todo lo que ellas contenían quedarían bajo la autoridad de Nuño de Guzmán. Una maniobra con la que además limitaba y envolvía por el norte a la Nueva España de Hernán Cortés, quedando así Guzmán en una posición privilegiada para seguir realizando nuevas conquistas territoriales, por ejemplo, hacia donde se suponía que se localizaba el paso directo entre la Mar del Norte y la Mar del Sur, lo que le permitiría una vía de comunicación directa y exclusiva con el Extremo Oriente. Y no menos importante, la acumulación de tierras que de estar habitadas, le facilitarían una mano de obra indispensable para la puesta en marcha de la economía virreinal.<sup>287</sup> Finalmente, tras dos años de exploraciones y conquistas por tierras del noroeste, Nuño

<sup>285</sup> Toscano, Salvador. «Una empresa renacentista de España: la introducción de cultivos y animales domésticos euro-asiáticos en México», *Cuadernos americanos*, vol. I, México, 1946, pp. 143-158.

<sup>286</sup> Tello, Antonio. «Fragmentos de una historia...», *op. cit.*, p. 356.

<sup>287</sup> Años después, a medida que Diego de Guzmán y sus compañeros iban ascendiendo, los soldados pusieron rumbo hacia el oriente, hasta dar con las montañas de la Sierra Madre Occidental, con lo que pareciera que el interés por unir las gobernaciones de Pánuco y Nueva Galicia no había disminuido.

de Guzmán regresó a la ciudad de México, poniendo fin a su presencia directa en esta región.

No obstante, en 1533 ordenó a su sobrino, el capitán Diego de Guzmán ir en demanda de las Siete ciudades, así como de un gran río que desembocaba en el Mar del Sur, y donde se tenía a los indígenas por muy belicosos.<sup>288</sup> La expedición alcanzó el río Mayombo (Mayo), y continuó hasta alcanzar la región del Yaquimí (Yaqui), que se convirtió en ese momento en el punto más septentrional al que las huestes hispanas habían llegado. Sus movimientos no dieron el resultado esperado y Diego de Guzmán decidió regresar a la villa de San Miguel de Culiacán, donde llegaron a finales de diciembre del mismo año. La indecisión de éste a la hora de emprender la ocupación del territorio sonoreense impidió una exploración y ocupación de esta provincia septentrional.

### 3.2. Los intereses descubridores del virrey Antonio de Mendoza

Hasta ahora la pugna descubridora en lo que a los territorios del noroeste se refiere la habían protagonizado Hernán Cortés y Nuño de Guzmán. Precisamente para intentar situarse sobre su eterno rival, el primero volvió a centrar todos sus esfuerzos en nuevas empresas de exploración. En este sentido, “la Corona estaba perfectamente de acuerdo en que Cortés gastara su caudal y energía en aventuras que lo alejaran de los asuntos de la Nueva España...”<sup>289</sup> Sin embargo, a partir de 1535 entra en escena una nueva institución, el virreinato, desde donde se pondrá especial atención a la organización y concesión de licencias para nuevas empresas de conquista. Ese mismo año, Antonio de Mendoza había recibido del emperador Carlos V el cargo de primer virrey de la Nueva España. Su interés por ampliar los dominios territoriales hacia el

<sup>288</sup> Anónimo. «Segunda relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866, pp. 296-306; Pérez Taylor, Rafael, Paz Frayre, Miguel Ángel. *Materiales para la historia...*, *op. cit.*, p. 18. De hecho, en torno al río Tamachola o El Fuerte se localizaron los primeros restos de la expedición que Diego Hurtado de Mendoza había realizado en 1532 y que según parece, había perecido a manos de los indígenas.

<sup>289</sup> Borah, Woodrow. «Hernán Cortés y sus intereses...», *op. cit.*, p. 11. Incluso a principios de 1540 Hernán Cortés partió del puerto de Veracruz rumbo a España, donde pleiteó para establecer sus derechos al monopolio de la explotación del Norte. El lío de intereses que se generó entre Pedro de Alvarado, Nuño de Guzmán, Hernando de Soto y el propio Cortés complicaba las cosas aún más para este último.

norte coincidió con la llegada al año siguiente de cuatro supervivientes de la fallida expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida.<sup>290</sup> Encabezados por Alvar Núñez Cabeza de Vaca, dieron noticia del periplo de ocho años durante los cuales atravesaron todo el norte del continente americano, desde la Florida a Sonora, e informando sobre grandes pueblos situados en el septentrión, lo que generó el interés y expectación de todos aquellos que querían encontrar una “Nueva México”, un nuevo reino que los convirtiese en grandes señores.<sup>291</sup> Como incluso se especuló con que los supervivientes sabían más de lo que contaban y ante el temor a un posible fracaso, el virrey organizó una primera expedición. El investigador Julio César Montané Martí afirma que la autoridad virreinal quiso emular al conquistador Hernán Cortés, participando activamente de la gloria de los nuevos hallazgos, lo que le llevó a poner trabas continuamente a todo aquel que pretendiese ensombrecer sus proyectos.<sup>292</sup> Y en este proceso, el corredor noroeste se volvió a convertir en sitio obligado de paso a través del cual españoles, indígenas, negros, mulatos y mestizos buscaban alcanzar míticas riquezas.<sup>293</sup> Como señala Miguel Olmos, es precisamente tras el naufragio en las costas de la Florida cuando “comienza el mito del Noroeste de México”.<sup>294</sup> En esta reactivación del interés por la localización

<sup>290</sup> En 1536, el capitán Diego de Alcaráz y Lázaro de Cebreros se encontraban en torno al río Petatlán. Saltándose la legalidad, habían salido a capturar indios esclavos para venderlos, así como para saquear pueblos y llevar su botín a la villa de Culiacán. En su regreso se toparon con cuatro individuos que decían ser españoles. Se trataba de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Andrés Dorantes, Bernardino del Castillo Maldonado y el negro Estebanico, supervivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida. Precisamente esta empresa estuvo enmarcado en la búsqueda de otro mito, la Fuente de la Eterna Juventud. Por otro lado, ya en tierra firme, los supervivientes escucharon la existencia de una región mítica, Apalache, “en la cual había mucho oro, y hacían seña de haber muy gran cantidad de todo lo que nosotros estimamos en algo”. Véase Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios y Comentarios*, cap. IV, editado por Roberto Ferrand, Madrid, Dastin, 2000, pp. 41-42.

<sup>291</sup> No obstante, es necesario aclarar que ni Alvar Núñez en su crónica ni en el informe que se hizo a su llegada, se habló exactamente de riquezas y grandes ciudades. Véase Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios...*, *op. cit.*

<sup>292</sup> Montané Martí, Julio César. «Sonora en el siglo XVI», en *XVI Simposio de Historia y Antropología*, Hermosillo, Universidad de Sonora, Departamento de Historia y Antropología, 1993, pp. 89-103.

<sup>293</sup> Con la llegada de Cabeza de Vaca se probó la existencia de nuevas tierras continentales situadas en el norte de Nueva España. Unas tierras que por otro lado, no estaban despobladas, sino que había un amplio abanico de grupos indígenas con un desarrollo cultural igualmente heterogéneo.

<sup>294</sup> Olmos Aguilera, Miguel. «En la búsqueda de los "salvajes". Conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el Noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas», *Frontera Norte*, 10, núm. 20, (julio-diciembre 1999), p. 11.



de míticos reinos, los nombres de Cíbola<sup>295</sup> y Quivira comenzaron a llenar de ilusiones las cabezas de los conquistadores, soldados e incluso del propio Antonio de Mendoza.

Dado que con la información que se tenía el virrey no se quiso aventurar en la organización de una expedición militar, decidió enviar a un religioso franciscano acompañado por uno de los supervivientes, el negro Esteban.<sup>296</sup> Es por ello que pidió al provincial de la orden de San Francisco, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, el envío de dos religiosos para inspeccionar la ruta seguida por Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Se pensó entonces en fray Marcos de Niza y en fray Honorato.<sup>297</sup> Desde el virreinato se

<sup>295</sup> La bibliografía acerca de Cíbola es muy extensa, trabajada especialmente desde el ámbito norteamericano. Es posible resaltar la existencia de escritos virreinales de variable extensión que en forma de historias, relaciones, cartas y poemas nos remiten a esta mítica región. Es el caso de la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades*, de fray Marcos de Niza (1539); “Carta de Coronado al Rey” (Tiguex, 20 octubre de 1541); Fray Toribio de Benavente redactó la *Relación Postrera de Sibola* (1541); *Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1542, 1555); La *Relación del suceso de la jornada que Francisco Vázquez hizo en el descubrimiento de Cíbola* (1541); la *Relación hecha por el capitán Juan Jaramillo, de la jornada que había hecho a la Tierra Nueva en Nueva España y al descubrimiento de Cíbola, yendo por General Francisco Vázquez Coronado* (1537); Pedro Castañeda Nájera y su *Relación de la jornada de Cíbola* (1560-1565); *Memorial*, de Gonzalo Solís de Merás (1565); *Vida y hechos de Pedro Menéndez de Avilés*, de Bartolomé Barrientos (1567); el poema épico del franciscano Alonso Gregorio de Escobedo, *La Florida* (ca. 1600); *La Florida del Inca*, de Garcilaso de la Vega (1605); el poema épico de Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México* (1610). Véase Chang-Rodríguez, Raquel. «La Florida y el suroeste: Letras de la frontera norte», en López Morales, Humberto (coord.). *Enciclopedia del español en los Estados Unidos: anuario del Instituto Cervantes*, Madrid, Santillana, Instituto Cervantes, 2008, pp. 56-74.

<sup>296</sup> De Mora Valcárcel, Carmen. *Estudio preliminar a la obra Las siete ciudades de Cíbola. Textos y testimonios de la expedición de Vázquez Coronado*, Sevilla, Alfar, 1993, pp. 13-55.

<sup>297</sup> Son pocos los datos biográficos que tenemos acerca del franciscano antes de su encuentro con el virrey Antonio de Mendoza. Sabemos que nació en Niza aunque desconocemos el año. Para 1531 se encontraba en Santo Domingo, desde donde salió rumbo al Perú posiblemente junto a Francisco Pizarro o Pedro Alvarado. Llegó a ser el comisario de la orden de San Francisco en Perú, trabajó en Centroamérica, donde coincidió con Bartolomé de las Casas. Para 1539 lo encontramos en la capital del virreinato de Nueva España dispuesto a encabezar la expedición a las Siete Ciudades. Además, fray Marcos era docto en asuntos de teología, tenía conocimiento en cosmografía y navegación. Al menos así se recoge en la certificación que fray Antonio de Ciudad Rodrigo presenta para el viaje y fechada en México el 26 de agosto de 1539. Véase Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades por el P. Fr. Marcos de Niza*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias (ed. facsímil)*, Tomo LXXXI, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [original Imprenta de Manuel B. Quirós. Madrid], 2005 [1864] [en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/descubrimiento-de-las-siete-ciudades-por-el-p-fr-marcos-de-niza-0/>], [consulta: 17.10.16]; Del lego fray Honorato sólo sabemos que al llegar al río Petatlán no pudo continuar la marcha y regresó a la provincia de Culiacán. Véase Montané Martí, Julio César. *Por los caminos de la quimera. El viaje de fray Marcos de Niza*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura, 1995; Casas, Bartolomé de las. *Apologética Historia Sumaria: cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías,*



quería estar al tanto de todo lo acontecido durante las jornadas que habría de durar el viaje. Por un lado se pretendía ver, “...que havia de la costa de la Mar del Norte, i Sur, porque podría ser estrechase la tierra, o entrar algun braço de Mar la Tierra adentro...”,<sup>298</sup> con la intención clara de localizar en la costa septentrional el famoso estrecho de Anián que le permitiría un control no solamente territorial, sino económico y comercial sin precedentes. Por otro lado, debía identificar grandes poblaciones como podían ser Cibola y Quivira, para poder dar comienzo a la evangelización de sus gentes, para que “intentase sin ruido de armas, ni soldados, pacificar aquellas gentes y disponerlas para que recibiesen el Evangelio”.<sup>299</sup> Precisamente con la participación de la orden franciscana en esta expedición se le estaba queriendo dar también un transfondo moral a la misma,<sup>300</sup> aunque no debemos olvidar que en realidad se trató de una expedición con carácter exploratorio, no evangelizador.

Fray Marcos de Niza salió el 7 de marzo de 1539 de la villa de San Miguel de Culiacán, convertida en plataforma de entrada y nuevos descubrimientos en el noroeste, junto a fray Honorato, un grupo de indígenas cristianizados de México y otros indígenas auxiliares de Petatlán, todos guiados por el negro Esteban, quien iba a la vanguardia de la expedición. Las indicaciones que éste llevaba eran que si lo encontrado era “cosa razonable”, se enviase una cruz blanca de un palmo; si era “cosa grande”, la cruz fuese de dos palmos; mas “si fuese cosa mayor y mejor que la Nueva España”, debía enviarle una gran cruz.<sup>301</sup> Al poco tiempo de partir, Esteban envió “una cruz muy grande, de estatura de un hombre”, pidiéndole al franciscano que lo siguiese “porque había topado gente que le daba razón de la mayor cosa del mundo”.<sup>302</sup> El emisario afirmaba que,

---

*repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales...*, II vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

<sup>298</sup> Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década VI, lib. VII, pp. 155-156. En la “Relación de la jornada de Marcos de Niza” se recogen las instrucciones que el franciscano había recibido del virrey Mendoza: ir en compañía de Esteban, que informase del estado en que se encontraban estas tierras, el número de indígenas, y si éstos estaban o no asentados de paz, y viese si era viable establecer un monasterio para dar inicio a la conversión de los naturales. Véase AGI, *Patronato* 20, “Relación de la jornada de Marcos de Niza”.

<sup>299</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. VIII, p. 151.

<sup>300</sup> Lorenzo Córdoba, Luis. *Relectura cultural del descubrimiento. El mito del oro incrustado en la modernidad*, 2013, p. 41.

<sup>301</sup> Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades...*, *op. cit.*

<sup>302</sup> *Ídem.* En un intento por demostrar incredulidad, fray Marcos de Niza afirma en su relación que no quería creer aquello que los emisarios le contaban hasta haberlo visto con sus propios ojos. Sin embargo, el fiero interés que el franciscano tenía en la localización de la mítica Cibola estaba presente desde los

en esta primer provincia hay siete ciudades muy grandes; todas debajo de un señor, y de casas de piedra y de cal grandes [...] y en las portadas de las casas principales muchas labores de piedras turquesas, de las cuales, dijo, que hay en gran abundancia...<sup>303</sup>

Se había encontrado, “el país más grande del mundo”.<sup>304</sup> Un territorio que además colindaba con tres reinos, Marata, Acus y Tonteac, donde abundaban el oro y las turquesas. Para el franciscano, “cada día se me hacía un año, con deseo de ver a Cíbola”.<sup>305</sup> Pero los movimientos en torno a una región desconocida y sobre todo, la noticia de la muerte de Esteban hizo tambalear la expedición. Sólo dos indígenas de los que habían salido con él de San Miguel aceptaron acompañarlo y escondidos visualizaron Cíbola, “asentada en un llano, en la falda de un cerro redondo, con la mejor vista de pueblo de todas aquellas regiones, con las casas de piedra, con sobrados i açoteas [...] i que la poblacion era maior que la de Mexico...”.<sup>306</sup> La comparación de Cíbola con la ciudad de México, con la antigua capital mexicana de Tenochtitlán, serviría para situar a las nuevas tierras en un nuevo referente mitológico y mitificador. De hecho, el religioso llega a mencionar que a medida que se iban aproximando a Cíbola los indígenas tenían tanto conocimiento de ella y le daban tanta noticia, “como en la Nueva España de México, y en el Perú del Cuzco”.<sup>307</sup> Vio también a lo lejos “siete poblaciones raçonables en un valle muy fresco i de buena tierra, de donde salian muchos humos, i supo que havia mucho oro entre aquella gente...”.<sup>308</sup> Y aunque estuvo tentado en descender el cerro desde el cual estaba vislumbrándola, el miedo a

---

primeros compases de su expedición. Por otro lado, la disposición de las cruces como elemento identificativo indicaban el buen camino a seguir, y servían al franciscano para identificar el tamaño y la belicosidad del grupo indígena que vivía en el territorio. Véase Olmos Aguilera, Miguel. «En la búsqueda...», *op. cit.*, p. 16.

<sup>303</sup> Indica fray Marcos de Niza que los indígenas andaban “encaconados con turquesas que les cuelgan de las narices y orejas”. La vistosidad y ornato con el que los principales recibían al franciscano no hacían sino aumentar en él las ganas de alcanzar Cíbola y dar buena cuenta al virrey de sus logros. Véase Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades...*, *op. cit.*

<sup>304</sup> Bolton, Herbert Eugene. *Coronado, Knight of Pueblos and Plains*, New York-Albuquerque, Whittlesey House-University of New Mexico Press, 1949, p. 17.

<sup>305</sup> Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades...*, *op. cit.*

<sup>306</sup> *Ídem.*

<sup>307</sup> *Ídem.*

<sup>308</sup> Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década VI, lib. VII, p. 158.

aventurarse a una muerte segura le hizo contenerse. No había ido a evangelizar, sino a cumplir una función política, de modo que si moría a manos de los indígenas, afirmaba el religioso, no habría quien diese noticia de todo lo descubierto.<sup>309</sup> Por ello, y tras tomar posesión del lugar en nombre del virrey Antonio de Mendoza y de la Corona hispana, nombró a la región como Nuevo Reino de San Francisco, apresurando su regreso hacia la villa de Culiacán.

La expedición había fracasado en tanto en cuanto no se había tomado contacto directo con Cíbola, había muerto Esteban y numerosos indígenas que lo acompañaban.<sup>310</sup> Tampoco había alcanzado a enviar muestra de las cosas que había visto, tal y como el virrey le había pedido.<sup>311</sup> No obstante, el franciscano llenó de exotismo el viaje que había realizado:

dezia ser la mejor cosa que avía en el mundo. La jente de quella tierra muy próspera y todos los indios vestidos, señores de mucho ganado. Los montes como los de España, y temple; la leña que se quemaba eran nogales grandísimos que daban mucha nuez, mejores que la de España; muchas ubas montescas de muy lindo comer, castañas y avellanas. Según el lo pintaba, devía ser el paraíso terrenal.<sup>312</sup>

La identificación de estas tierras con un paraíso terrenal engrandecía aún más el carácter mítico y fantástico del norte. La fertilidad de sus tierras y frutos, muchas veces comparados con los de la Península, servirían para atraer pobladores de futuros asentamientos. Las riquezas en oro y turquesas que el franciscano afirmaba haber visto levantaron el ánimo, pues “era tanta la cudicia que a todos puso la nueba de las Siete

---

<sup>309</sup> Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades...*, *op. cit.*

<sup>310</sup> En base al fracaso de la expedición, las críticas pronto recayeron en el otro, en este caso representado por Esteban, quien a pesar de haber servido de guía e intercesor, su actuación fue interpretada como un signo de codicia y engaño, más aún cuando no se descubrió nada de lo que se tenía pensado debía existir en estas tierras.

<sup>311</sup> Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades...*, *op. cit.*

<sup>312</sup> Suárez de Peralta, Juan. *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 153.

Ciudades, que no sólo el birrey y marqués levantaron los pies para yr a ellas, sino a toda la tierra...”<sup>313</sup>

Con la nuevas de fray Marcos de Niza, el virrey se aventuró a organizar otra expedición<sup>314</sup> y Hernán Cortés casi de manera inmediata, se apresuró a seguir sus pasos.<sup>315</sup> Cortés en su calidad de Capitán General de la Nueva España y en base al asiento que tenía con la Corona para descubrir tierras en el poniente de la Mar del Sur, se proponía desbloquear la situación que el virrey había generado con la negativa a que el extremeño dirigiese expedición de conquista alguna.<sup>316</sup> Sin embargo, mientras que la burocracia hispana no se aventuraba a tomar una decisión concreta, el virrey Antonio de Mendoza movió ficha, ordenando al gobernador de Nueva Galicia, Francisco Vázquez de Coronado,<sup>317</sup> la conquista de la mítica Cíbola.

<sup>313</sup> *Ídem*. El continuo empleo de la *repetitio*, es decir, la repetición constante de las condiciones naturales, geográficas y humanas, fomentaba la creencia que el franciscano ciertamente había localizado una nueva civilización, siguiendo la interpretación de los aspectos importantes que la definían según el pensamiento europeo, y que ésta debía quedar sujeta a la autoridad real. En el Mapamundi de Joan Martines, donde para el ámbito que nos compete, el del noroeste novohispano, se dibujan las famosas Siete ciudades de Cíbola en una fecha tan tardía como 1587. El luso Joan Martines, que trabajó en la ciudad de Messina (Sicilia) y fue nombrado Cosmógrafo Real por el monarca Felipe II, identificó las Siete ciudades de Cíbola, el reino de Quivira, así como el deseado estrecho de Anián, a lo largo de la franja de tierra que se ubicaba entre el Trópico de Cáncer y el círculo polar ártico. [en línea] <http://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/12Octubre/MapasAmerica/GaleriaMapas/DetalleImagen2.html> [consulta: 12.10.16].

<sup>314</sup> La imaginación sin límites del franciscano enardecieron los ánimos de autoridades, conquistadores y soldados. Por otro lado, no debemos de olvidar que tanto los hechos vividos por Alvar Núñez Cabeza de Vaca como los del franciscano fueron una reconstrucción, lo que implica la introducción de elementos subjetivos en la narración, influyendo en la toma de decisiones posteriores.

<sup>315</sup> Los nuevos informes que tenía Hernán Cortés hablaban de la presencia de ricas tierras mucho más al norte, más allá de la Bahía de Santa Cruz, de ahí que se decidiese organizar la que será la última expedición, dirigida por Francisco de Ulloa en 1539. Éste, alcanzando la desembocadura del río Colorado, pudo comprobar la peninsularidad de la California.

<sup>316</sup> Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década VI, lib. IX, pp. 200-204. Incluso Pedro de Alvarado pretendió, en virtud del asiento que tenía con la Corona, ir a conquistar Cíbola.

<sup>317</sup> Entre los miembros del séquito que acompañaron al virrey Antonio de Mendoza a Nueva España en 1535 viajaba un joven de 25 años, Francisco Vázquez de Coronado. La relación entre ambos venía de tiempo atrás. De hecho, las redes familiares se extendían hasta la figura de Luis Hurtado de Mendoza, conde de Tendilla y marqués de Mondéjar. En la organización de estas expediciones se gastaron más de sesenta mil ducados de la real hacienda, a lo que habría que sumar las aportaciones hechas por parte del propio Vázquez de Coronado y su esposa, Beatriz de Estrada, que con parte de su patrimonio, financiaron la expedición, al igual que el capitán Melchor Pérez. Las ganancias se suponían multiplicadas en relación a las inversiones hechas. Un nuevo México estaba esperándolos. Véase Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década VI, Lib. IX, p. 204.

De la capital novohispana partió en 1540 una comitiva formada por casi 300 personas al frente del gobernador de Nueva Galicia y capitán general, Francisco Vázquez de Coronado.<sup>318</sup> En el cortejo participaba el propio virrey Mendoza, quien los acompañó hasta la villa de Compostela, dando clara muestra de la solemnidad e importancia de la expedición. Que el gobernador de Nueva Galicia encabezase esta empresa conquistadora ponía de manifiesto que la creencia en las palabras del franciscano Marcos de Niza había sido total.<sup>319</sup> Además, se frenaba en seco cualquier intento de Hernán Cortés por extender sus posesiones más allá de la Nueva España. Aunque para 1540, el periodo de los grandes descubrimientos había concluido, el

<sup>318</sup> De esta expedición tenemos dos importantes obras: la *Relación de la jornada de Cíbola*, de Pedro Castañeda de Nájera, y la de Hernando de Alarcón. Acerca de la primera, el manuscrito original está perdido. Escrita entre 1560 y 1565 aproximadamente por un observador directo como fue el soldado Pedro de Castañeda, se cuenta con una copia fechada en Sevilla en 1950 y custodiada en la Lenox Library de Nueva York. Aparece recogida también en otras ediciones en inglés y francés. Además, la obra de Castañeda de Nájera es especialmente prolija en aportes geográficos que nos permiten identificar el itinerario seguido por la expedición, al igual que los datos etnográficos que recoge acerca de las diferentes comunidades del noroeste de México y suroeste de Estados Unidos, significando una obra de importante valor documental, histórico y discursivo en tanto en cuanto es una producción cultural del periodo virreinal. Véase Castañeda, Pedro de. «Narrative of the Expedition of Coronado», en Hodge, F. W. *Spanish explorers in the southern United States, 1528-1543*, Nueva York, C. Scribner's Sons, [1907] 2002, [en línea: [http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=castaneda\\_account.xml&action=show](http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=castaneda_account.xml&action=show)], [consulta: 2.12.16]; De Mora Valcárcel, Carmen. «Códigos culturales en la "Relación de la jornada de Cíbola" de Pedro Castañeda Nájera», *Nueva revista de filología hispánica* 39, n° 2, (1991), pp. 901-912. Por otro lado, el escribano Juan de Cuevas hizo relación de los 285 hombres que salieron de la villa de Compostela hacia Cíbola. En base a un estudio del fichero-biográfico preparado a partir de 1980 por la Pandhandle-Plains Historical Society de Texas, G. Douglas Inglis ha localizado a 338 españoles que participaron en la expedición, de los cuales, 226 estaban alistados en la caballería, 63 en infantería, y 48 no fueron incluidos en la matrícula de revista, aunque se sabe que finalmente sí acompañaron al ejército. A ello se añaden algunos frailes y mujeres. Véase Inglis, Douglas G. «Los hombres de Cíbola: las nuevas investigaciones de Francisco Vázquez de Coronado», en Torres Ramírez, Bibiano (ed.), Hernández Palomo, José J. (coord.). *Andalucía y América en el siglo XVI. Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Santa María de la Rábida, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983, p.114.

<sup>319</sup> Hasta ese momento, Vázquez de Coronado se había centrado en su labor como encomendero. Su relación con el virrey lo llevó a encargarse de realizar el juicio de residencia al por entonces gobernador saliente, el licenciado Diego Pérez de la Torre. Aunque al hablar de la participación del por entonces gobernador de la Nueva Galicia en la empresa es hacerlo de la atracción de riquezas, su presencia iba más allá: la sujeción y endeudamiento que tenía con el virrey Mendoza. Éste había aupado a Coronado a una posición predominante dentro de la sociedad mexicana gracias al enlace en 1536 con Beatriz de Estrada, hija del primer tesorero de Nueva España, Alonso de Estrada. Además, había recibido como regalo la encomienda de Tlapa, cerca de las minas de Zumpango, la tercera más grande de Nueva España. El virrey además promovió su carrera con el nombramiento como visitador de las minas de Amatepeque y Sultepec, al suroeste de la ciudad de México, encargado de controlar el trabajo de negros esclavos e indígenas en ella. Véase Flint, Richard, y Flint, Shirley Cushing. *Documents of Coronado Expedition, 1539-1542: "They were Not Familiar with His Majesty, nor Did They Wish to Be His Subjects"*, Dallas, Southern Methodist University Press, 2005, p. 21.

interés se reactivó en el noroeste de Nueva España. la búsqueda de Cibola y de las ciudades doradas también reflejaba que la mentalidad medieval y de corte mercantilista de la riqueza que dominaba en el pensamiento ibérico seguía imponiéndose a la realidad americana.<sup>320</sup>

La expedición terrestre siguió la ruta inversa que Cabeza de Vaca había recorrido. A ella se sumaron más de un millar de indios auxiliares, numerosa munición y artillería ligera, así como avituallamiento de cereales y cerca de cinco mil cabezas de ganado. Se contabilizaron también algunos religiosos de la orden de San Francisco, entre ellos fray Marcos de Niza, fray Honorato, fray Juan de Padilla y el lego Luis de Escalona,<sup>321</sup> así como fray Juan de la Cruz y Antonio de Vitoria,<sup>322</sup> encargados de dar comienzo a la evangelización de los naturales. La ruta marítima seguida por Hernando de Alarcón recorrería las costas occidentales de Nueva España, sirviendo de apoyo a la expedición terrestre de Coronado.<sup>323</sup>

Dado que la búsqueda había resultado infructuosa, Vázquez de Coronado y los suyos decidieron regresar, pero antes de partir se levantó una gran cruz y con un escoplo se realizó una inscripción, con “unas letras que decían haber llegado allí Francisco

<sup>320</sup> Buelna Serrano, Elvira., Gutiérrez Herrera, Lucino., Ávila Sandoval, Santiago. «Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional», *Análisis Económico* vol. XXIV, núm. 57, (2009), pp. 331-358.

<sup>321</sup> Jaramillo, Juan. «Relación hecha por el Capitán Juan Jaramillo, de la jornada que había hecho a la Tierra Nueva en Nueva España y al descubrimiento de Cibola, yendo por General Francisco Vázquez Coronado (Año de 1537)», en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*, Alicante [Madrid], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [Imprenta de Manuel B. Quirós], 2004 [1864]. [en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/relacion-hecha-por-el-capitan-juan-jaramillo-de-la-jornada-que-habia-hecho-a-la-tierra-nueva-en-nueva-espana-y-al-descubrimiento-de-cibola-yendo-por-general-francisco-vazquez-coronado-ano-de-1537--0/>], [consulta: 17.10.16]; AGI, *Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”.

<sup>322</sup> Magallanes Castañeda, Irma Leticia. «Sociedad Geográfica Española.» *Las Siete Ciudades de Cibola. Francisco Vázquez Coronado (1540-42). Exploraciones y Expediciones. Galería de Exploradores*. [en línea: <http://www.sge.org/exploraciones-y-expediciones/galeria-de-exploradores/ii-el-descubrimiento-de-america/francisco-vazquez-coronado-1540-42/pagina-1.html>], [consulta: 17.10.16].

<sup>323</sup> Hernando de Alarcón, siguiendo la costa sinaloense, llegará hasta la desembocadura del río Colorado, que había sido identificado por Ulloa como “ancón de San Andrés”, y que ahora fue rebautizado como Buenaguía. Gracias a esta expedición se comprobó que la California era parte de la tierra firme y no una isla. Como Alarcón tenía además el cometido de abastecer a la expedición de Vázquez de Coronado, no se alejó demasiado de la costa. Sin embargo, el contacto entre ambas fuerzas no llegó a producirse. La relación de este viaje está recogida en Ramusio, Giovanni Battista. *Relazione della navigatione e scopeta, che fece il capitano Fernando Alarchone per ordine dello Illustrissimo Signor Don Antonio di Mendoza Vice Re della nuoua Spagna*, vol. III, Venecia, 1556.

Vázquez de Coronado”.<sup>324</sup> Finalmente decidieron regresar. El gobernador fue premiado con una merced de tierras en Eringuachapeo (Michoacán) y otra en Agualulco (en el camino a Guadalajara). A éstas se sumaban las encomiendas que ya tenía en Cutzamala (Michoacán) y la de Teutenango (cerca de Tonalá). A pesar de la decepción por el fracaso es cierto que con ella se pudo arrojar un poco de luz en los límites fronterizos del Imperio hispano. Con todo, la puesta en marcha de esta empresa de conquista tuvo un trasfondo claramente político y económico, un pulso por la centralización del poder entre la figura del virrey y la de los conquistadores y sus descendientes, a quienes pretende limitar sus poderes e influencias.<sup>325</sup>

### **3.3. Nuevos tiempos, nuevos descubridores y la persistencia del mito: Francisco de Ibarra y el fin de las grandes conquistas territoriales**

A mediados del siglo XVI se produjo un cambio de coyuntura en el escenario novohispano a raíz del inicio de dos episodios bélicos, la Guerra del Mixtón y la Guerra Chichimeca, con los que la frontera norte se convirtió en un auténtico polvorín, ralentizando por algunos años la expansión territorial, sobre todo de la Nueva Galicia, que incluso vio contraerse sus fronteras. Pero con el hallazgo en 1546 del cerro de la Bufa y la fundación de Zacatecas hizo que se reavivase el interés por continuar la tierra adentro en busca de nuevas riquezas. A ello debemos de añadir la llegada en 1550 de un nuevo virrey a la Nueva España, Luis de Velasco, quien procuró promover una nueva estrategia política con la que favorecer y asegurar el mantenimiento de estos territorios bajo control español. A través de un modelo de exploración organizada del territorio, dio prioridad al establecimiento de asentamientos en las márgenes fronterizas que permitiesen un control más exhaustivo del territorio. De nuevo, la gobernación de Nueva Galicia se convirtió en la plataforma de penetración hacia el septentrión, y el

---

<sup>324</sup> Jaramillo, Juan. «Relación hecha por el Capitán Juan Jaramillo...», *op. cit.* Pedro de Tovar dejó en las proximidades del río Sinaloa algo de ganado mayor con la intención de que se favoreciese más adelante el poblamiento. Esto es una clara muestra del interés que había por seguir ampliando territorialmente el virreinato, pero sobre todo, un ejemplo del interés personal de Tovar por el norte, pues años después, siendo un afamado encomendero de la villa de San Miguel de Culiacán, promovió la entrada de Francisco de Ibarra hacia el norte.

<sup>325</sup> Baraibar, Álvaro. «Mito y realidad en torno a Cíbola: las relaciones de fray Marcos de Niza y Pedro Castañeda de Nájera», *Neophilologus*, (2015), pp. 553-567.



interés económico el que vaya por delante, siendo los mineros de la región los que promuevan esas entradas.<sup>326</sup> Con todo, la búsqueda de espacios míticos se mantuvo como motor para el avance, aunque cada vez menos influyente, y así por ejemplo en 1552, el minero Ginés Vázquez de Mercado con el beneplácito de la Audiencia de Guadalajara, entró por el valle de Guadiana, “tras el señuelo de un cerro todo de plata de que le hablara uno de sus esclavos”.<sup>327</sup>

En la misma línea, Francisco de Ibarra recibió noticias sobre la riqueza mítica de Topia o Copala, en las cumbres de la Sierra Madre Occidental.<sup>328</sup> Este joven capitán fue un fuerte revulsivo en lo que a la exploración y ocupación del noroeste se refiere, adelantando la frontera septentrional hasta Sonora, y viéndose premiado con la creación de una nueva gobernación: Nueva Vizcaya, con la que se limitó la expansión y el poder de la Nueva Galicia hacia el norte.<sup>329</sup> A pesar de carecer de experiencia previa y de su excesiva juventud, pesó más la cuna y la riqueza, y como miembro importante de la sociedad hispana del siglo XVI, la elección de Ibarra no llegó a diferir del resto de conquistadores, pues rara vez la Corona concedía licencia para la exploración a individuos procedentes de estadios sociales bajos.<sup>330</sup> En palabras de John L. Mecham,

<sup>326</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*, México, Siglo XXI-Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008, p. 50.

<sup>327</sup> Cox, Patricia. *Don Francisco de Ibarra, Capitán de la Paz. Apuntes para una biografía*. México, Universidad de Sinaloa, 1965, p. 42. Sin embargo, en el cerro halló sólo mineral hierro. Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>328</sup> AGI, *México* 19, N. 27, “Carta del virrey Luis de Velasco, el viejo”, 6 de junio de 1562; AGI, *Patronato* 20, N. 4, R. 3, “Descubrimiento de Copala o Topiame por Francisco de Ibarra”, 26 de mayo de 1563. Salvador Álvarez señala las similitudes que las expediciones de Nuño de Guzmán y Francisco de Ibarra tuvieron, perteneciendo ambas a un mismo ciclo de exploración y conquista. Véase Álvarez, Salvador. «La Nueva Vizcaya en el siglo XVI», en Vallebuena Garcinava, Miguel (coord.). *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, tomo 2, México Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 2013, pp. 78-125. Cramaussel, Chantal. *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

<sup>329</sup> La obra de John L. Mecham sigue siendo de obligada consulta para conocer la evolución de la presencia de Francisco de Ibarra en el noroeste de Nueva España y la conformación de una nueva gobernación a partir de 1563 con el inicio de una fase de grandes exploraciones y de la organización de una nueva gobernación, Nueva Vizcaya. Véase Mecham, John Lloyd. *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*, Durham, Duke University Press, 1927; AGI, *Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc.”, 1574.

<sup>330</sup> Francisco de Ibarra estuvo acompañado por una camarilla de capitanes y soldados cuyas opiniones debieron de pesar en las actuaciones llevadas a cabo, destacando Martín de Gamón, elegido maese de campo; a Martín de Rentería, que como alférez real portaba un estandarte de damasco azul bordado, labrado en oro y plata, con borlas de oro y seda, y decorado con las imágenes de Cristo y la Virgen María,



“the fortunate circumstance of noble birth was the open sesame to opportunity in his Catholic Majesty’s new dominions –particularly when blue blood was accompanied by wealth”.<sup>331</sup> A ello habría que añadir las relaciones de parentesco que terminaron uniendo a los Ibarra con la familia virreinal pues en 1556, Diego de Ibarra se había casado con Ana de Velasco, hija del virrey, lo que facilitará en gran medida la presencia del joven Francisco de Ibarra en las expediciones de conquista organizadas desde el virreinato.<sup>332</sup>

Todas las empresas de exploración y conquista que llevó a cabo Francisco de Ibarra fueron sustentadas por la fortuna de la familia: soldados, armas, y munición, caballos, ganado, comida, y esclavos negros, sin que la ayuda real se contemplase nunca. En este sentido, las aportaciones hechas por su tío Diego de Ibarra fueron vitales para, no solo la puesta en marcha sino para el mantenimiento de la región bajo el dominio español. Cuando el joven Ibarra realizaba sus conquistas, despachaba mensajeros a su tío dándole cuenta de todo lo sucedido durante el viaje, lo que había conquistado y dejaba poblado, y de la determinación por conquistar nuevos espacios, “lo cual no era posible sin su favor y ayuda”.<sup>333</sup> Y es que no debemos olvidar que para estas fechas el norte de Nueva España estaba inmerso en una guerra contra los chichimecas. Por ello, el virrey hizo un mayor uso de la iniciativa privada para la puesta

---

bendecido en la iglesia de las minas de San Martín; Martín López de Ibarra como oficial de la Real Hacienda; Alonso de la Mancha como alguacil mayor; o los capitanes Andrés de Ibarra, Pedro de Quesada, Martín de Arana, y Juan de Tolosa, quien participó activamente en las expediciones junto al conquistador vizcaíno. En total unos 170 soldados, en su mayoría vizcaínos, conformaban la expedición. Véase AGI, *Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc.”, 1574; Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos... op. cit.*, lib. I, cap. VII, p. 73.

<sup>331</sup> Mecham, John Lloyd. *Francisco de Ibarra...*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>332</sup> La relación entre los Ibarra y los Velasco tenía sus antecedentes en la península Ibérica. Véase Porras Muñoz, Guillermo, «Diego de Ibarra y la Nueva España», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 2 (1975), [en línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3207/2762>], [consulta: 20.9.16]. En relación a este matrimonio debemos señalar que si se hubiese producido en Castilla hubiese sido extraño pues Diego de Ibarra era de linaje inferior al de su esposa. Sin embargo, en Nueva España, Diego se había convertido en una de las figuras más importantes de la sociedad y economía virreinal, además de contar con un prestigio como capitán de guerra, con numerosos hombres a su servicio. Ibarra no se trasladó a vivir a la capital del virreinato, sino que se quedó donde era más útil a su suegro, en el norte. Véase Álvarez, Salvador. «La conquista de la Nueva Vizcaya», en Vallebuena Garcinava, Miguel (coord.). *La Nueva Vizcaya*, vol. II, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, pp. 22-77.

<sup>333</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XVI, p. 114.

en marcha de un programa de ampliación territorial dado que las arcas reales estaba seriamente mermadas.<sup>334</sup>

En 1554 salió del real de Pánuco y se adentró en el norte. Buscando el rico reino de Copala, la única referencia con que contaba era la existencia de una mítica laguna junto a la que se asentaba.<sup>335</sup> Con rumbo noroeste, alcanzaron los valles del Fresnillo, Saín y San Martín. Tras varios giros, desembocaron en los contrafuertes de la Sierra Madre Occidental, en una región a la que llamaron Mezquital. Finalmente alcanzaron los valles de Avino y San Juan del Río, donde recibieron la noticia de la ubicación del reino de Copala por parte de unos indios.<sup>336</sup> Sin embargo, las indicaciones habían sido erróneas y no habían conseguido localizar este mítico reino, lo que no acarreo un descrédito hacia el joven Ibarra y años después se puso al frente de una gran expedición para localizar nuevamente el reino de Copala. Siguiendo las instrucciones dadas por la Corona, el 24 de julio de 1562 el virrey Luis de Velasco, a través de una real comisión, dio orden a Francisco de Ibarra de entrar a los territorios situados “más allá de las minas de San Martín y Avino que están pasando las minas de Zacatecas”.<sup>337</sup> Con este documento se le estaba concediendo a Ibarra unos poderes y facultades similares a los de una “capitulación”. Un sistema que no era novedoso, y con el que se le otorgaba además el título de “Gobernador y Capitán General” de los territorios descubiertos con

<sup>334</sup> Por ejemplo, para la conquista de Chiametla por parte del oidor Pedro Morones, la Corona, por real cédula de 1 de febrero de 1560, aclaraba que ésta debía hacerse sin ayuda real. Con todo, el oidor pidió 20.000 pesos para poder llevarla a cabo. Obtuvo ayuda económica de algunas de las fortunas de Nueva Galicia, pero la suma no fue suficiente para sufragar los gastos de la empresa. Además, la expedición se retrasó porque Morones se negaba a dejar en el cargo de oidor a Oseguera. Éste había escrito al rey desaconsejando la empresa de Chiametla, no porque no fuese necesaria la seguridad en el camino de Compostela-Culiacán, sino porque no era el momento. Pensaba que las minas volverían a ser un aliciente para la ocupación y que gradualmente se irían asentando nuevos pobladores. Además, pensaba que si el rey ponía dinero en la empresa, lo perdería. Véase AGI, *Guadalajara* 230, “Reales instrucciones al Dr. Morones, acompañadas de Real Cédula. Toledo 11 febrero de 1560”; AGI, *Guadalajara* 51, “El oidor Morones a Felipe II, Guadalajara, 2 de enero de 1561, 3 de febrero de 1562 y 15 de mayo de 1563”; AGI, *Guadalajara* 5, R. 7, N. 14, “Morones al Consejo”.

<sup>335</sup> Del náhuatl, “copalli/copal” y “atl/agua”. Olea, Héctor R. *Los asentamientos humanos en Sinaloa*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1980. Sobre la identificación de la “Nuevo México” con una laguna mítica, véase Cramaussel, Chantal. «Un desconocimiento peligroso. El norte de la Nueva España en los grandes textos europeos de los siglos XVI y XVII», *Relaciones* 75, (1998), pp. 173-213.

<sup>336</sup> Mecham, John Lloyd. *Francisco de Ibarra...*, *op. cit.*, pp. 67-69; AGI, *Patronato* 73, N. 2, R. 1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc.”, 1574.

<sup>337</sup> AGI, *México* 19, “Real comisión encomendando a Francisco de Ibarra el descubrimiento de los territorios situados más allá de las minas de San Martín y Avino y nombrándolo Gobernador y Capitán General de los lugares que descubriese”, citado por Mecham, John Lloyd. *Francisco de Ibarra...*, *op. cit.*, pp. 132-134.

lo que equivaldría, “a transformarlo en fundador y cabeza de una nueva provincia, todavía sin nombre en ese momento, pero la cual estaba destinada a convertirse de forma automática en la más septentrional del imperio español indiano”.<sup>338</sup>

En la nueva salida que realizaron en julio de 1562 alcanzaron el valle de Nombre de Dios (Durango), San Juan del Río y Nazas. Al no encontrar ningún reino decidieron cambiar de ruta, poniendo rumbo hacia el oeste, a la Sierra Madre Occidental donde se dieron varias salidas zizagueantes y en apariencia erráticas lo que viene a demostrar, “hasta qué punto su principal preocupación no fue la de dominar territorios lo más extensos posibles [...] sino localizar elementos que lo acercaran a una geografía muy particular: aquella relacionada con el mito de Copala”.<sup>339</sup> En estos últimos coletazos de la consecución del mito, Francisco de Ibarra decidió adentrarse en la Sierra Madre Occidental donde imaginó que se encontraría la Nueva México que buscaba. En el camino una indígena de Guatimapé les habló de Topiamé, y rápidamente lo identificaron con Copala, más aún cuando le mostraron al gobernador, “una rodela de pluma de muchos colores y gala y un plumaje de plata y ropa de algodón tejida de hilo torcido, lo cual adquirieron los naturales por vía de rescate de los de Topia”.<sup>340</sup> Según las crónicas de la época, Topia era el nombre de una indígena gentil,

que quiere decir xícara de zoquete, que es lo propio que en España, una albornía. La qual, por sus pecados, se volvió en piedra. La qual piedra se quedó en la mesma echura de una xícara. Y, porque en el valle de Topia ay una grande piedra de esta mesma echura, hasta el día de oy venerada de los yndios...<sup>341</sup>

Finalmente en marzo de 1563, Ibarra decidió emprender su conquista ante la creencia que la serranía albergaba importantes riquezas. Incluso las avanzadillas llegaban con nuevas de lo hallado, “...dando a entender habían hallado otro México”.<sup>342</sup> A su llegada los españoles se toparon con una fortaleza indígena de los acaxees, rodeada

<sup>338</sup> Álvarez, Salvador. «La conquista...», *op. cit.*, p. 23.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>340</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. VII, pp. 76-77.

<sup>341</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. VIII, p. 75.

<sup>342</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, cap. VIII, p. 85.

por un foso y una estacada de magueyes.<sup>343</sup> Aunque finalmente fueron derrotados, la victoria tuvo sabor amargo pues las pérdidas económicas fueron cuantiosas. Las esperanzas de grandes riquezas se evaporaron en las cumbres de la imponente serranía. El propio Ibarra se dirigió a sus soldados con estas palabras:

Yo quisiera haber descubierto y conquistado otra nueva y riquísima Constantinopla y otra próspera y fortísima Venecia o, a lo menos, otro insigne y rico México u otro atesorado Perú para apoderaros y haceros señores de sus señoríos y riquezas con mayor título y grandeza que lo poseen, señorean y gozan los que los tienen...<sup>344</sup>

El interés por señorear en estas tierras se mantenía en el imaginario de capitanes y soldados a pesar de que lo medieval iba dejando paso al hombre moderno. Entra en escena una nueva figura, Pedro de Tovar, encomendero de la provincia de Culiacán,<sup>345</sup> quien animó a Ibarra para que se adentrara en las provincias de Cinaro y Chiametla, situadas en la frontera norte y sur respectivamente de la villa de San Miguel de Culiacán. Con esta medida, Tovar se aseguraba la estabilidad de la región y de sus propios intereses pues tras la conquista y poblamiento de Culiacán por Nuño de Guzmán, la seguridad de la región había quedado cuestionada.

En mayo de 1567 se puso nuevamente rumbo al norte para localizar la “nueva México”.<sup>346</sup> Alcanzando la villa de San Juan Bautista de Carapoa, atravesaron la región del Mayombo y Yaquimí y se adentraron nuevamente en la Sierra Madre Occidental.

<sup>343</sup> Pacheco Rojas apunta que acaxee significa, “los que habitan en un lugar donde hay alberca o albercas”. Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehúan...*, *op. cit.*, p. 38. Eran grandes guerreros y practicaban la antropofagia.

<sup>344</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. X, pp. 103-104.

<sup>345</sup> Pedro de Tovar había participado en la expedición de Francisco Vázquez de Coronado y terminó por convertirse en uno de los personajes más influyentes de la región noroeste de Nueva España. No sólo fue encomendero sino que también se interesó por el trabajo de las minas. De hecho, en 1567 alcanzó la provincia de Sinaloa, donde se habían localizado algunos reales en torno a la serranía, con la intención de “visitar y ensayar las minas nuevas a cuya fama había ido. El cual las hizo labrar y ensayar y aunque el metal era rico, disminuyó la cantidad ahondando la mina, de suerte que la dejó y se volvió a Culiacán...”, Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXI, p. 140.

<sup>346</sup> Esta “Nueva México” será la que localice Juan de Oñate en 1598. Véase Hoig, Stan. *Came Men on Horses: The Conquistador Expeditions of Francisco Vázquez de Coronado and Don Juan de Oñate*, Boulder, University Press of Colorado, 2013; Villagrà, Gaspar de. *Historia de Nuevo México*, Madrid, Dastin, 2001; Navarro García, Luis. *La conquista de Nuevo México*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

Desembocaron en la abandonada Paquimé, a la que nombraron como Casas Grandes,<sup>347</sup> y decepcionados por no haber encontrado importantes riquezas, regresaron al sur. Esta fue la última expedición de exploración y conquista en la que Francisco de Ibarra participó y en la que el patrimonio familiar contribuyó para el engrandecimiento de la gobernación. Se había puesto fin a las grandes expediciones de conquista y al último intento por alcanzar los espacios míticos del noroeste. Ahora se abría una nueva realidad: la existencia de grandes extensiones de fértiles tierras, la posibilidad de encontrar minerales con los que enriquecerse rápidamente, y sobre todo, una mano de obra abundante para el trabajo de la tierra y las minas.

Desde el virreinato la concesión de licencias para la exploración y conquista fue dando paso a una política de pacificación basada en la persuasión, la compra, la conversión y la colonización defensiva del territorio. Aunque oficialmente desde la década de los noventa del siglo XVI se había puesto fin a la llamada Guerra Chichimeca, en las zonas más recónditas de la Sierra Madre Occidental se mantenía un estado de “guerra viva” que perduró durante todo el siglo XVII y parte del XVIII.<sup>348</sup> Con todo, a partir de ahora va a primar la ocupación efectiva del territorio, fomentando la colonización y sobre todo, asegurando los enclaves españoles frente a los posibles ataques indígenas, de ahí que se ponga en marcha una política de paz diplomática entre españoles e indios sublevados en los que a cambio del cese de los ataques se les ofrecía ropa y alimentos con los que se esperaba apaciguar los ánimos.<sup>349</sup> Por ello, el monarca Felipe II en sus ordenanzas de 1573 sustituía el término “conquista” por el de “pacificación”, intentando evitar un nuevo panorama bélico como el que el norte de la Nueva España estaba atravesando pues, “no queremos que el hombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios”.<sup>350</sup> Una nueva alternativa surgía con la intención de emprender la pacificación del territorio a través del convencimiento y el buen trato, tomando como modelo la idea de congregar a los

<sup>347</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXII, pp. 140-141, cap. XXX, pp. 179-183.

<sup>348</sup> Osante, Patricia. *Poblar el Septentrión...*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>349</sup> Es el caso de los virreyes Luis de Velasco hijo, de Álvaro Manrique Zúñiga o de Gaspar de Zúñiga y Acevedo, quienes desde mediados del siglo XVI van a desarrollar una nueva política que se alejaba de la mostrada por Antonio de Mendoza. Véase Osante, Patricia. *Poblar el Septentrión...*, *op. cit.*, pp. 24-26.

<sup>350</sup> Citado por Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 37.

indígenas en pueblos de misión, dando paso a las órdenes religiosas como motores de expansión y ocupación efectiva del noroeste a lo largo del siglo XVII y hasta 1767 cuando la Compañía de Jesús, artífice de este avance, fue expulsada.

Sin embargo, en 1640 el capitán Pedro de Perea hizo una capitulación con el virrey Cadereita para poblar el territorio situado al norte del río Yaqui al que bautizó como Nueva Andalucía.<sup>351</sup> Esta actuación se salía del planteamiento dispuesto desde hacía casi medio siglo pues con ella se limitaba el avance misional y se reforzaba el civil. Esta situación provocó el descontento de los jesuitas, quienes vieron una intromisión por parte del capitán, limitando su campo de actuación e impidiendo la ampliación de su red misional. La situación empeoró cuando Perea encargó a los franciscanos la evangelización de los grupos ópatas y pimas.<sup>352</sup> Finalmente, las quejas alzadas al obispo- virrey Juan Palafox y al virrey conde de Salvatierra, quienes fallaron a favor de la Compañía de Jesús, hicieron que los franciscanos abandonasen las misiones que ya habían establecido.<sup>353</sup>

Por otro lado, a partir de 1678, la Corona había ordenado al virreinato de Nueva España la aceptación de proposiciones para licencias a particulares que quisiesen emprender la ocupación de la California. Entre los que estuvieron dispuestos a ello destaca el capitán Isidro de Atondo y Antillón, quien llevó a cabo tal empresa.<sup>354</sup> Con la

<sup>351</sup> En esta capitulación se establecía que la defensa del territorio estaría sostenida por el propio Perea, quien debía mantener a 25 soldados procedentes del presidio de Sinaloa. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>352</sup> Decorme, Gerad. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (compendio histórico)*, México, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1941, p. 263, 332, y 362-365.

<sup>353</sup> Desde Nuevo México habían llegado cinco franciscanos para hacerse cargo de las misiones de Arizpe, Chinapa y Bacuachi, las de Potlapiguas, Bavispe y Baseraca, las de Guazavas, Oputo, Techicodeguachi y Batepito, Teuricachi, Cuquiarachi, Teras, y Cucurpe y Toapa. En estas dos últimas los jesuitas ya habían llegado a misionar.

<sup>354</sup> El virrey conde de Paredes y marqués de La Laguna envió al monarca Carlos II el “testimonio de la escritura otorgada por Isidro Atondo y Antillón para la conquista, población y reducción de los gentiles del Reino de la California”, que fue firmado por el monarca, aprobándose así su contenido y dando orden para su cumplimiento en 1681. AGI, *Patronato* 31, R.5, “Carta del virrey de Nueva España, Conde de Paredes. Carta del virrey de Nueva España, Conde de Paredes, sobre las asistencias que ha dado para la conquista, conversión y población de las Californias, a don Isidro de Atondo y Antillón, en conformidad del asiento hecho con él para este efecto”, México, 28 de febrero de 1681; AGI, *Patronato* 31, R.7, “Descubrimiento en las Californias. Testimonio de los autos formados en la Junta de Gobierno de Nueva España, sobre el descubrimiento en las Californias del almirante don Isidro de Atondo y Antillón, y los socorros que para ello se habían hecho. México”, 15 de marzo de 1685. En el mismo expediente, “Carta del conde de Paredes y marqués de La Laguna, virrey de Nueva España, a Su Majestad, remitiendo el testimonio de los autos precedentes y los mapas descritos en el ramo 6”, México, 26 de marzo de 1685;

ampliación territorial fue necesario estructurar las tierras recién conquistadas para que quedasen perfectamente insertas en el proyecto imperial de la Corona hispana.

#### 4. La articulación del territorio como estrategia de poder

De manera acertada, Salvador Álvarez pone de relieve que tras la caída de Tenochtitlán, la perspectiva que para los conquistadores españoles del siglo XVI tuvo la ocupación del septentrión no ha tenido el mismo interés para los investigadores.<sup>355</sup> Este hecho viene marcado por la falta de información documental continuada así como por la ausencia de testimonios materiales que nos permitan una reconstrucción cronológica fiable. Estamos hablando de un territorio extensísimo en el que desde la década de los sesenta del siglo XVI se había conformado una gobernación, Nueva Vizcaya, cuyos límites se fueron fijando a lo largo de la centuria siguiente con la ocupación y la explotación progresiva de las tierras, de modo que no podemos hablar de un conjunto territorial coherente.<sup>356</sup> Los lineamientos del avance territorial de la primera mitad del siglo XVI marcados por empresas de exploración y conquista dieron paso a nuevos planteamientos basados en la pacificación y la ocupación efectiva. De hecho, cuando Francisco Ibarra salió en 1554 de Zacatecas lo hizo como capitán para la pacificación de los indígenas y descubrimiento de nuevas tierras.<sup>357</sup> Este cambio de tendencia buscaba asegurar la presencia hispana en una región periférica y marginal como fue el noroeste donde la fertilidad de la tierra, la búsqueda de metales, la abundancia de indígenas y la extensión del Imperio, se convirtieron en los principales factores que marcaron el poblamiento.<sup>358</sup>

---

Rubio Mañé, José Ignacio. *El virreinato II. Expansión y defensa*. Primera parte, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 270-271; Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Historia de los pueblos indígenas...*, *op. cit.*, pp. 112-127.

<sup>355</sup> Álvarez, Salvador. «La conquista...», *op. cit.*, p. 30.

<sup>356</sup> Álvarez, Salvador. «La Nueva Vizcaya...», *op. cit.*, p. 84. Hasta 1564-1565, la franja costera occidental había formado parte de la Nueva Galicia. Sin embargo, con la creación de la gobernación neovizcaína, sólo Culiacán y Cosalá quedarán como regiones integrantes de la primera. Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 306.

<sup>357</sup> AGI, *Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc.”, 1574.

<sup>358</sup> Osante, Patricia. «El septentrión novohispano: una secular colonización hispana», en Bernabéu Albert, Salvador (coord.). *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Madrid, Ediciones Rubeo, pp. 43-105. Los europeos nunca llegaron a



Si había algo que sobraba en el septentrión eran tierras, de ahí que su concesión se convirtiese para los capitanes y soldados, no en una simple merced, sino en un derecho adquirido por los servicios prestados a la Corona. Gracias al trabajo de la tierra se pudo consolidar el asentamiento hispano en el norte, sobre todo con la introducción de cultivos procedentes de Castilla como fueron las uvas, higos, cítricos, plátanos, legumbres, cañadulce, etc.<sup>359</sup> Pero no sólo la agricultura fomentó la consolidación del poblamiento, pues la ganadería pronto se convirtió en una actividad fundamental. El ganado caballar y el vacuno fueron fundamentales para la supervivencia en la región, al que habría que añadir la proliferación del ganado cimarrón. Incluso los caballos se convirtieron en productos indispensables para la vida de los indígenas, si bien es cierto que esta práctica tenía una doble cara, pues implicaba la transformación del paisaje americano, siendo en algunos casos motivo de problemas con los indígenas.

Atrás habían quedado las campañas de exploración y búsqueda del mito heredado de la tradición clásica y judeoconversa. Ahora se abría una realidad mucho más interesante y compleja que debía ser ordenada para el buen funcionamiento del Imperio. Por ello surgió la necesidad de articular los territorios recién conquistados, organizando, clasificando y renombrando todo, desde los ríos, sierras o valles, y por supuesto, los diferentes grupos indígenas, siguiendo una clara estrategia de poder en la que se tomaba el control sobre el continente y el contenido. En definitiva, una reconfiguración de la diversidad territorial y humana que permitiese la consolidación de la presencia occidental en esta zona.<sup>360</sup> Precisamente desde el punto de vista humano, la región estaba ocupada por diferentes grupos étnicos entre los que se incluían los sedentarios y agrícolas de los valles del Mocorito, Petatlán, Zuaque, Mayo y Yaqui, hasta las comunidades ubicadas en las vertientes de la Sierra Madre Occidental y la zona costera que dependían de la caza, pesca y recolección como medio de subsistencia. Esta diversidad de territorios y de indígenas condicionará el asentamiento español.<sup>361</sup>

---

ser autosuficientes y dependieron siempre de la presencia de los indígenas para consolidar su presencia. Álvarez, Salvador. «La Nueva Vizcaya...», *op. cit.*, p. 81.

<sup>359</sup> Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>360</sup> Sheridan Prieto, Cecilia. «Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano», *Desacatos*, núm. 10, (otoño-invierno 2002), pp. 13-29.

<sup>361</sup> Con un patrón de asentamiento basado en líneas continuas “rancherías” dispersas a lo largo de las riberas de los ríos, los indígenas de los valles del noroeste aprovechaban al máximo las tierras fértiles para el cultivo, haciendo un uso extensivo de éstas y completando esta práctica con la caza y la recolección. En la zona costera el asentamiento fue mucho más disperso, al igual que en la zona serrana,



Desde el punto de vista administrativo, a lo largo del siglo XVII la margen occidental de la Sierra Madre quedó articulada en cinco provincias que de sur a norte serían Chiametla,<sup>362</sup> Culiacán, Sinaloa, Ostímuri y Sonora. Estas circunscripciones quedaron sujetas a la jurisdicción de las gobernaciones de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, encargadas de regir la vida política, económica, militar y social de los nuevos territorios, si bien es cierto que durante varios años, las disputas entre ambas por temas relacionados con la jurisdicción sobre el territorio fueron fiel reflejo de los intereses por controlar unos espacios de los que se esperaba sacar importante rendimiento económico. Estas desavenencias se iniciaron con la creación de la Nueva Vizcaya y el nombramiento de Francisco de Ibarra como capitán general y gobernador con licencia para incorporar aquellas tierras que descubriese a la su gobernación. Pero la situación se agravó con la concesión a Ibarra de la entrada para la reconquista de Chiametla tras la muerte del oidor Pedro Morones, quien había solicitado al virrey la entrada a la región tras quedar ésta abandonada y con los indígenas sublevados. Con esta acción se ponía freno al interés expansivo hacia el norte de la Nueva Galicia.<sup>363</sup>

Pero ciertamente la ocupación efectiva del territorio se comenzaría a dar con la creación de los primeros asentamientos españoles pues como señala Ramón Serrera, “el control efectivo se consolidará conforme el poblamiento ibérico se afiance en las respectivas zonas”.<sup>364</sup> Al igual que la conquista, el poblamiento es un fenómeno social

---

donde las rancherías estaban formadas por pocas familias que practicaban una agricultura adaptada y sobre todo, utilizaban los recursos silvestres para su supervivencia. Álvarez Palma, Ana María. «Estructura territorial cahita en el momento del contacto. El caso de las naciones yaqui y mayo», en Moctezuma, José Luis., Villalpando, María Elisa (eds.). *Noroeste de México. Antropología de la identidad e historia en el norte de México: homenaje a Alejandro Figueroa*, Hermosillo, Centro INAH-Sonora, 1999, pp. 111-118.

<sup>362</sup> Ésta se subdividió en tres subprovincias: Maloya, Copala y El Rosario. La Nueva Galicia reclamó para sí este territorio que finalmente quedó bajo la jurisdicción de la gobernación de Nueva Vizcaya. Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, op. cit., pp. 39-44. Río, Ignacio del. *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1966, p. 10.

<sup>363</sup> Tras el abandono de la región procuraron la gobernación y conquista de Chiametla el conquistador y encomendero de Tecamachalco, Alonso Valiente, y el doctor Pedro Morones, oidor de la real Audiencia de Nueva Galicia. Será a éste a quien por real cédula de 1 de febrero de 1560, el virrey don Luis Velasco encomiende tal empresa. Véase AGI, *Guadalajara* 5, R.7, N.14, “Cartas de Audiencia”, Compostela, 17 de agosto de 1557; AGI, *Guadalajara* 230, “Reales instrucciones al Dr. Morones, acompañadas de Real Cédula”, Toledo, 11 febrero de 1560; AGI, *Guadalajara* 51, “El oidor Morones a Felipe II”, Guadalajara, 2 de enero de 1561, 3 de febrero de 1562 y 15 de mayo de 1563; AGI, *Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc.”, 1574.

<sup>364</sup> Serrera, Ramón María. *La América de los Habsburgo...*, op. cit., p. 44.

complejo que implica la participación de uno o varios grupos que ocupan un determinado espacio físico que se organiza con una traza más o menos urbana, en damero y con asignación de espacios, donde impera el simbolismo a la hora de realizar el reparto de solares. Pero además era una ocupación que implica cierta organización social y del espacio ocupado, lo que nos permitiría hablar de un fenómeno social dinámico en continua evolución. Para Salvador Álvarez, los colonos españoles siendo numéricamente inferiores, decidieron asentarse en unos espacios tan alejados y aislados por una explicación, “que habían llegado allí precisamente como exploradores”, es decir, que el propósito principal de las empresas llevadas a cabo por los españoles en el noroeste tuvieron como propósito principal, “no el de ‘poblar’, o ni siquiera el de ‘conquistar’ aquellas regiones, en el sentido propio de estos términos, sino el de ‘descubrir’ aquello que se ocultaba en el inmenso septentrión indiano.”<sup>365</sup> Luego, ¿por qué establecer un asentamiento permanente? Creemos que la respuesta estaría más bien encaminada, siguiendo a Salvador Álvarez, hacia a la concepción de estos espacios como marcadores de frontera.

La Corona se había preocupado por fijar los criterios de ocupación y asentamiento y para ello en 1573 Felipe II expedía las *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias*.<sup>366</sup> Con la creación de una villa, el conquistador o el soldado adquirirían además la condición de vecinos, una nueva categoría social y recibía encomiendas o tierras en los alrededores de la villa con las que poder ascender socialmente. A cambio, estaban obligados a la defensa y el poblamiento de la villa.<sup>367</sup> A pesar de los lineamientos marcados por la Corona a partir de 1573 debemos de tener en cuenta que las villas fundadas por Nuño de Guzmán o Francisco de Ibarra no van a regirse por estos criterios puesto que fueron fundadas antes de la promulgación de las Ordenanzas reales.

Las nuevas estrategias de ocupación territorial, combinadas con el condicionante indígena dieron como resultado diversos espacios como fueron las villas, presidios, reales mineros, estancias y misiones, separadas unas de otras por grandes distancias y

<sup>365</sup> Álvarez, Salvador. «La Nueva Vizcaya...», *op. cit.*, p. 84.

<sup>366</sup> Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Cultura Hispánica, 1979.

<sup>367</sup> Solórzano y Pereyra, Juan de. *Política Indiana*, vol. II, ed. facsímil, Madrid, Atlas, 1972; Sánchez Bella, Ismael. *Historia del Derecho Indiano*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992.

que se han convertido en la base de la regionalización actual de México.<sup>368</sup> En este sentido, Peter Gerhard acertadamente afirma que,

los españoles establecieron “islas” o enclaves de territorios bajo su control, separados del área principal de colonización por el desierto y zonas de indios belicosos, dejando tras de sí al mismo tiempo reductos o enclaves de territorio “no reducido”.<sup>369</sup>

Espacios que se constituyeron en zonas francas para todo tipo de intercambios: entre grupos gentiles y españoles, indígenas cristianizados, mestizos, africanos y mulatos, favorecido por la lejanía y la escasa presión ejercida por las autoridades civiles y religiosas. Sin embargo, para el primer tercio del siglo XVII, los establecimientos españoles en el noroeste apenas llegaban hasta la provincia de Sinaloa. Las fundaciones de San Sebastián de Chiametla, San Miguel de Culiacán, San Juan Bautista de Sinaloa y San Felipe y Santiago de Sinaloa como espacios de ocupación y control hispano ofrecían escasas garantías de perdurabilidad. El hallazgo de las primeras vetas de plata desde finales del siglo XVI lograron atraer una masa de población parasitaria que se movía por el territorio y que no siempre estaba dispuesta a permanecer en la región dado lo efímero de los hallazgos mineros y los problemas con los indígenas. Precisamente la acusada belicosidad de estos grupos llevó a establecer una línea de presidios fronterizos que asegurasen la estabilidad de los asentamientos y de las posesiones españolas en la región.

Pero el noroeste presenta una singularidad con respecto a otras áreas virreinales: el desarrollo misional a lo largo y ancho de las provincias costeras de Nueva Vizcaya. La incorporación de los religiosos y de la reducción de las rancherías indígenas a pueblos de misión implicó un fuerte cambio en la estrategia de ocupación en el que las misiones se convirtieron en espacios controladores del territorio mucho más efectivos que los centros urbanos. De hecho, las villas de españoles fueron significativamente escasas aquí, con lo que podemos afirmar que la regularización de las actividades socio-

---

<sup>368</sup> López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas...*, *op. cit.*, p. 44; Fábregas Puig, Andrés. *Reflexiones desde la tierra nómada*. México, Universidad de Guadalajara, El Colegio de San Luis, 2003, p. 66.

<sup>369</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 20.

culturales, políticas y económicas se hicieron a través de las misiones, que además se convirtieron en espacios de captación de nueva población. Por otro lado, las misiones pasaron a ser nuevos espacios de culto, marcadores culturales en los que bajo la autoridad del misionero se procuró incorporar a la población indígena al sistema imperial hispánico a través de la enseñanza del cristianismo, del trabajo manual y del cultivo de la tierra.



## Capítulo III. La frontera como espacio de interacción humana

### 1. Una nueva humanidad y el problema con el “otro”

“La identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro”.<sup>370</sup>

La presencia de una nueva humanidad en los territorios indios venía a alterar el relato bíblico, el libro sagrado por antonomasia en el que se establecía el orden del universo y se daba explicación al origen del mundo.<sup>371</sup> Además del develamiento geográfico asistimos a un descubrimiento que el *yo* hace del *otro*, y que toma una doble dirección, *yo es otro*, y *otro es yo*.<sup>372</sup> A la extrañeza geográfica se sumó la de una población que se encontraba, culturalmente hablando, en un amplio abanico de posibilidades que iban desde los primitivos grupos de cazadores-recolectores de algunas áreas septentrionales, hasta las llamadas Altas culturas indígenas.<sup>373</sup> El hombre civilizado, representado por los españoles, siempre llevó como su sombra al salvaje, al bárbaro, que erróneamente se identificó con las sociedades no occidentales. Esta idea de otredad fue heredada del mundo clásico según la cual, el *otro* era aquel que quedaba fuera de su mundo civilizado, el no griego, aquellos que no se regían por el logos, la razón, que solo se aprende en el mundo urbano.<sup>374</sup>

---

<sup>370</sup> Bartra, Roger. *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 8.

<sup>371</sup> Había que reubicar a la nueva humanidad en base al relato bíblico: ¿por qué las Sagradas Escrituras no mencionan nada de ellos?, ¿eran seres racionales?, ¿tenían alma?, etc., fueron algunas de las preguntas a las que hubo de dar respuesta. Voces como las de Bartolomé de las Casas o Francisco de Vitoria, entre otros, defendieron la humanidad del indio, convirtiéndose en la voz de los sin voz.

<sup>372</sup> Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2008.

<sup>373</sup> El desconocimiento que de la nueva realidad humana se tenía hizo que se proyectasen sobre ellos imágenes e ideas de otras poblaciones lejanas y en muchos casos, míticas. Ya lo hemos visto con el caso de las Amazonas, pero también es proyectable a otras regiones como los temidos patagones o los caribes.

<sup>374</sup> La bibliografía al respecto es extensa, pudiendo destacar la obra de Flores Farfán, Leticia. *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre la alteridad en Grecia antigua*, México, Editarte, 2011, donde se hace un repaso a las formas en que los griegos construyeron la imagen de sí mismos en oposición a una otredad heterogénea en la que cabían desde mujeres y niños hasta esclavos, bárbaros y animales; Bestard, Joan., Contreras, Jesús. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*, Barcelona, Editorial Barcanova, 1987; Cocchiara, Giuseppe. *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Italia, D'Anna, 1948.

Es cierto que a lo largo de la historia de las conquistas y las guerras siempre se pone de manifiesto la incapacidad de reconocer al *otro* como igual y diferente. Los españoles siempre vieron al indígena, fuera cual fuera su procedencia, como inferior, en algunas ocasiones más semejantes a las fieras que a los humanos. No compartían el mismo rey, el mismo Dios, ni tan siquiera hablaban la misma lengua. Se hablaba de ellos en función de su entendimiento y razón, de su capacidad de actuación, lo que permitía establecer diferencias entre unos *otros* que se podían asemejar más al modelo civilizatorio, al *yo* europeo, como podían ser los mexicas, y aquellos *otros* carentes de un sistema político, social, económico y cultural a la manera occidental, y que se localizaban en las fronteras septentrionales del antiguo mundo mesoamericano. Esta diferenciación no implica un aislamiento, es decir, no significa que no se establezcan interacciones entre unos grupos y otros, sino que esas relaciones entre el *yo* y el *otro* se van a dar en base a tres planos interrelacionados en los que podríamos situar la problemática de la alteridad.<sup>375</sup>

- Plano axiológico: emitimos un juicio de valor: el *otro* es, a nuestro juicio, bueno o malo, civilizado o salvaje, dócil o belicoso, etc.
- Plano praxeológico: nos acercamos o alejamos con respecto al *otro*: podemos adoptar sus valores, identificarnos con él. O bien, asimilarlo a mí, imponerle mi imagen. Existe un punto intermedio entre la sumisión *al otro* y la sumisión *del otro*, la neutralidad o indiferencia.
- Plano epistémico: cuando conocemos o ignoramos la identidad del *otro*.

En ese campo de interacciones el indígena como vasallo de la Corona española, no va a recibir el mismo tratamiento que los vasallos españoles es decir, no se le está tratando como sujeto comparable con el *yo* que lo concibe y lo constituye como tal. Se le va a asociar de manera inequívoca a la categoría de indígena-mano de obra a la que poder explotar para el beneficio del poder, encargados de la producción y

---

<sup>375</sup> Todorov, Tzvetan. *La conquista...*, *op. cit.*, p. 195.

mantenimiento del nuevo modelo político, económico, social y cultural que ha permitido incluso que perdure hasta la actualidad.<sup>376</sup>

Por otro lado, hablar de alteridad indígena tradicionalmente ha significado hacerlo del hombre. La mujer ha representado una alteridad silenciada en tanto en cuanto aparece recogida en las fuentes de manera subsidiaria, circunstancial. Encontrar referencias a mujeres en las fuentes documentales relativas al noroeste es hacerlo por lo general de aquellas que gozaron de cierta relevancia y prestigio en la sociedad indígena,<sup>377</sup> lo que en algunos casos permite individualizarlas y sacarlas del continente general que es el grupo indígena. Sin embargo, la ausencia de sociedades jerarquizadas en esta región silenció aún más si cabe la figura femenina, de ahí que sea necesario visibilizar la figura como sujetos activos.

En esta concepción de la otredad, los procedimientos inclusivos estuvieron presentes, de manera que el noroeste quedase incorporado a las directrices que marcaba el centro del virreinato a través del mestizaje.<sup>378</sup> Para ello fue necesario el contacto visualizado no sólo en lo biológico, sino sobre todo en lo cultural. En este sentido, creemos que es posible establecer una tipología de indígena que responde a tres variantes:

- Indígenas que participan activamente y de forma entusiasta ante la presencia hispana, adoptando numerosos elementos culturales.
- Indígenas que realizan una aceptación selectiva y/o temporal.
- Indígenas que rechazan frontalmente la presencia extranjeros, religiosos o civiles, en sus tierras. El modo de dar salida a su posicionamiento se producirá a

<sup>376</sup> Navarrete Linares, Federico. «El cambio cultural en las sociedades amerindias: una nueva perspectiva», en Navarrete Linares, Federico. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 13.

<sup>377</sup> Véase Ortiz Portillo, Gracia. «La mujer en la Crónica de Indias: la aclla», en *Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*. XII Encuentro de Latinoamericanistas españoles, Santander, CEEIB, 2006, pp. 1685-1699, [en línea: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104694>], [consulta: 02.02.17].

<sup>378</sup> Gómez Nadal, Francisco. *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe*, Santander, Milrazones, 2015.



través de rebeliones, huida de las misiones o ataques a los caminos, haciendas y pueblos junto con otros grupos (bandas interétnicas).<sup>379</sup>

En muchos casos fue un proceso violento, “entre otras cosas porque la violencia y la guerra dominaban la vida de los indios del Norte antes de la llegada de los españoles”.<sup>380</sup> No obstante, y a pesar de la violencia que en muchos casos implicaba, “el choque entre el *yo* y el *otro* en continua relación interétnica produjo cambios culturales y sincretismo, pero también resistencias”.<sup>381</sup> Estas resistencias quedaron reflejadas en la presencia constante a lo largo de todo el siglo XVII de movimientos de sublevación ante la presencia española, y en este sentido, los espacios y agentes que sirvieron como intermediarios fueron muchos y variados.

## 2. La concepción de la otredad por parte de los indígenas

Los indígenas no son meros sujetos observadores, de ahí que a la llegada de los españoles ellos también tomaran conciencia de una “otredad”, de la diferencia del *yo* o del *nosotros* a la que estaban acostumbrados: hombres de piel blanca o negra, con largas barbas, armas de fuego, acompañados por extraños animales y con una lengua y unos modos de vida totalmente distintos.<sup>382</sup> Sin embargo, en el mundo prehispánico también podemos hablar de una concepción negativa de la otredad. Por ejemplo, en el mundo mexica el *otro* se representó en el “chichimeca”, término náhuatl que etimológicamente quiere decir “los del linaje de perros” y con él se referían a los grupos de cazadores-

<sup>379</sup> Este planteamiento es el que William L. Merrill desarrolla al referirse a las misiones jesuitas de la Tarahumara. Sin embargo, creemos que también sería aplicable a nuestro ámbito de estudio, ampliándolo no solo al fenómeno misional, sino también al civil y militar. Véase Merrill, William L. «La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena Garcinava, Miguel. (coords.). *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 623-668.

<sup>380</sup> Bernabéu Albert, Salvador. «El Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)», en Bernabéu Albert, Salvador (coord.). *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, CSIC, 2009, p. 191.

<sup>381</sup> Las cursivas son mías. Chauca García, Jorge. *De indios “bárbaros” a vasallos en la frontera meridional chilena durante el Reformismo Borbónico*, tesis doctoral, Sevilla, 2015, p. 342.

<sup>382</sup> Uno de los pioneros en el estudio de la otredad fue Miguel León-Portilla a través de su obra *Visión de los vencidos, México*, Historia 16, 1992.

recolectores nómadas que recorrían una variedad de nichos ecológicos por el norte de México en base a un modelo de supervivencia basado en la adaptación a un medio ambiente adverso. Hacia 1589, el Comisario de la Orden de San Francisco, Alonso Ponce hablaba de los “chichimecas” como un nombre genérico en el que se incluían los pames, zacatecas, atanatogas, vaxabanes, tobosos, copuces, tepehuanes y huachichiles.<sup>383</sup> Por lo tanto, no se trata de un grupo cultural específico, sino más bien de un término con el que se establece esa línea imaginaria que distancia al *nosotros* de los *otros*.<sup>384</sup>

Para el noroeste el problema que se nos presenta es el de la carencia de fuentes indígenas escritas, con lo que la información que tenemos es parcial y viciada. En muy pocas ocasiones, las crónicas y documentos de la época recogen algunas opiniones al respecto. No obstante, sí que podemos afirmar que los indígenas se identificaban y diferenciaban unos de otros, especialmente en lo que a relaciones de amistad o enfrentamiento se refería. La dispersión no implicaba una desconexión entre grupos. Es el caso de los mayos o *yoreme*, “el que respeta la tradición”, que se distinguían así de los *yori*, “el que no respeta”, es decir, distinguían también la otredad, a aquellos que no formaban parte del *yo* o del *nosotros*. O con los famosos yaquis o *yoeme*, que en su lengua quiere decir “la gente”.<sup>385</sup> Los españoles los identificaron y renombraron en base a criterios geográficos, concretamente por el establecimiento de sus asentamientos en las márgenes de los ríos Hiaki y Mayombo.<sup>386</sup> La llegada de los españoles a estos territorios implicó la identificación de una nueva alteridad.

<sup>383</sup> Figueroa Torres, Jesús. *Fray Juan Larios. Defensor de los indios y fundador de Coahuila*, México, Jus, 1963, p. 55; López Austin, Alfredo., López Luján, Leonardo. *El pasado...*, *op. cit.*, pp. 39-41.

<sup>384</sup> Sheridan Prieto, Cecilia. «Diversidad nativa...», *op. cit.*, p. 18.

<sup>385</sup> En el caso de los *yoeme*, Pérez de Ribas señala que les dieron el nombre de hiaqui que significa, “el que habla a gritos”. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. I, p. 65.

<sup>386</sup> Andrés Pérez de Ribas señalaba que mayo significaba “término”. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. I, p. 9. Los jesuitas bautizaron al río Yaqui como río del Espíritu Santo. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. X, p. 286.

### 1.1. “Hombres de hierro y dioses de rayos y truenos del cielo”<sup>387</sup>

La identificación de los españoles como dioses venía produciéndose desde el desembarco de Hernán Cortés en Tabasco en 1519 y fue mucho más evidente a su llegada al valle de México. En una jugada maestra, los españoles supieron aprovechar los presagios y augurios de los mexicas para terminar imponiéndose.<sup>388</sup> Pero, ¿qué ocurría en el noroeste donde no existía un modelo cultural ni mental homogéneo? Las primeras referencias acerca de la identificación de los españoles con dioses las encontramos en torno a la región de Chiametla cuando ante Nuño de Guzmán se presentó uno de los caciques, “muy galán con un coselete de cuero de caimán, rodela de plumas de diversos colores, y cargando un tigrecillo manso, también engalanado”.<sup>389</sup> Acompañado por cinco mil indígenas que se abrieron para que el gobernador y sus soldados pasasen, el cacique,

...se postró en tierra, y levantándose luego dio una grande voz al cielo, y poniendo la mano a don Nuño de Guzmán en el pecho, le dio la bienvenida y preguntó que si venía del cielo; y don Nuño le respondió que de donde sale el sol, enviado de un gran señor que los quería reconocer por hijos y cuidar de ellos, si le daban obediencia.<sup>390</sup>

Además, el cacique se presentó, “alcoholado y embijado con mucha bizzarria”,<sup>391</sup> es decir, aderezado y preparado para entrar en contacto con la divinidad. El cacique se postra ante los recién llegados en un signo de sumisión y mostrando curiosidad por la

<sup>387</sup> Nombre con el que los indígenas del valle de Sonora llamaron a los españoles asentados en la villa de los Corazones. Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXV, p. 155.

<sup>388</sup> Son de sobra conocidos, por ejemplo, los sueños y augurios que el emperador Moctezuma tuvo antes de la llegada de los españoles. Desde el punto de vista religioso, la base del Imperio descansaba en viejas tradiciones mítico-religiosas que arrancaban desde la mítica Tula y la persecución que de Quetzalcóatl hizo Tezcatlipoca y la promesa del primero de regresar por Oriente pasadas varias generaciones. De aquí partían toda la saga profética posterior, en el fondo de la cual siempre se daba el mismo mensaje: la llegada de otros que sustituirían al tlatoani de turno. Las primeras noticias de la llegada de gente extraña por las costas totonacas en un periodo que venía a coincidir con lo anunciado en la profecía no hizo más que aumentar la incomodidad del tlatoani ante la llegada del “nuevo Quetzalcóatl”. Al respecto véase Barjau Martínez, Luis. «La plaza...», *op. cit.* pp. 55-80.

<sup>389</sup> Tello, Antonio. «Fragmentos de una historia...», *op. cit.*, cap. XI, p. 354.

<sup>390</sup> *Ídem.*

<sup>391</sup> *Ídem.*

procedencia de éstos. Nuño de Guzmán sabe cómo actuar ante ellos, afirmando venir del lugar por el que sale el sol. En este sentido, la vinculación del norte, es decir, del rumbo del cielo, y del este o del lugar por el cual salía el sol, estuvo muy presente en la cosmogonía indígena prehispánica de influencia mesoamericana como la que se daba en la región.<sup>392</sup> Pensando que los recién llegados eran seres de origen divino nos permitiría explicar también el temor inicial que terminaría desapareciendo ante el comportamiento humano que los españoles desarrollaron después.

Pero esta concepción de los españoles como dioses la rompe el propio conquistador. A pesar de la buena intencionalidad por parte de la Corona, la actuación de algunos capitanes y soldados impedía el cumplimiento de las órdenes reales, y Nuño de Guzmán fue el más indisciplinado al respecto. Su actitud y la de sus hombres con los indígenas estuvo marcada por una primera fase en la cual la relación de colonizador y colonizado se daba de manera drástica, marcada por la idea de superioridad cultural y moral. Las noticias del mal trato, tormentos y esclavitud que los recién llegados daban a los indígenas, con episodios crueles, provocó un abandono sistemático de las tierras. La vanguardia alcanzaba los poblados prácticamente abandonados y tras hacerse con el maíz y los bastimentos necesarios, les prendían fuego. Cuando el grueso del ejército llegaba no encontraban más que cenizas humeantes. Los indígenas se veían obligados a huir a las regiones montañosas o tierra adentro, para evitar caer en sus manos. De esta manera, la región quedó prácticamente despoblada.<sup>393</sup> Esos seres de hierro que ellos habían identificado con dioses los estaban echando de sus tierras y aniquilando. La sed de bienes terrenales es la que termina por identificarlos. El oro, la plata o la tierra se convierten en el mayor anhelo. No debemos olvidar que los conquistadores están dejando atrás ese periodo de transición entre lo medieval y hacia lo moderno, donde lo material termina por colocarse en la cumbre de su escala de valores.<sup>394</sup> La experiencia

<sup>392</sup> Sobre la identificación de los españoles con dioses y su llegada por el este, Jacques Lafaye señala que los prodigios y profecías que precedieron al momento del contacto fueron los anunciadores del fin de la sociedad indígena puesto que los dioses bárbaros habían venido del este para dominar América. Lafaye, Jacques. *Los conquistadores: figuras y escrituras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. A diferencia del Imperio azteca, en el noroeste no contamos con este tipo de presagios.

<sup>393</sup> Tonalá, Nochistlán, El Teul, la provincia de Xalisco, el señorío de Teimoac o Centispac, o el pueblo de Atecomatlán, entre otros, fueron algunos de los lugares que sufrieron el embiste de las huestes de Nuño de Guzmán.

<sup>394</sup> Todorov, Tzvetan. *La conquista...*, *op. cit.*, p. 50.

con la alteridad descansa entonces en un marcado egocentrismo con el que se pretende supeditar al indígena al sistema español.

Sin embargo, esta situación obligó a Nuño de Guzmán a cambiar su *modus operandi*, optando por una política de atracción del indígena más diplomática, más pacífica, para que de manera “natural”, terminen adoptando las costumbres europeas. Dadas las bajas que su hueste había sufrido desde la salida de la ciudad de México, así como las condiciones precarias en las que tanto soldados como auxiliares se encontraban, se adoptó como medida principal no acampar en los poblados sino en las inmediaciones de éstos.<sup>395</sup> También se comenzó a dar mejor trato al indígena, no sometiéndolo a tormentos para saber donde se encontraban los huídos. Así por ejemplo, en una de las entradas que el capitán Samaniego y su compañía hicieron, lograron capturar al hijo de un cacique y a 150 indígenas. Los que habían conseguido escapar terminaron por presentarse ante el gobernador con numerosos bastimentos con los que poder alimentar al real. La piedad de Nuño de Guzmán se tradujo en la entrega de mantas y licencias para que pudiesen regresar a sus tierras.

A partir de ahora, la atracción del indígena tendría un triple objetivo. En primer lugar, para abastecer el real que estaba en marcha. En este sentido, es interesante destacar la labor que los indígenas tuvieron de provisión de las huestes. Aunque capitanes, soldados y auxiliares sembraban el pánico y el terror, los indígenas se veían obligados a ofrecer sus alimentos a gente extraña que podía o no ejercer con ellos una reciprocidad en el intercambio. El miedo a gentes extrañas hacía necesario congraciarse con los recién llegados a través de la entrega de presentes, y el presente más apreciado, a falta de metales, era la comida. En segundo lugar, estos indígenas pasarían a formar parte de las futuras encomiendas otorgadas. Por último, que les informasen acerca de las rutas a seguir así como la localización de tierras pobladas o ricos reinos, como el de las amazonas.

Un caso más lo encontramos en Francisco de Ibarra, quien tras lanzarse a la conquista de la provincia de Sinaloa consiguió capturar a treinta mujeres tehuecas así como a sus hijos, que tomados como moneda de cambio, permitieron que los indígenas bajasen de paz, pidiendo a los recién llegados buen trato y perdón para los cautivos,

---

<sup>395</sup> Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa. Un bosquejo...*, op. cit., p. 93.

“nombrándolos por hijos del sol, a quien ellos adoran y reconocen por su dios...”.<sup>396</sup> Lo identificaban con *Taa*, la divinidad solar de los cahitas. La ventaja con la que contaban los españoles era enorme: confundidos con la máxima divinidad de los indígenas tenían potestad para amonestarlos y persuadirlos de que les obedeciesen en todo lo que les mandaban, “porque en virtud de Dios [los españoles] eran invencibles”.<sup>397</sup> Por eso, los indígenas se presentaban ante ellos desde lejanas tierras y cargados con presentes, para pedir la clemencia de la divinidad para con los cautivos. También los indígenas del pueblo de Oera, en la región serrana de los guasaves,

dijeron que los de su pueblo y los demás de trescientas leguas de aquellas provincias de diversas gentes, lenguajes y modos de vivir, tenían, servían respetaban, adoraban por su verdadero dios a el sol a quien pedían que les socorriese con salud, vida y lo necesario para las cosas de esta vida.<sup>398</sup>

La misma identificación y recibimiento se les dio en Sahuaripa, en el valle de Sonora donde los indígenas “decían que éramos hijos del sol, que llevábamos rayos y relámpagos y vestidos del cielo, con que nos defendíamos y amparábamos de sus flechas ponzoñosas que a otros hacen temerlos”.<sup>399</sup>

## **1.2. Curanderos y hechiceros: Alvar Núñez Cabeza de Vaca, fray Marcos de Niza y Diego Martínez de Hurdaide**

Los españoles también fueron identificados como curanderos, “médicos” o hechiceros, y en este caso, Alvar Núñez Cabeza de Vaca fue el ejemplo más significativo. Su historia ha servido para reflexionar en torno a los conceptos de identidad, diferencia y transformación identitaria de los conquistadores y de los conquistados, es decir, el planteamiento de la “otredad” desde un punto de vista singular, el de un español que se ha visto obligado a comportarse y adaptarse al modo

---

<sup>396</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XV, p. 109.

<sup>397</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XV, p. 110.

<sup>398</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XXIV, p. 151.

<sup>399</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XXVII, p. 171.

de vida indígena para sobrevivir.<sup>400</sup> En esa interacción entre españoles e indígenas, Cabeza de Vaca fue identificado como chamán o “físico”, como los denomina el superviviente. El chamán del grupo se preocupaba porque los españoles aprendiesen, “aquello que él sabía”,<sup>401</sup> es decir, se les tiene por miembros del grupo y se cree que esta gente extraña, tienen virtudes y capacidades especiales para la sanación. Como la necesidad obligaba, el español acepta su nuevo rol. Las curaciones se hacían soplando a los enfermos, con la colocación de piedras calientes, zanjar la zona dolorida y chupar alrededor de ella o con cauterio de fuego. Prácticas a las que incluyeron el rezo de oraciones cristianas, “un *Pater noster* y un *Ave María*, y rogar lo mejor que podíamos a Dios Nuestro Señor que les diese salud y espirase en ellos que nos hiciesen algún buen tratamiento”.<sup>402</sup>

Años más tarde a fray Marcos de Niza se le presentó una situación similar cuando en la búsqueda de Cíbola fue identificado como un curandero o “médico”. Se le acercaban los indígenas para que curase a los enfermos, haciéndole grandes recibimientos, siendo casi reverenciado. Sin embargo, no podemos hablar de una interacción tan profunda como la que se dio entre los supervivientes de la expedición de Narváez pues el franciscano simplemente se limitaba a decir los Evangelios y a rezar por los enfermos.<sup>403</sup> Fray Marcos de Niza afirma que lo llamaban Sayota, “que quiere decir en su lengua “hombre del cielo”,<sup>404</sup> palabras con las que el religioso reforzaba su papel como hombre de Dios. Los indígenas dieron un nuevo significado a la concepción

<sup>400</sup> Los indígenas del norte americano comenzaron a otorgarle a Cabeza de Vaca y los suyos poderes sobrenaturales que implicaban la facultad de hacer enfermar y morir. Esto provocaba el miedo entre las comunidades, algunas incluso intentaron matarlos.

<sup>401</sup> Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios...*, *op. cit.*, cap. XV, p. 71. Los indígenas los han aceptado como uno más de la comunidad, de ahí que debían ser útiles para el grupo. Esta aceptación por parte del “otro”, del indígena, no siempre tuvo la misma respuesta por parte de los españoles.

<sup>402</sup> *Ídem*. Con Cabeza de Vaca se produce lo que Miguel Olmos ha denominado como pérdida de la “identidad original”. Se produce entonces una “conversión invertida” los supervivientes que los llevó a optar por el modo de vida indígena, de los “otros”, para mantenerse vivos. Véase Olmos Aguilera, Miguel. «En la búsqueda...», *op. cit.* Además de chamán, Cabeza de Vaca ejerció de mercader. Así comenzó a recibir e intercambiar mantas de algodón, maíz, frijoles, venados, e incluso turquesas y puntas de flecha hechas de esmeraldas, plumas de papagayos y penachos. Con ello se fue ganando un lugar y un prestigio entre los indígenas del norte, sobre todo porque los intercambios de estos objetos simbólicos solían estar en manos de los chamanes de la comunidad, individuos que a menudo también combinaban el papel de liderazgo del grupo, tomando decisiones sobre el lugar al cual se debía de mover la comunidad, quiénes, dónde y cómo se organizaba la caza, o cuándo se daría algún encuentro con otros grupos.

<sup>403</sup> Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década VI, lib. VII, p. 157.

<sup>404</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*



del religioso, otorgándole poderes especiales. Buscaban la cercanía y el contacto directo con él, “procuraban tocarme en la ropa”,<sup>405</sup> nos dice el franciscano. Al nuevo chamán, investido de poderes mágicos, le funcionaban las nuevas prácticas lo que favorecía el que se le diese buen trato y recibimiento en las comunidades por las que pasaba. Así, como muestra de agradecimiento, y en base a la práctica de intercambio indígena, era agasajado con alimentos y grandes rodelas de cuero labradas, algunas de gran tamaño que cubrían de pies a cabeza.<sup>406</sup>

Pero esta concepción de curandero también tenía su contrapunto, el hechicero. En no pocas ocasiones los indígenas identificaron a los españoles como tales, sobre todo por la valentía con la que se enfrentaban a ellos. En la conquista de Topia, los indígenas preguntaron, “si eran los cristianos hechiceros, porque entendían que habían bajado por los aires...”.<sup>407</sup> El aislamiento en el que se encontraba venía marcado por la dificultad y peligrosidad de acceder al asentamiento, algo que los españoles consiguieron bajo el aliciente de hallar en él grandes riquezas. O en el caso de las entradas de castigo hechas por el capitán del presidio de Sinaloa, Diego Martínez de Hurdaide,<sup>408</sup> le atribuyeron fama de hechicero, sobre todo cuando en 1609 entró al río Yaqui. Tras un sangriento enfrentamiento cayó en una emboscada que le tendieron en la retaguardia y sólo con 22 soldados y un *indio amigo* que iba destruyendo las flechas que los yaquis lanzaban, logró hacer frente a 7000 indígenas. El prestigio y autoridad que se ganó ante los yaquis

<sup>405</sup> *Ídem.*

<sup>406</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.* A pesar de todo, su papel en este viaje se aleja del matiz religioso para centrarse en la información que los indígenas le podían aportar acerca de las calidades de la tierra y de sus pobladores. De esta manera, éstos le fueron informando que remontando las serranías encontrarían grupos de gente vestida, con vasijas y adornos de oro en la nariz y orejas, lo que acrecentó el interés del franciscano. Un caso significativo en este sentido es el que tuvo lugar con la visita de varios grupos procedentes de la costa noroccidental. De éstos extrajo la existencia de unas treinta islas pequeñas habitadas por gente pobre. Sin embargo, cuando el franciscano observó que algunos de ellos iban adornados con conchas pronto les mostró una perla que llevaba guardada con la intención de saber si tenían alguna. Claramente el interés económico estaba primando por encima del religioso, de ahí que para dar respuesta a las posibles dudas del virrey acerca de la riqueza de la tierra, fray Marcos comienza a relatar sobre la abundancia de perlas y oro que debía haber en estas islas, aunque sin haberlas visto.

<sup>407</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. IX, p. 87.

<sup>408</sup> Diego Martínez de Hurdaide había nacido en Zacatecas. Llegó a Sinaloa junto con el capitán Alonso Díaz, quien hacia 1599 lo envió a la capital virreinal para que informase al virrey conde de Monterrey del estado de la provincia. Ante la avanzada edad de Díaz, el virrey nombró a Hurdaide como capitán del presidio. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 243; Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, XX, p. 215.



por haber sido capaz de sobrevivir al ataque le sirvió para entablar con ellos varios tratados de amistad.<sup>409</sup>

Un caso también singular fue el que ocurrió cuando en 1585, el gobernador de Nueva Vizcaya, Hernando de Bazán, envió al capitán Gonzalo Martín a dar castigo a los zuaques que se habían alzado y asolado la villa de San Juan Bautista de Carapoa.<sup>410</sup> El capitán y 36 soldados a caballo cayeron en una emboscada y a pesar de la derrota, la manera en la que Gonzalo Martín y los suyos lucharon asombró a los indígenas, quienes apodaron al capitán como “El Tehueco”.<sup>411</sup> Éste, “... se defendió grande rato con un machete de éstos que llaman de frejenal, y con él derribó brazos y abrió cabezas a los que a él se llegaban, hasta que de cansado cayó al suelo y de esta manera lo mataron”.<sup>412</sup> La lucha sin freno del capitán y sus soldados se saldó con la decapitación de los cuerpos, celebrando los indígenas su victoria con grandes mitotes. Pero dado que la defensa del capitán había sido notoria,

por haberle los enemigos hallado tan valiente, le descarnaron todo el cuerpo sin dejarle más que solamente los huesos asidos a las cuerdas y nervios y así lo colgaron de un árbol a la entrada del monte por donde habían salido...<sup>413</sup>

Así lo encontró el capitán Hernando de Bazán. Junto al cuerpo de Martín, “hallaron un indio muy emplumado y embijado arrimado a la osamenta del dicho capitán, cantando a grandes voces, y con una cañuela de carrizo [tocaba] en los huesos haciendo un son y bailando muy a su gusto...”.<sup>414</sup> Los indígenas habían consumido parte de los restos del cuerpo del capitán, “para ser valientes”,<sup>415</sup> bajo la creencia que así se traspasarían los poderes de unos individuos a otros.

---

<sup>409</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. III y IV, pp. 69-75.

<sup>410</sup> Este capitán había sido vecino de la villa de San Juan Bautista de Carapoa hasta su destrucción a manos de los zuaques. Véase Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz*. (La conquista en el noroeste), Introducción y notas por Antonio Nakayama, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974, p. 36. El documento original se conserva en el AGN, Historia, vol. 360, exp. 1, fs. 1-38v.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>413</sup> *Ídem.*

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>415</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. X, p. 155; Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*

### **3. La participación y mediación intercultural indígena**

La Corona, a través de una legislación de marcado cariz paternalista, hizo especial hincapié ya no sólo en el más que discutido tema del buen trato dado al indígena, sino también en su inclusión en el modelo imperial. En este sentido, en el noroeste se van a desplegar una gama activa de agentes del cambio encargados de poner en práctica estas ideas, haciendo las veces de interlocutores con la nueva realidad indígena a través de una comunicación que, aunque inicialmente se dio a través de cauces pacíficos, en no pocas ocasiones derivó en acciones violentas.

Entre estos nuevos tipos fronterizos nos encontraremos irremediabilmente con los indígenas, en primer lugar, con aquellos que participaron como guías, intérpretes y mensajeros de los españoles y que fueron capaces de interactuar en dos realidades contrapuestas que coparticiparon en un mismo espacio. Misma situación que se dio con los indígenas procedentes de otras áreas virreinales, fundamentalmente mexicas, tlaxcaltecas y tarascos, cuyo rol de participación estuvo orientado a la conquista y ocupación del territorio. Entre los indígenas también es necesario acudir a otro sector, el de aquellos oriundos del noroeste y que, identificados como naciones, fueron integrándose paulatinamente en el modelo imperial. Por último, los africanos y sus descendientes, copartícipes con unos y otros en este singular espacio de frontera. Nos centraremos en los sujetos civiles protagonistas de esta interacción, dejando al margen de este capítulo a los religiosos.

#### **3.1. Agentes del cambio: guías, intérpretes y mensajeros**

Los primeros contactos con las realidades indígenas se dieron con la avanzadilla de Hernán Cortés hacia la costa para organizar las exploraciones marítimas en torno a la Mar del Sur. Sin embargo, las referencias sobre la población indígena en estos primeros movimientos son realmente escasas, casi nulas. Sólo sabemos que el capitán Diego Becerra de Mendoza y el piloto Ortuño Jiménez, tras desembarcar en Santa Cruz (Baja California), tomaron contacto con algunos grupos a los que posteriormente se les acusaría de haber dado muerte a parte de la expedición. Salvo estas noticias, ni Cortés ni

los que lo acompañaron nos dejaron significativos aportes al respecto. La interacción sí fue mucho más intensa con la irrupción de Nuño de Guzmán y sus huestes, sobre todo cuando tras la conquista del reino de Michoacán se produjo la apertura de nuevas tierras. Atrás quedaban las tierras de la Nueva España y se abría lo ignoto que estaba por incorporarse a la autoridad hispana. Para ello fue necesario que los indígenas, conocedores del continente y del contenido, guiasen a los recién llegados y pusiesen en relación a unos y otros.<sup>416</sup>

### ***Por los senderos del noroeste: los guías***

En el noroeste, la red de caminos prehispánicos que desde el valle de México se extendían hasta el corredor occidental del Pacífico, área de influencia mesoamericana, sirvió en un primer momento para marcar el avance de los españoles. Con fines exploratorios y marcando las rutas de descubrimiento, los guías indígenas se convirtieron entonces en los referentes indispensables a la hora de emprender el viaje, de modo que su ausencia podía significar la suspensión temporal de una expedición, tal y como le ocurrió a Nuño de Guzmán en Omitlán, donde debió permanecer un mes y medio a la espera de que llegasen indios de paz que indicasen la ruta a seguir.<sup>417</sup> Al desconocimiento geográfico se sumó la concepción mítica del territorio, la persecución del mito, del oro y las riquezas, que se convirtieron en el centro gravitatorio de la vida en el continente americano a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. Los valores de

<sup>416</sup> En 1522, Cristóbal de Olid ya había establecido una primera toma de contacto con los indígenas de Michoacán. Para esas fechas, Hernán Cortés había enviado también varios grupos de exploración hacia las costas occidentales de Nueva España con la intención de alcanzar las islas de la Especiería. Al llegar Nuño de Guzmán al río Lerma, bautizado como Nuestra Señora de la Purificación de Santa María, tuvo lugar un desagradable episodio de castigo, tortura y tormento del *caltzontzin* don Francisco y de los nobles purépechas que lo acompañaban. Véase Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, pp. 262-287; Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 463, 465-466.

<sup>417</sup> Véase Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*; AGI, *Patronato* 54, N. 6, R. 2, "Méritos y servicios de Nuño de Guzmán". Las rutas prehispánicas de intercambio de productos como piedras verdes, conchas, algodón y cacao, dieron paso a la apertura de nuevas rutas novohispanas que aparecieron a consecuencia del impacto que la minería y la producción agrícola y ganadera tuvieron en el noroeste. Al respecto, véase Mentz, Brígida von. «Rutas al Pacífico. Caminos, transporte y comercio desde el periodo prehispánico hasta el siglo XIX (Desde el norte de Guerrero)», *Historia 2.0, Conocimiento histórico en clave digital*, año VI, No. 11, (enero-junio 2016), pp. 57-84; Cramaussel, Chantal (ed.). *Rutas de la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2006; Hassig, Ross. *Comercio, tributo y transportes. La economía política del Valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza Editorial, 1990.

grandeza, honestidad y/o consideración, quedaban subordinados al dinero con el que se podía comprar todo lo material, e incluso lo espiritual. Por ello, cuando los guías indicaban que una ruta no era viable, los españoles pensaban que los estaban engañando. Esto daba lugar a dos situaciones, la necesidad en continuar por el camino que se seguía, lo que terminaba en largas jornadas que sólo llegaban a cansar a las huestes y a la disminución de los bastimentos; o la más común que llevaba a pensar que el indígena, como ser bestial e ignorante, mentían, de ahí que se intentase dar solución a través de la tortura.<sup>418</sup> Es lo que le pasó al maese de campo de Francisco de Ibarra, Martín de Gamón, quien en el intento por alcanzar Topia pensó que los veinte indígenas que hacían de guías los estaban conduciendo por malos caminos para hacerlos caer en una emboscada. La solución que encontró fue la de paresarlos y darles tormento para terminar ahorcándolos injustamente.<sup>419</sup>

Precisamente la idea del engaño, a la que según los españoles el indígena era fiel por su baja naturaleza, rondó también sobre la concepción de los guías, acentuándose más si cabe cuando hablamos de regiones periféricas, en muchas ocasiones casi desérticas o alejadas de aquellos espacios que pudiesen permitir socorrer en caso de necesidad. Esta es la situación que se vivió por ejemplo cuando Isopete, uno de los guías de la expedición de Francisco Vázquez de Coronado a Cíbola, informó que “El Turco”, otro de los guías, los estaba conduciendo por malos derroteros de manera intencionada para hacerles caer en una emboscada aprovechando que los efectivos de las huestes hispanas eran minoría. La situación de bloqueo les llevó a no saber qué dirección tomar, “porque si volviésemos con este atrás u adelante no tuviéramos resistencia para lo que quisieran hacer de nosotros”.<sup>420</sup>

<sup>418</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 465.

<sup>419</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XI y XII; lib. I, cap. V, p. 77. Baltasar de Obregón señala que fue el demonio el que incitó al maese de campo a actuar de esta manera. Por otro lado, la división en el campo entre las facciones de Martín de Gamón y Martín de Arana dificultaba el avance. El gobernador decidió apresarlos a ambos y desterrarlos. Sin embargo, la huida de Gamón condujo al joven Ibarra a tomar una firme decisión: salir en su búsqueda y darle muerte. Medida con la que buscaba reforzar su autoridad y evitar un posible amotinamiento de la tropa. En este contexto llegaron nuevos refuerzos de la ciudad de México: Antonio Sotelo de Betanzos, Rodrigo del Río, Salvador Ponce y Hernando Ramón, entre otros, quienes se unieron a las filas de Ibarra. Sotelo de Betanzos fue elegido como nuevo maese de campo. AGI, *Patronato* 20, N. 4, R. 3, “Descubrimiento de Copala o Topiame por Francisco de Ibarra”, 26 de mayo de 1563, f. 1

<sup>420</sup> Jaramillo, Juan. «Relación hecha por el Capitán Juan Jaramillo...», *op. cit.*

### ***La lengua como herramienta de poder: los intérpretes***

Pero si el conocimiento del camino a seguir era importante, mucho más lo era la posibilidad de intercomunicación, ya no solo entre españoles e indígenas, sino también entre los propios indígenas. En este sentido, uno de los principales problemas a los que hubo que hacer frente fue el de la comunicación, y la heterogeneidad lingüística del noroeste no ayudaba a resolver la situación. Es por ello que, junto a la figura de las guías, los intérpretes o lenguas fueron igualmente necesarios para el avance y la puesta en marcha de los mecanismos de interacción. La comunicación puede ser directa o indirecta, verbal o no verbal, violenta o no violenta, y todas estas opciones terminaron dándose de una manera u otra en el noroeste. Para los europeos, los indígenas eran “mudos”, no hablaban la lengua del conquistador, ni tan siquiera la de los mexicas, pensamiento que reflejaba nuevamente la incapacidad de reconocer al *otro* como igual y diferente. Sin embargo, como señala Tzvetan Todorov, “la conquista de la información lleva a la conquista del reino”,<sup>421</sup> de ahí que también se recelase de los intérpretes al no saber si estaban transmitiendo todo lo que se les decía. El simple hecho de nombrar ya implica una capacidad de poder, de conocimiento y superioridad, que se acrecienta cuando los recién llegados inician el proceso de renombrar: ríos, montañas, animales, incluso a los propios indígenas.

Nuño de Guzmán contó con los servicios del intérprete García del Pilar, así como de algunos nahuatlato<sup>422</sup> que lo acompañaron a lo largo de sus expediciones. Sin embargo, al llegar al reino purépecha fue necesario contar con nuevas lenguas, en este caso tarascos, quienes al igual que los anteriores, no lograron entenderse con aquellos que vivían más allá de su ámbito de influencia lingüística.<sup>423</sup> Se interfería entonces en la comunicación verbal, lo que impedía conocer con exactitud si cuando se llegó al río de Cihuatán, donde se suponía estaban asentadas las amazonas, era el lugar deseado por los españoles. Pero como hemos visto, la búsqueda fue infructuosa pues no se pudo saber

<sup>421</sup> Todorov, Tzvetan. *La conquista...*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>422</sup> Del nahua *nahuatl* 'lengua nahua' y *tlatoa* 'hablar', eran aquellos versados en la cultura y lengua náhuatl, o aquellos que sabían hablarla y podían servir de intérpretes.

<sup>423</sup> Entre las lenguas tarascos que Nuño de Guzmán llevaba se encontraban Juan Pascual, Godoy y Rodrigo Ximón. Este último, criado del gobernador. Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, pp. 464-465, 469.

con exactitud si lo que decían las lenguas era cierto ya que éstas no eran “expertas”, es decir, no conocían la lengua tahue que era la que se hablaba en la región.<sup>424</sup> Situación similar se vivió en la provincia de Culiacán donde,

por falta que hubo de lenguas e intérpretes nunca se pudieron acabar de entender, porque nos decían que había pueblos adelante y otros que no, sobre lo cual se atormentaron algunos de los naturales y nunca se pudo averiguar cosa cierta...<sup>425</sup>

No fue García del Pilar el único conocedor de la lengua indígena. Otros como Diego de Soberanes,<sup>426</sup> el capitán Antonio Ruíz o los jesuitas que misionaron en la región, fueron capaces de comunicarse con los naturales en su lengua. El citado Ruíz ya se encontraba rolando por el noroeste desde los doce años acompañando a su padre Juan Ruíz, soldado de las huestes de Francisco de Ibarra. Llegó a ser uno de los primeros pobladores de la villa de San Juan Bautista de Carapoa con apenas quince años y ya no abandonará la región salvo para dirigirse a Durango, Culiacán o la ciudad de México cuando las circunstancias lo requieran. Por ello, su estancia en el noroeste y sobre todo, su capacidad de liderazgo y contacto continuo con los indígenas, los tuviese encomendados o no, facilitaron que el capitán Ruíz aprendiese algunas nociones de la lengua cahita. Así se desprende cuando tras la destrucción de la villa de Carapoa se encontró con unos indígenas a los que, “les preguntó en su lengua de donde eran”.<sup>427</sup> Curiosamente los indígenas lo conocieron pues, “le abrazaron y le dijeron ‘Antonico, ya has venido. ¿Qué es de tu padre?’ ...”.<sup>428</sup>

Son estos casos aislados aunque significativos pues por lo general, serán los indígenas los encargados de transmitir y ejercer de interlocutores entre unos y otros. Intérpretes que dominaban mínimo dos lenguas, la española y la indígena de la región a la que se dirigían los españoles. Es el caso de Isabel, “que la había criado Pedro de

<sup>424</sup> Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, pp. 451-452.

<sup>425</sup> Citado por Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán...*, *op. cit.*, pp. 165-166.

<sup>426</sup> Éste fue paje e intérprete de Francisco de Ibarra. Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXIII, p. 145.

<sup>427</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>428</sup> *Ídem.*

Ochoa de Garralaga en su casa”,<sup>429</sup> y que al llegar a la tierra de los guasaves, en la costa de la provincia de Sinaloa, fue la encargada de informar a los indígenas para que bajasen de paz ante el capitán Pedro de Montoya. Pero también podían dominar hasta tres lenguas, como ocurrió con Francisco Enagori, ladino en lengua mexicana que conocía además la lengua guasave y la española.<sup>430</sup> Pero sin lugar a dudas, será Luisa, la cacica de Ocoroni la que despierte mayor interés, tal y como veremos a continuación. Con todo, la participación del indígena con el rol de intérprete irá disminuyendo a medida que la Compañía de Jesús inicie su labor evangelizadora en el norte.

### **Un caso singular: la india Luisa**

Con la coexistencia se hizo necesaria la presencia de agentes que fuesen capaces de actuar en ambos mundos, el indígena y el europeo. Al igual que había ocurrido con la Malinche en México, para el noroeste también contamos con una mujer que sirvió de intérprete, Luisa. Esta indígena cristiana ayudó a Vázquez de Coronado, Ibarra y Martínez de Hurdaide en el avance y contacto con los indígenas, y a los jesuitas en la evangelización. Por lo tanto, no exageramos al afirmar que fue correa de transmisión entre las autoridades españolas y los indígenas desde diferentes ámbitos: político y cultural.

Las informaciones que tenemos sobre ella son algo confusas. En primer lugar, no sabemos cuál era su nombre real antes de recibir el bautismo ni tampoco conocemos su edad.<sup>431</sup> Sobre su origen, el jesuita Andrés Pérez de Ribas indica que era natural de la nación zuaque y que había sido capturada por los españoles en una de las primeras entradas al noroeste; había sido enviada al real de Topia de donde logró escapar, regresando a Culiacán y de ahí de nuevo a su tierra, si bien es cierto que de vez en cuando se adentraba en los territorios controlados por los españoles, donde servía de mediadora e intérprete entre los indígenas y los recién llegados.<sup>432</sup> Baltasar de Obregón

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>431</sup> Antonio Ruíz se refiere a ella como “la buena bieja Luisa”, por lo que es posible que ésta se encontrase en una etapa de madurez a la llegada de los españoles a Ocoroni. *Ibid.*, p. 24.

<sup>432</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p. 220. El capitán Antonio Ruíz también afirma que era “natural de la provincia de Culiacán”. Antonio Nakayama, autor de la introducción y notas a la obra de este conquistador, plantea que Luisa perteneció al grupo tahue y que

plantea la posibilidad de que su origen fuese la provincia de Culiacán, de donde huyó para evitar caer en encomienda y terminó arribando a la región de Ocoroni, donde se convirtió en la mujer del cacique.<sup>433</sup> Lo que sí es cierto es Francisco Vázquez de Coronado la encontró aquí, sirviéndose de ella como guía en su expedición a las Siete ciudades de Cíbola. El haber estado en contacto con españoles, así como con otros grupos indígenas, la hacía conocedora de varias lenguas, entre ellas el náhuatl. Su capacidad de liderazgo también era reconocida en toda la región donde, “era codiciada, temida y obedecida de todos los mandones y caudillos de aquellas provincias [...] y ella siempre fue cacique, capitana, y mandona y mujer de ellos”.<sup>434</sup>

Como en las proximidades al río Petatlán Ibarra había perdido a sus guías e intérpretes, requirió de la india Luisa quien apareció ante el gobernador, “vestida de unas naguas de algodón de la cintura abajo y desnuda de la cintura arriba”.<sup>435</sup> Vemos que a pesar de haber tenido contacto previo con los españoles, no se había producido una asimilación total de la cultura hispana. Todo lo contrario, pues con el regreso a su comunidad volvía a adoptar el rol de mujer del cacique o de cacica, sin que lo hispano recién aprendido tuviese injerencia alguna. El gobernador, preocupado por cubrir la desnudez de los indígenas, “la recibió y regaló con vestidos y cuentas de vidrio”.<sup>436</sup> Pero si la indígena había dejado de cubrir su cuerpo al volver a su comunidad, algo parecido ocurrió con la lengua castellana, pues aunque conocedora de ella, había perdido la destreza en la comunicación, retomando la práctica nuevamente cuando los capitanes españoles requerían de su habilidad comunicativa. Así pudo conducir a Ibarra

---

había sido raptada por los indígenas de Ocoroni, de quienes huyó en varias ocasiones hasta que se convirtió en la mujer del cacique del pueblo. Para el investigador sinaloense en realidad era ella la que gobernaba, resaltando el conocimiento que tenía de las lenguas y dialectos de la región. Véase Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 23, nota a pie 26.

<sup>433</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XI y XII, pp. 94-99.

<sup>434</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XII, p. 98. La presencia de mujeres identificadas como integrantes de las capas sociales más altas en la región meridional del noroeste, en torno a la provincia de Chiametla y Culiacán nos permite distinguir a través de la vestimenta, la concepción clasista que regía la mentalidad de los españoles. Así por ejemplo, en la provincia de Chiametla, hombres y mujeres de la nobleza iban bien vestidos con mantas de algodón, misma ropa que llevan en la de Culiacán, donde además completan su atuendo con turquesas en brazos y piernas. Anónimo. «Primera relación anónima...», *op. cit.*, pp. 290-291. O las que encontraron en Navito, donde salió la mujer del cacique junto con otras mujeres nobles, “la cual vestía un huipil o alcandera de algodón muy matizado, y sus arracadas y gargantilla de caracoles y perlas quemadas”, Tello, Antonio. «Fragmentos de una historia...», *op. cit.*, cap. XI, p. 354.

<sup>435</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XI, p. 96.

<sup>436</sup> *Ídem.* Junto con la vestimenta, la comida fue otro de los ganchos para atraer a la población indígena.



y sus soldados a través de zonas de espesos arcabucos, tierras muy cálidas, arenales y caminos angostos hasta que llegó al fortificado pueblo de Ciguini, donde fue bien recibido por los naturales. Incluso junto a Diego de Soberanes y a un franciscano, ayudó en la transmisión de la doctrina dado que ella ya era conocedora de las nociones básicas y ya había sido bautizada.<sup>437</sup> Por ejemplo, a los indígenas del pueblo de Tegusco les hizo saber, "...que la venida de los cristianos era hacerles buena amistad y no hacerles daño ya que mediante su trabajo, solicitud y cuidados fuesen convertidos en el hecho del uso y ejercicio de nuestra santa fe católica".<sup>438</sup> Gracias a la ayuda de la india Luisa, Francisco de Ibarra, llegó hasta la región que se había bautizado como valle de las Vacas.

Fue mediadora entre los indígenas de Ocoroni para evitar que éstos participasen en la junta que se estaba organizando para atacar la villa de San Juan Bautista de Carapoa. Además, intentó salvar a fray Juan de Herrera acudiendo en varias ocasiones a hablar con el religioso para que pusiese a salvo su vida. Herrera y los soldados que lo custodiaban terminaron trasladándose a una estancia de la que Juan de Villalobos era el mayordomo. La ayuda que Luisa prestaba a los españoles provocaba recelos entre los indígenas pues, "ya andaban a malas con ella porque les iba a la mano y no los dejaba ejecutar su mal intento".<sup>439</sup>

En las fuentes la volveremos a encontrar más adelante cuando aparezca como intermediaria entre los indígenas y el capitán Diego Martínez de Hurdaide.<sup>440</sup> Cuando éste fue a castigar a los zuaques sublevados, la india Luisa lo acompañó como intérprete. El jesuita Andrés Pérez de Ribas informa que, aunque ésta intentó escapar, fue alcanzada por los españoles, quienes para tranquilizarla, le prometieron liberar a uno de sus parientes que había sido apresado. Este acto de no darle ningún castigo ejemplar, tal y como venía ocurriendo con todos aquellos que habían intentado huir pone de manifiesto la importancia que la intérprete tenía para los españoles.

El papel de esta indígena en el proceso de ocupación del noroeste por parte de los españoles no ha sido tratado todo lo bien que se debiera, si bien es cierto que la falta

<sup>437</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XIII, p. 100. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, y lib. III, cap. II y XI.

<sup>438</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XV, p. 110.

<sup>439</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>440</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p. 221.

de información que sobre ella tenemos no permite más que referenciar su activo papel como guía y lengua de las expediciones de Vázquez de Coronado e Ibarra. Como indica Raphael Brewster Folsom, Luisa, “would play a leading role in the history of sixteenth-century north Mexico”.<sup>441</sup> Su condición de mujer e indígena, guía y lengua es digno de tener en cuenta, además de poner de manifiesto que no existe una inferioridad “natural” de los indígenas en lo que a la comunicación se refiere.

En relación a ella, Antonio Ruíz menciona que en una de las entradas a la serranía de Chínipa en busca de metales le acompañaba una indígena del pueblo de Ocoroni llamada María a la que hemos identificado como hija de Luisa, quien a la llegada de los españoles ya tenía dos hijos, don Diego, y María.<sup>442</sup> Posiblemente, mientras que el hijo recibía la doctrina cristiana por parte de fray Pablo de Acevedo, quien le había enseñado a leer y a escribir para convertirlo en uno de los principales del pueblo, (ya vemos como en las fuentes se intuye su papel jerárquico al colocarle el distintivo de “don”), su hermana siguió los pasos de la madre como interlocutora y guía en las relaciones entre los indígenas y los españoles.

### ***El aviso de la llegada de los españoles: los mensajeros***

Un nuevo tipo fronterizo sería el relativo a los mensajeros o embajadas indígenas que eran enviados por los españoles a aquellos territorios aún desconocidos pero por los que se pensaba que el campo iba a pasar, “especialmente en los pueblos y partes que no han estado ni visto cristianos a que los aseguren y amonesten de paz y enviarles algún rescate por presente para obligarlos y atraerlos amorosamente”.<sup>443</sup> La

<sup>441</sup> Folsom, Raphael Brewster. *The Yaquis and the Empire: Violence, Spanish Imperial Power, and Native resilience in Colonial Mexico*, New Haven, Yale University Press, 2014, p. 32.

<sup>442</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 45, 70. Los dos hermanos se habían presentado ante el capitán Pedro de Montoya cuando éste entró a la región en 1583 para reconquistar y repoblar la villa de San Juan Bautista de Carapoa. Por otro lado, la presencia de soldados y capitanes en la búsqueda de metales se mantuvo a lo largo del periodo virreinal, siendo parte fundamental para los hallazgos y presencia hispana en el norte, agradeciendo las autoridades su participación, como ocurrió con el capitán Juan Bautista de Anza gracias a quien se halló plata en la Cañada de San Antonio, en la Pimería Alta, acción que fue agradecida por el virrey arzobispo, Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta en 1737. AGN, *General de Parte*, vol. 27, exp. 64, f. 60.

<sup>443</sup> Obregón, Baltasar. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXXIV, p. 203. Entre los bienes de rescate encontramos mantas, cuentas de vidrio, hachuelas, punzones, cuchillos, agujas, etc., a cambio de bastimentos y que recibiesen de paz a los españoles.

obligación y el trato paternalista se combinaban en estas primeras tomas de contacto en las que es el mensajero el encargado de establecer la relación entre el guía y el principal o cacique de la comunidad que tomará la decisión final: bajar de paz, recibir a los recién llegados, o denegarles el paso por su territorio. En caso de aceptar la presencia de los españoles, los indígenas enviaban algunos presentes, tal y como le ocurrió a Nuño de Guzmán, al que enviaron, “unos guanines de plata de presente que valían bien poco, y un ídolo hecho de mantas y lleno de sangre, con un navajón de piedra en medio, con que sacrifican...”.<sup>444</sup> Un regalo que pasó al fuego y que provocó el espanto de los mensajeros que vieron en esta acción una ofensa.

Al envío de presentes le acompañaba la aceptación de la presencia española en sus tierras. En este sentido, Francisco de Ibarra enviaba mensajeros para que, adelantados del grupo, avisasen a las diferentes comunidades sobre su llegada de modo que estuviesen prestos a recibir al gobernador, tal y como ocurrió al entrar en la provincia de Cinaro donde fue recibido por,

mil hombres repartidos en cuatro escuadrones en orden y concierto de guerra, lucidos y apercebidos de ricas rodela de pluma, lanzuelas de Brasil, arcos, flechas y macana y con adorno de mucha plumería de guirnalda y plumas y plumajes de papagayos y aves de la mar, conchas y caracoles de diferentes modos y de perlas, todos desnudos con sólo unos pañetes de algodón ceñidos en la cintura. Traían en los cuellos y gargantas de los pies muchos caracoles, dijes y piedras de la mar con que venían haciendo notable estruendo...<sup>445</sup>

La imagen debió impresionar a los españoles, quienes a pesar de estar numéricamente en minoría y ante el despliegue visual de fuerzas que los indígenas estaban mostrando, fueron recibidos con gran alegría, “dándoles el parabién de su venida y llegada a sus tierras y pueblo el cual ofrecieron a su servicio”.<sup>446</sup> Los buenos recibimientos eran correspondidos con “rescates de ropa de la tierra galana al uso de México, cuentas y dijes de vidrio, azabaches, hachuelas, tarecuas, cuchillos, punzones, agujas para rescatar

---

<sup>444</sup> Citado por Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán...*, *op. cit.*, p. 145; AGI, *Patronato* 54, N.3, R.2, “Relación méritos y servicios: Nuño de Guzmán. Nueva España”.

<sup>445</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XIII, p. 100.

<sup>446</sup> *Ídem.*

bastimentos...”,<sup>447</sup> además de la protección a sus comunidades frente a posibles ataques de otros grupos. Con la introducción de estos elementos entre los indígenas se comenzó a establecer una relación de dependencia que se irá acrecentando paulatinamente en los siglos posteriores. Su posesión denotaba prestigio, lo que terminó por romper la tipología de comunidades igualitarias, carentes de una jerarquía social y política.

Pero los españoles no siempre tuvieron un recibimiento afable. Aunque el miedo a la llegada de gentes extrañas hizo que algunos grupos abandonasen sus tierras, otros decidieron hacerles frente, sobre todo tras las noticias recibidas de lo ocurrido con Nuño de Guzmán en Centispac y Aztatlán, las dos regiones más próximas a Chiametla.<sup>448</sup> Los indígenas se avisaban unos a otros de la llegada de extraños a través de las fogatas encendidas durante la noche con las que, además, se convocaba a las comunidades para estar preparadas ante cualquier posible ataque. O en Culhuacán, donde, aunque algunos indígenas aceptaron bajar a vivir cerca de los españoles premiándolos Nuño de Guzmán con rescates, uno de los caciques fue reacio a acudir a su llamado, atacando a los españoles para que éstos se marchasen de sus tierras. Apostados en la margen norte del río Humaya, recibieron ocultos en la espesura a los recién llegados, aunque finalmente hubieron de retirarse dejando vía libre a los españoles.<sup>449</sup>

Diego de Guzmán, sobrino del conquistador, al llegar a la planicie costera donde se asentaban los guasaves, también vivió una tensa situación cuando los naturales, advertidos de la presencia de gentes extrañas en sus tierras, los estaban esperando organizados en tres escuadrones de flecheros. Finalmente apareció un cacique con más de 700 personas que portaban una caña verde como símbolo de humildad.<sup>450</sup> Sin embargo, los españoles no terminaron de fiarse de la actitud de los naturales, a quienes acusaban de traicioneros cuando decidieron asentarse cerca del real con la intención de atacarlos en un descuido. Dado que los soldados hacían guardias continuas, los indígenas desistieron en su intento y finalmente huyeron. No le fue mejor al arribar al río Mayombo (río Mayo), donde tras tomar posesión de las tierras en las cercanías del pueblo de Camoa, fueron recibidos con algunos ataques. Pero quizá la situación de

<sup>447</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXXIV, p. 203.

<sup>448</sup> Es por ello que los naturales salieron en punto de guerra, queriendo defender sus tierras. Así ocurrió en Cuitzeo, donde los indígenas que salieron al encuentro de Nuño de Guzmán tuvieron un sangriento enfrentamiento.

<sup>449</sup> Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa. Un bosquejo...*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>450</sup> Anónimo. «Segunda relación anónima...», *op. cit.*, p. 299.

mayor peligro se vivió al llegar al río Yaquimi (río Yaqui), donde encontraron a los indígenas en pie de guerra.<sup>451</sup> Encabezados por el cacique Ania Ba Luutek,<sup>452</sup> no estaban dispuestos a permitir el paso de los extranjeros por su territorio, de manera que el cacique hizo una raya en el suelo para detener el avance de éstos. El capitán Guzmán les hizo saber a través de la lengua que los acompañaba, que no iban a atacarlos, sino que llegaban de paz, les pidió que les entregasen el maíz y alimentos que tuviesen e intentó avanzar con el campo. Sin embargo, las exigencias derivaron en enfrentamiento ante la negativa de los yaquis para la supervivencia del grupo.<sup>453</sup>

No le fue mejor a Francisco de Ibarra, quien a pesar de que sus movimientos estuvieron marcados por el carácter pacífico y de buena armonía con los indígenas, también vivió episodios de enfrentamiento, entre ellos en la conquista de Topia, en las proximidades del río Mayombo o en el valle de Señora.<sup>454</sup> En los dos últimos casos debemos de tener en cuenta que estas comunidades ya habían tomado contacto con los españoles, concretamente con los capitanes Diego de Alcaráz y sus hombres, así como algunos vecinos de la villa de Culiacán que se adentraban en sus territorios para tomar a sus mujeres e hijos y esclavizarlos.<sup>455</sup>

### 3.2. Agentes del cambio: indios contra indios

Hubo indígenas que desde la llegada de los españoles lograron superar las barreras culturales para ponerse bajo la autoridad de los recién llegados. Los llamados *indios amigos* fueron la principal fuerza militar que permitió la conquista de América y

<sup>451</sup> La ruta la siguieron a través de los abrevaderos que como el de Aquihuiquichi y el de Cocoraqui, se encontraban entre los pueblos de Camoa y Cócorit. Véase, Sauer Carl. *Aztlán...*, *op. cit.*, pp. 258-259.

<sup>452</sup> *Ídem.*; Anónimo. «Segunda relación anónima...», *op. cit.*, pp. 301-302.

<sup>453</sup> Anónimo. «Segunda relación anónima...», *op. cit.*, p. 302.

<sup>454</sup> Destaca sobre todo el episodio sufrido en Sahuaripa (Sonora), donde la conquista de este enclave por parte de Francisco de Ibarra y sus soldados fue engrandecida por Baltasar de Obregón, llegando a comparar este suceso con las batallas del rey Alfonso contra los árabes, las de Hernán Cortés en México, las de Francisco Pizarro en el Perú, incluso con la batalla de Lepanto. Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXVI. Destaca además la participación activa de las mujeres y niños en la lucha, situados en la parte elevada del asentamiento y, “prevenidos de mucha cantidad de piedras, macanas y lanzuelas de Brasil...”. *Ibid.*, p. 163.

<sup>455</sup> Incluso se menciona la presencia de dos mestizos, hijos de los soldados españoles y las indígenas del Valle de Señora, que se encontraban en el pueblo de Sahuaripa. Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXIV, p. 152.

aseguró la permanencia de algunos de los asentamientos españoles para la Corona,<sup>456</sup> y gracias a ellos se aceleró el fenómeno de conquista y aculturación. Esta situación se repite en el noroeste, donde los pocos efectivos españoles difícilmente hubiesen podido avanzar al mismo ritmo sin su ayuda. Sin embargo, la situación se complica aún más cuando a los diferentes grupos indígenas del noroeste se les comienza a identificar como *naciones*, dentro de las cuales había facciones de *amigos* y *enemigos*, lo que obligaba a establecer diferencias y límites a la hora de interactuar con ellos. Con todo, era aconsejable llevarlos “para que ayuden y sirvan en los caminos y casos de la guerra y para que los de tierras nuevas tomen ejemplo de verlos servir y respetar y obedecer”.<sup>457</sup>

Crónicas, memoriales o informes, mencionan su participación en las empresas de exploración, conquista y poblamiento, si bien es cierto que será sobre todo cuando se den episodios bélicos cuando las fuentes presten atención a su presencia, y el siglo XVII en el noroeste fue especialmente prolijo en este tipo de acciones. A la hora de analizar su papel creemos que es necesario distinguir entre los indios auxiliares que llegaron con los españoles procedentes de otras áreas virreinales (mexicas, tlaxcaltecas, tarascos y toltecas), y aquellos indígenas originarios del noroeste que, tras la llegada de los españoles, sirvieron como auxiliares en nuevas entradas y castigos a los indígenas (acaxees, sinaloas, guasaves, mayos...). Además, su participación los convertía en agentes activos de la colonización, sujetos transformadores de las otras realidades indígenas con las que tomaban contacto, lo que nos obliga a contar con ellos a la hora de construir las relaciones interétnicas en este espacio de frontera.

### **3.2.1. Los indios amigos o auxiliares: tlaxcaltecas, mexicas y tarascos**

Hablar de la categoría de *indios amigos* implica hacerlo de una realidad compleja, no solo a la hora de analizar su composición, comportamientos, actuaciones y relaciones interétnicas, sino también en la propia concepción. Christophe Giudicelli da una definición genérica de *indios amigos* que, a pesar de la complejidad del concepto,

<sup>456</sup> Giudicelli, Christophe. «'Indios amigos' y movilización colonial en las fronteras americanas de la monarquía católica (siglos XVI-XVII)», en Ruíz Ibáñez, José Javier (coord.). *Las milicias del rey de España. Sociedad, política e identidad en las Monarquías Ibéricas*, Madrid, FCE, Red Columnaria, 2009, pp. 349-377.

<sup>457</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXXIV, p. 203.

nos es válida: aquellos indios, “que en alguna acción de guerra –pacificación o conquista-, luchan al lado de los españoles”.<sup>458</sup> Además de participar como auxiliares de las huestes españolas, también podían hacerlo como milicianos aliados que combatían bajo la autoridad de la Corona y sin que necesariamente hubiese participación directa de soldados españoles. Pero, ¿era conveniente emplear a los indígenas ya sometidos a la Corona en las fases de exploración y conquista?, ¿cuál sería su rol de participación?, ¿qué sería de ellos al terminar la conquista? La participación de indios auxiliares podría remontarse a los primeros contactos de los españoles con la nueva realidad socio-cultural indígena. Tanto Hernán Cortés como Francisco Pizarro o Pedro de Alvarado, contaron con auxiliares indígenas en sus filas, de ahí que no fuese nada extraño que Nuño de Guzmán se hiciese con éstos para avanzar por el Occidente.

El caso más singular de *indios amigos* es el de los tlaxcaltecas, quienes prontamente se posicionaron como aliados y amigos con la clara intención de romper la sujeción a la que los mexicas los tenían sometidos. Localizada también su presencia en las márgenes septentrionales del continente, los primeros contingentes aliados llegaron acompañando a las huestes españolas en su avance como tropas auxiliares de los expedicionarios. Se trataba de grupos procedentes de territorios ya pacificados, o al menos, bajo un control más o menos efectivo de la Corona española. Su reclutamiento tenía que ver con su categoría de indios de encomienda o reducción, por ser rehenes armados, o simplemente por ser aliados que querían participar al lado de los españoles en acciones de guerra. A veces podían participar de manera simultánea en las guerras, aunque habrá diferencias en el trato y grado de integración en las milicias, en función del grupo al que pertenecían.<sup>459</sup>

Con todo, es difícil saber con exactitud el número exacto de indios auxiliares procedentes de otras regiones que participaron en la conquista y ocupación de las tierras del norte de Nueva España, sobre todo porque carecemos de una contabilidad precisa que pueda arrojar algo de luz a la investigación. Las fuentes no hacen apenas referencia a estos indígenas más allá de su lugar de origen. No sabemos exactamente cómo fue su recluta o qué se les prometía al finalizar la expedición: si el regreso a su tierra de origen o el asentamiento en la región a conquistar. Lo que parece claro es el papel que debían

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>459</sup> Giudicelli, Christophe. «'Indios amigos' y movilización...», *op. cit.*, pp. 349-377.



jugar en la expedición: situados a la vanguardia de las expediciones, facilitaban el avance de las huestes, asaltaban los poblados para requisar el maíz y bastimentos que pudiesen alimentar al campo, y luchaban cuerpo a cuerpo contra los indígenas a los que se les denominaba como *enemigos* o *gentiles*, siguiendo las órdenes dadas por los españoles: saqueo y destrucción.<sup>460</sup>

Nuño de Guzmán había logrado organizar en 1529 un ejército con 300 soldados españoles y 6.000 indígenas auxiliares.<sup>461</sup> Éstos, organizados en partidas, adoptaron la práctica continuada del saqueo y fuego de los asentamientos indígenas, lo que provocó incluso las quejas de los españoles:

Este quemar se continuó siempre por do íbamos, y puesto que Nuño de Guzmán mandaba poner mucha diligencia en que no se quemasen los pueblos, pesándole dello, los amigos que llevábamos tienen tal condición, que aunque los quemem vivos, no dejarán de poner fuego por do van, sin se lo poder resistir.<sup>462</sup>

<sup>460</sup> No se recoge en la frontera septentrional la figura del “capitán de amigos” que tenemos en el confín meridional del continente, en la frontera araucana, donde esta figura fue clave para la mediación entre españoles e indígenas. Al respecto, véase Ruiz-Esquide Figueroa, Andrea. *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago de Chile, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1993; Silva Galmades, Osvaldo, «Acerca de los capitanes de amigos: un documento y un comentario», *Cuadernos de Historia*, 11, (1991), pp. 29-45; Levaggi, Abelardo. «Una institución chilena trasplantada al Río de la Plata: el capitán de amigos», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XIII, (1989-1990), pp. 99-107.

<sup>461</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*; Mercado Gómez, Alfonso. «Las andanzas de Nuño Beltrán de Guzmán por el noroeste novohispano: la conquista y colonización de Compostela», *Clio. Revista de la Facultad de Historia*. Universidad Nacional Autónoma de Sinaloa, nº 9, (junio-septiembre 1993), p. 41. Fausto Marín, en base a la declaración hecha por el capitán Cristóbal de Barrios, da una cifra estimada entre 10.000 y 12.000 auxiliares náhuas que participaron en las conquistas de Guzmán. Véase Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán...*, *op. cit.*, p. 118; López, Gonzalo. «Relación del descubrimiento y conquista que se hizo por el gobernador Nuño de Guzmán y su ejército en las provincias de Nueva Galicia. Autorizada por Alonso de Mata, escribano de S.M. (Año de 1530)», en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, t. XIV, Madrid, Imprenta de José María Pérez, 1871, pp. 411-173. A su paso por Michoacán, Nuño de Guzmán llegó a reclutar hasta 8.000 indios tarascos para que lo acompañasen en su avance. Algunos de estos fueron esclavizados y otros usados como tamemes. Del Pilar, García. «Relación de la entrada...», *op. cit.*, p. 248.

<sup>462</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 467. Así ocurrió al entrar en la provincia de Culiacán, donde el pueblo del León o el Quemado recibió ese nombre, “...porque a la mañana, cuando salimos de él, pegaron los indios amigos fuego a mucha parte de él”, Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 283.



Cuando las huestes hispanas llegaban, solían encontrar los asentamientos abandonados y quemados,<sup>463</sup> y la población indígena huida a los montes. Por ello, y para evitar actuaciones descontroladas, Nuño de Guzmán tuvo que reprenderlos, “so pena de muerte que ninguno quemase casa...”<sup>464</sup>

Pero, sobre todo, participaron activamente en los enfrentamientos bélicos. Indios de Tlaxcala, Huejotzingo y Michoacán, puestos “á punto de guerra”, se unían a las distintas facciones del campo, bajo las instrucciones dadas por los capitanes españoles, y luchaban contra los indígenas aún no sometidos.<sup>465</sup> Adornados “con sus armas y divisas”,<sup>466</sup> sufrieron importantes bajas pues luchaban cuerpo a cuerpo con los indígenas de los que recibían numerosos flechazos y golpes con las rodela y macanas. Pero los *indios amigos* no sólo fueron protagonistas en este tipo de actuaciones, sino que también los encontramos en la limpieza de los caminos y en la construcción de las primeras edificaciones, entre ellas la iglesia de Nuestra Señora de la Purificación, “cercada de su muro y almenas”, que Nuño de Guzmán mandó levantar a orillas del río del mismo nombre.<sup>467</sup>

Con todo, su condición de *indios amigos* no dejaba de tener un carácter jocoso, sobre todo cuando arreciaban las dificultades. El *amigo* desaparecía y quedaba el *indio*, de inferior condición humana, y por lo tanto, la mano de obra de la cual servirse. De este modo, también sufrieron por las malas condiciones y los abusos cometidos por los españoles. El caso más significativo se produjo en la provincia de Aztlán, donde las huestes de Nuño de Guzmán se vieron sorprendidas por los envites de una fuerte lluvia torrencial que provocó graves inundaciones, arrasando el valle y las comunidades

<sup>463</sup> Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 266, 271-272, 275-276. Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 441, 443-445, 451-452; Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 468.

<sup>464</sup> Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 264. Se quejaba el autor de la Tercera relación anónima que “...en esto con mucha diligencia que se puso nunca se pudo poner remedio”. Véase Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 452.

<sup>465</sup> Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 262-264, 268, 273. Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 444, 448, 457. Incluso aprovechando las diferencias entre las diferentes comunidades indígenas, los indígenas amigos tomados de Jalisco entraron en el pueblo de Zacualpa, donde a pesar de que los caciques vinieron de paz, “los prendieron, y los amigos dicen que mataron y sacrificaron mas de dos mill ánimas, por ser sus enemigos, con favor de los cristianos”. Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 474.

<sup>466</sup> Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 462.

<sup>467</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 464; Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 262.

indígenas allí asentadas.<sup>468</sup> La pérdida de alimentos y de animales vino acompañada por una fuerte epidemia que afectó especialmente a los indígenas,<sup>469</sup> de modo que cayeron enfermos, “más de ocho mill indios e naburias, en tanta manera que no había de todos estos doscientos que pudiesen en sus pies andar”.<sup>470</sup> Otro de los testigos recogía que entre los *indios amigos*, “...fué tanta la mortandad, que de tanta multitud como teníamos de amigos no creo que quedaron quinientos sanos...”.<sup>471</sup> Esta situación obligó al gobernador a tomar algunos indígenas totorames para que les sirviesen como tamemes. Ante la huida de éstos, los indios auxiliares enfermos fueron obligados a cargar con los pesados víveres, de modo que la necesidad de auxiliares desembocó en una intolerable práctica para ver aumentado su número pues, “ansí como quien alquila bestias, ansí se alquilaban los pobres indios amigos entre algunos de los españoles por preseas...”.<sup>472</sup> Incluso tuvieron que cargar con el propio gobernador enfermo, quien “hizo hacer unas andas en que le llevaron los señores y principales desta cibdad de Mexico...”,<sup>473</sup> en una muestra de autoridad y superioridad por parte de Nuño de Guzmán hacia los auxiliares al hacerse cargar por algunos de los caciques mexicas que lo acompañaban.

Aunque tomados como *indios amigos* o auxiliares de guerra, los abusos de que fueron objeto pronto hizo que algunos intentasen huir, a lo que las autoridades españolas respondieron con duros castigos, la esclavitud e incluso la muerte. Así por ejemplo, algunos de los supervivientes a la epidemia sufrida en Aztatlán quisieron regresar a sus tierras, “é por esto, por lo que a él [Nuño de Guzmán] le parecía,

<sup>468</sup> Sergio Ortega Noriega lo identifica con el llamado “Cordonazo de San Francisco”, un fenómeno meteorológico que se produce en septiembre y que provoca intensas lluvias en el área pacífica. Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*; Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 471;

<sup>469</sup> Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 281. Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 447-448. Sobre las epidemias que asolaron demográficamente el noroeste de Nueva España, señala Daniel Reff que en el caso de Aztatlán fue la malaria, las fiebres tercianas y cuartanas, así como la disentería, las que provocaron un descenso considerable del número de indígenas. Reff, Daniel T. *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991, pp. 104-105.

<sup>470</sup> Del Pilar, García. «Relación de la entrada...», *op. cit.*, p. 255.

<sup>471</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 471. Incluso entre los indios amigos acompañaban algunos de los principales de México y Tlatelolco, que perecieron a causa de la enfermedad y los duros trabajos. Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 448.

<sup>472</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 474.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 478.

ahorcarían aquí por veces a mi parecer cincuenta indios”.<sup>474</sup> En la provincia de Piaxtla, “asaron uno vivo y ahorcaron otros, no me acuerdo cuantos...”,<sup>475</sup> por intentar huir y abandonar la expedición. O en la provincia de Culiacán, donde viendo que no había expectativas de regresar a sus tierras con vida, decidieron huir por las sierras, “de los cuales ninguno escapó, porque los mataron, segund se supo de algunos que después se volvieron huyendo...”.<sup>476</sup> Para evitar nuevos intentos de huida algunos, “iban con cadenas al pescuezo con las petacas...”.<sup>477</sup>

Terminada la contienda y con intención de regresar al valle de México con su campo, Nuño de Guzmán ordenó que algunos de los *indios amigos* que lo acompañaban se quedasen en la villa de San Miguel de Culiacán. Sin embargo, no iban a quedar como colonos más, sino que lo harían como esclavos al servicio de los nuevos pobladores. Así se desprende de la queja lanzada por algunos de ellos que se encontraban,

presos y en cadenas, y dando voces á Dios nuestro Señor, porque algunos dellos lo comunicaban conmigo [García del Pilar], diciendo, que por qué los dejaban como á esclavos presos; que bastase que había dos años algunos dellos que traían las petacas á cuestras, de lo cual estaban todos molidos; que los dejasen ir á sus hijos y mujeres; especialmente de mil é doscientos hombres que fueron de Taxcaltecle [Tlaxcala]...<sup>478</sup>

Después de haber cargado con los bastimentos de las huestes, haber salido a buscar alimentos para los capitanes, soldados y ellos mismos, haber peleado, superado epidemias, “los dejó en esta villa entre los vecinos della, de libres hechos esclavos, encadenados por los pescuezos, y otros en cepos, porque no se viniesen tras nosotros, dando voces y llorando cuando nos vieron partir, por el grande agravio que les hacían en pago de sus trabajos”.<sup>479</sup>

---

<sup>474</sup> Del Pilar, García. «Relación de la entrada...», *op. cit.*, p. 255.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>476</sup> En este caso, sucumbieron a manos de los indios serranos de la provincia. Anónimo. «Tercera relación anónima ...», *op. cit.*, p. 458; Anónimo. «Cuarta relación anónima ...», *op. cit.*, p. 475.

<sup>477</sup> Del Pilar, García. «Relación de la entrada...», *op. cit.*, p. 259; Anónimo. «Primera relación anónima...», *op. cit.*, p. 289.

<sup>478</sup> Del Pilar, García. «Relación de la entrada...», *op. cit.*, p. 261.

<sup>479</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 481.

En los movimientos posteriores protagonizados por fray Marcos de Niza, Francisco Vázquez de Coronado y Francisco de Ibarra, también se hicieron acompañar por indígenas cristianizados procedentes del centro y oeste de México.<sup>480</sup> Sin embargo, las referencias son mucho más vagas e imprecisas que las recogidas sobre los expedicionarios anteriores.

Si en el centro-norte y en el noreste de Nueva España los *indios amigos* constituyeron la base poblacional de algunos asentamientos, actuando como agentes colonizadores, en el noroeste no vamos a encontrar este modelo. Si que es cierto que en torno a las regiones de Santa Bárbara o en la de Durango, existieron algunas comunidades de indios procedentes del valle de México, creándose “poblados satélite” como el de Analco donde se asentaron indígenas mexicanos y tarascos con algunos indios tepehuanes.<sup>481</sup> Pero en el caso de las provincias de Chiametla, Culiacán, Sinaloa y Sonora, su presencia es prácticamente nula. No obstante hubo algunas excepciones en fechas muy tempranas como la década de los noventa del siglo XVI y primeras del XVII, con la presencia de tarascos que se asentaron en las regiones mineras en torno a Topia.<sup>482</sup> Grupos de tarascos y mexicas también se habían asentado en las proximidades de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, “para dar más asiento a las cosas de la doctrina y cristiandad, y mayor seguridad de la gente que a la villa se había agregado de indios mexicanos y tarascos, y otros fieles que se había recogido a ella al tiempo de los

<sup>480</sup> Incluso el franciscano contó con la ayuda de algunos indios del río Petatlán para adentrarse en el valle de Sonora, véase AGI, *Patronato* 20, N.5, R.10, “Relación de la jornada de Marcos de Niza”. De la jornada de Vázquez de Coronado véase AGI, *Patronato* 184, R.34, “Francisco Vázquez Coronado: descripción provincia de Tiguex”, y la relación de Juan Jaramillo en AGI, *Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”. La presencia de indios auxiliares acompañando a Francisco de Ibarra aparece recogida en las probanzas hechas a algunos de los capitanes y soldados que lo acompañaron, véase AGI, *Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc”, 1574.

<sup>481</sup> Álvarez, Salvador. «La Nueva Vizcaya...», *op. cit.*, p. 91; Cramaussel, Chantal. *La provincia...*, *op. cit.* Incluso llegaron a fundar una cofradía, la de la Concepción de Nuestra Señora que sirvió como medio para la formación de los neófitos tepehuanes. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, Lib. V, cap. VI, p. 231.

<sup>482</sup> En torno a los reales de Topia, San Andrés, San Hipólito o las Once Mil Vírgenes de Cosalá se asentaron además de españoles, negros esclavos e indios predominantemente tarascos. Éstos habían sido evangelizados por el jesuita Gonzalo de Tapia, quien había predicado entre ellos y era conocedor de la lengua tarasca. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. IV, p. 168, y cap. XXXVIII, p. 272. En la provincia de San Luis de la Paz también hubo presencia otomí y mexica en torno a las haciendas de la región. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo III, lib. XII, cap. III, pp. 307-308, 313, 317; Deeds, Susan M. *Defiance and Deference...*, *op. cit.*, p. 21.

alborotos pasados...”.<sup>483</sup> Así, “se les iba pegando bien a los nuevos cristianos el ejemplo de los antiguos y más aprovechados...”,<sup>484</sup> de modo que facilitarían las relaciones económicas y culturales entre dos espacios territoriales, villas y misiones, consolidando la presencia occidental y cristiana en la región. También aparecerán en los reales mineros de Chiametla, en torno a los ríos San Lorenzo y Elota, donde desde 1545 se habían descubierto las primeras vetas de plata y donde se establecieron los campamentos mineros del Espíritu Santo, San Francisco o el de los Otomíes.<sup>485</sup> Pero en las provincias costeras del noroeste fueron raros casos como el de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, asentamiento tlaxcalteco establecido en 1591 junto a la villa de Saltillo con cerca de 400 familias. La preponderancia de estas comunidades en torno a la región noreste implica, para Cecilia Sheridan, su inclusión dentro del grupo de colonizadores, sobre todo porque a través de capitulaciones pactadas, llegaron a negociar importantes beneficios con el gobierno virreinal, y porque con su presencia incluso llegaron a pleitear por el espacio y los recursos con los propios nativos.<sup>486</sup>

Para 1616 los volvemos a encontrar al inicio de uno de los enfrentamientos bélicos que más repercusión tuvieron en el noroeste: la sublevación de los tepehuanes y el desarrollo de una guerra a sangre y fuego para cuya contraofensiva militar, el virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar, ordenó el envío de tres compañías de soldados pagados por la real hacienda durante 8 meses, además de la leva de 1500 *indios amigos* “mexicanos”, de los que sólo sabemos que hablaban náhuatl.<sup>487</sup>

<sup>483</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. II, cap. XV, p. 202.

<sup>484</sup> *Ídem*.

<sup>485</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, op. cit., pp. 278.

<sup>486</sup> Sheridan Prieto, Cecilia. «'Indios madrineros'. Colonizadores tlaxcaltecas en el noreste novohispano», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 24, (enero-junio 2001), pp. 15-51. La bibliografía al respecto es amplia, pudiendo destacarse entre otros, los trabajos de Segó, Eugene. *Aliados y adversarios. Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, San Luis Potosí, Colegio de San Luis Potosí, 1998; Martínez Saldaña, Tomás. *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1992; Adams, Bergen. *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España. Un aspecto de la colonización del norte de México*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, 1991.

<sup>487</sup> Desde el virreinato se prohibió hacer recluta de *indios amigos* procedentes de la Nueva Galicia por temor a que se reactivasen redes de solidaridad entre los grupos y dar pie a un nuevo enfrentamiento como el de la Guerra del Mixtón. AGI, *México* 28, exp. 54, “Autos y despachos de la Real Caja de México, 30 de mayo de 1617”; «Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la gobernación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618», en Hackett, Charles W. *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and Approaches Thereto, to 1773*, vol. II, Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1929, p. 108.

Con todo, su participación en este conflicto fue minoritaria quedando en manos de las autoridades de la Nueva Vizcaya, y sobre todo de los vecinos, la organización de la defensa del territorio, intentando poner freno a un enfrentamiento con tintes de guerra civil.<sup>488</sup> Desde Sinaloa el capitán Martínez de Hurdaide había iniciado una campaña de castigo contra los tepehuanes, pero la situación de calma tensa que se vivía en la provincia no permitió que el capitán se adentrara en la región serrana para ayudar a los soldados de la Nueva Vizcaya. El gobernador Gaspar de Alvear sofocó también las rebeliones de indígenas en algunas comunidades del Mar del Sur, concretamente en la provincia de Chiametla. El miedo a la extensión del conflicto a la gobernación de Nueva Galicia también estaba latente. Con la muerte de Gogojito, el principal incitador de la revuelta, las distintas facciones que apoyaban el levantamiento fueron retirando su apoyo a los tepehuanes, entre ellos los xiximes y los acaxeos.

### 3.2.2. *Entre naciones amigas y naciones enemigas*

Desde finales del siglo XVI y principios del XVII se asiste a un cambio en la concepción del indígena auxiliar en el noroeste. Si durante la centuria anterior procedían en su mayoría del altiplano central, a partir de ahora van a ser los diferentes grupos étnicos de la región los que actúen como *amigos*. En este cambio de tendencia con el viraje hacia un proyecto de pacificación y conciliación, los nuevos *amigos* encarnan una figura ambigua a la vez que compleja. Con la entrada de la Compañía de Jesús a misionar en las provincias costeras del noroeste novohispano las fuentes recogen un término impreciso y contradictorio, el de “nación”. El jesuita Andrés Pérez de Ribas intenta aclarar que con esta palabra, “no es mi intención dar a entender, que son tan populosas como las de Europa [...] porque no tienen comparación con ellas”.<sup>489</sup> Luego, ¿qué entendemos por “nación” indígena? Este término, empleado en los documentos

<sup>488</sup> La bibliografía acerca de la llamada Guerra de los Tepehuanes es extensa. Véase Giudicelli, Christophe. «Un cierre de fronteras... taxonómico. Tepehuanes y tarahumaras después de la guerra de los tepehuanes (1616-1631)», Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, [en línea: <http://nuevomundo.revues.org/25913>], [consulta: 07.05.16]; Gradie, Charlotte M. *The tepehuan revolt of 1616. Militarism, Evangelism, and Colonialism in Seventeenth Century Nueva Vizcaya*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2000; Deeds, Susan. «Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya», en Campbell, Ysla (coord.). *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992, pp. 9-40.

<sup>489</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. II, p. 126.

coloniales como sinónimo de grupo étnico presenta graves problemas de interpretación. El más importante de ellos viene desde el punto de vista de su construcción histórica, pues fue acuñado por el grupo de los conquistadores para referirse a los conquistados. Siguiendo a Christophe Giudicelli, la terminología usada por los españoles a la hora de identificar a los diferentes grupos étnicos del norte de Nueva España obedeció a un discurso colonial basado en la “visión y división del mundo”, ofreciendo una “taxonomía” étnica incuestionable. Para ello fueron dos los criterios de división: la lengua y la geografía, lo que vino a desembocar en una clasificación imaginaria que perduró a lo largo del periodo virreinal.<sup>490</sup> No podemos dejar de lado que antes de la llegada de los españoles, el noroeste estaba concebido como una macroregión en la cual se dieron diferentes entramados culturales, relaciones étnico-parentales, zonas de continuidad cultural, etc. Afirma Giudicelli que “el error consiste en identificar, desde las obras históricas y antropológicas, las ‘naciones’ coloniales con su prolongación en el discurso colonial”,<sup>491</sup> y esto se hizo excluyendo las condiciones históricas de registro. La ausencia de registros arqueológicos pero sobre todo, la existencia de filtradas fuentes documentales (crónicas religiosas, informes militares, documentos oficiales, etc.), dificultan aún más la comprensión real de un término tan complejo.

Al igual que había ocurrido con la ordenación del territorio, se puso en marcha una política de clasificación que permitiese un mejor control e identificación de las autoridades españolas sobre las diferentes comunidades indígenas; guasaves, sinaloas, mayos, yaquis, ahomes, tepehuanes..., comenzaron a desfilar por los documentos virreinales. Grupos indígenas que fueron unificados en naciones o identidades étnicas, de manera que, “las sociedades nativas se concibieron como una sola (bárbara, reactiva o adaptable)”.<sup>492</sup> Luego hablar de “nación” no significaba hacerlo forzosamente de una comunidad de indígenas que tuviesen una lengua común o que se rigiesen por los mismos criterios culturales, ni tampoco de un grupo social definido. Por otro lado, a la hora de referirse al indígena, éste aparece nombrado con el gentilicio que engloba al conjunto y en muy pocas ocasiones se les menciona con un nombre propio. Cuando se

<sup>490</sup> Giudicelli, Christophe. *Pour une géopolitique de la guerre des Tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxonomie ethnographique au nord-ouest du Mexique*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Centre de Recherche sur L’Amérique Espagnole Coloniale, 2003.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>492</sup> Sheridan Prieto, Cecilia. «Reflexiones en torno...», *op. cit.*, p. 78.



hace es para identificar al individuo dentro del grupo bien sea como ayudante, fiel cacique cristiano, guía o lo que es más común, como cabecilla de algún movimiento de sublevación.

Una de las características principales de estas naciones era el fuerte carácter guerrero, de ahí que una de las primeras acciones que van a acometer las llamadas *naciones amigas* serán la participación como auxiliares de guerra, y más concretamente en las campañas de castigo llevadas a cabo por los españoles. “Todos prevenidos de las armas necesarias y muy bien lucidos a su acostumbrado uso”,<sup>493</sup> los 200 *indios amigos* del río Mocerito que se unieron a Francisco de Ibarra fueron guiando al campo. Al igual que ocurría con los *indios amigos* del valle de México, iban en la vanguardia, pero a diferencia de éstos, las *naciones amigas* luchaban desnudas, portando sólo arcos, flechas, macanas y rodelas, y adornados con plumería y pintura corporal. Al ir descalzos o con unas pobres alpargatas era necesario asegurarles el camino de púas y estacas que hincadas en la tierra, habían sido cubiertas por una hierba ponzoñosa que les podía provocar la muerte en pocas horas,<sup>494</sup> lo que pone de manifiesto que los atacantes sabían de la importancia de mermar a estos *indios amigos* para reducir las posibilidades de victoria de los españoles.

Por otro lado, los juegos de alianzas, encuentros y desencuentros que ancestralmente mantenían las diferentes comunidades indígenas, influyeron en el fenómeno de avance y contracción de la frontera. Los continuos enfrentamientos y guerras provocados por las diferencias entre los grupos y por problemas con los términos territoriales, favoreció que a la llegada de los españoles éstos intentasen sacar beneficio de tales discrepancias. De hecho, la incorporación de las *naciones amigas* a las entradas de castigo organizadas por los capitanes de los presidios y gobernadores implicaba una ruptura de la geopolítica indígena y una modificación de las redes de alianzas y solidaridad que a los españoles no les interesaba respetar pues en muchos casos iban en contra de sus intereses. Uno de los primeros ejemplos lo proporciona Francisco de Ibarra, quien conocedor de las desavenencias entre los indígenas de Ocoroni y los de Petatlán logró ocupar sus tierras, a pesar de que las diferencias parecían insalvables,

---

<sup>493</sup> Obregón. Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, cap. XI, p. 94.

<sup>494</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. XX, pp. 328-330; Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. VI, p. 240.



porque era en extremo grado el odio y enemistad que unos a otros se mostraban y mayor por estar juntos unos de otros temblaban y se amenazaban con rostros coléricos y demudados en que se mostraron gran rencor y enemistad.<sup>495</sup>

La situación de tensión quedó zanjada bajo la orden de Ibarra: debían llevarse bien y convivir en armonía, so pena de rigurosos castigos. En señal de tregua, “se dieron unos a otros los arcos y las flechas”.<sup>496</sup> Se estaban intercambiando algo tanpreciado como sus armas, útiles que empleaban tanto para la caza como para la guerra y símbolo identitario de la comunidad. Otro ejemplo lo encontramos en el pueblo de Ciguini, rodeado por una cerca de madera vigilada por centinelas ante el temor de posibles ataques de sus vecinos, los indígenas tehuecos, “el más poblado y mejor pueblo de la provincia, y el más afamado y temido de los naturales”, y que también tenían atemorizados a los indígenas de Cinaro, a quienes se les dio, “promesa de amparo y buena amistad y que los defendería de sus enemigos...”.<sup>497</sup>

El caso más representativo es el de los serranos xiximes y los totorames de Chiametla. La enemistad entre estos grupos ya se conocía desde que Nuño de Guzmán pisase estas tierras, pero no será hasta la llegada del gobernador Ibarra cuando se aproveche esta rivalidad para ocupar el territorio. Los xiximes, “caribes serranos, gente salvaje, vil y villana, indómita y glotona de carne humana y tan fiera que por gala trae cola y espejo en la trasera, aunque belicosa y valiente”,<sup>498</sup> habían comenzado a bajar de las montañas y quebradas cuando la tierra quedó despoblada en la década de los cuarenta del siglo XVI. La disposición de Francisco de Ibarra por ocupar y poblar la región pasaba por hacerse con el puesto de Cacalotán, uno de los principales asentamientos ubicados en la parte baja de la sierra. Para ello, en 1566 se hizo ayudar por los totorames a quienes,

mandó y apercibió [...] que se previniesen para ir contra los de Cazalotlán; lo cual pusieron por obra de muy buena voluntad con mucho

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XII, p. 97.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>497</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XIII, p. 100.

<sup>498</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. XVII, p. 119.

cuidado, solicitud y alegría porque eran sus enemigos, con quien de ordinario traían guerras y les habían muerto y comido muchas mujeres e hijos, deudos y amigos y robádoles muchos bastimentos...<sup>499</sup>

Los xiximes terminaron huyendo a las zonas más altas de la serranía donde mantuvieron sus reductos de resistencia. Aunque se intentó requerirlos de paz, la negativa de éstos por acceder a las peticiones del gobernador se saldó con la orden dada a los de Chiametla para que asolasen los asentamientos xiximes. Finalmente “bajaron trescientos rústicos fieros y abominables caribes”, a los que se les amonestó en la necesidad de tener buen trato con sus vecinos, “con pena que si quebrantasen las amistades y paz los castigaría y asimismo si comían carne humana y cometían el pecado nefando que le usaban”.<sup>500</sup> Para escarnio público, mandó el gobernador dar muerte a algunos xiximes. El interés por la zona se acrecentaría tras localizarse los primeros yacimientos de plata y oro en la serranía, creándose el real de las Charcas.

Tras la creación del presidio de Sinaloa en las postrimerías del siglo XVI, las situaciones de tensión entre los indígenas y españoles se sucedieron. Los gentiles guasaves se habían levantado en 1599 quemando algunas de las iglesias de los pueblos de misión. Esto obligó al capitán Martínez de Hurdaide a organizar ese mismo año una expedición de soldados e *indios amigos* en busca de los rebeldes, apresándolos y ajusticiando algunos cabecillas, excepto a uno de ellos, “un cacique, bastante ladino, muy valiente y amado de los suyos”, que tras arrepentirse de sus actos, fue bautizado como Pablo Velázquez.<sup>501</sup>

Pero no siempre la ayuda de las *naciones amigas* fue beneficiosa para los españoles. El temor a una unión con grupos gentiles o la vuelta a sus ataques a comunidades asentadas siempre estuvo presente. Así, por ejemplo, en 1601 el virrey conde de Monterrey había encargado al capitán Martínez de Hurdaide la entrada a la sierra de Chínipas para localizar minerales. Se hizo leva de soldados e *indios sinaloas amigos*, “o que parecían serlo”,<sup>502</sup> quienes junto con los chínipas que aún permanecían como gentiles, terminaron por acometer una emboscada a los españoles de la que

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>501</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, op. cit., tomo II, lib. IV, cap. VII, p. 65.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 66.

difícilmente lograron salir. Esta actuación llevó a Martínez de Hurdaide a castigar a los traidores a los que, “talóles los sembrados [...] dejó ahorcados cuatro o cinco de ellos y escarmentados a los demás”.<sup>503</sup> El encargo de la localización de minerales no fue del todo satisfactorio. Se encontraron ciertas vetas en las que se trabajaron algunos días, aunque la calidad de éstas era “muy desigual a la pena que costaban”.<sup>504</sup>

La misma situación se repitió en 1603 cuando tras la bajada de los sinaloas, zuaques y tehuecos a la villa de San Felipe y Santiago para pedir la llegada de misioneros, el capitán Martínez de Hurdaide puso rumbo a la ciudad de México acompañado por cuatro soldados y algunos *indios amigos* tehuecos. Aceptada la petición por parte del virrey marqués de Montesclaros, en el camino de regreso cuatro de los indios amigos que los acompañaban huyeron y dieron muerte a tres indígenas en la frontera de Culiacán a quienes cortaron la cabeza, “por llevar cabelleras con que bailar, conforme a su uso antiguo; y para celebrar el levantamiento que pensaban persuadir a su nación tegueca...”.<sup>505</sup> Este ataque, siguiendo las pautas de los indígenas gentiles, retomó las redes de solidaridad con los tepahues de la sierra que aún no estaban sometidos, logrando alborotar a los naturales que ya comenzaban a asentarse en torno al río Tehueco, donde prendieron fuego a varias iglesias. El capitán Martínez de Hurdaide obligó a los encomenderos de la región a colaborar en el mantenimiento de la paz, haciéndose leva de soldados e indígenas, cristianos y *gentiles amigos*.

Tras un periodo de relativa calma, en 1616 dio comienzo una de las sublevaciones que marcaron el devenir histórico del norte de Nueva España, la de los tepehuanes. Éstos, ubicados en el corazón de la parte meridional de la Nueva Vizcaya, y las facciones de indios que se les sumaron pusieron en jaque la presencia hispana en la región, provocando un verdadero caos en la gobernación y extendiéndose el conflicto hasta Nayarit.<sup>506</sup> Los tepehuanes habían pasado de ser un gentilicio común a un grupo

<sup>503</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIV, p. 228.

<sup>504</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. VII, p. 67.

<sup>505</sup> *Ibid.*, cap. XXIX, p. 240; y tomo I, lib. III, cap. XVIII y XIX. A la vez que ocurría este suceso, los indígenas de los pueblos de Ocoroni y Bacobrito, ambos de cristianos, se habían levantado y quemado las iglesias.

<sup>506</sup> El gobernador de Nueva Vizcaya, Gaspar de Alvear tuvo que acudir al rescate del presidio de Acajoneta (Nayarit) hacia donde se había extendido la sublevación, amenazando a la jurisdicción de Nueva Galicia. AGI, *Guadalajara* 28, R.6, N.32, “Cartas de gobernadores. Carta de Gaspar de Alvear Salazar, gobernador de Durango”, Cacia, 14 mayo 1618; «Relación breve y succinta...», *op. cit.*, p. 108; AGI, *Guadalajara* 9, R.17, N.71, “Cartas de Audiencia. Carta del maestre de campo Francisco Montaña

enemigo al que combatir,<sup>507</sup> y para ello fue necesario contar con la ayuda de las *naciones amigas* para hacer frente a una posible extensión del conflicto hacia las provincias costeras de la gobernación.<sup>508</sup> Este miedo de contagio de las comunidades asentadas en las márgenes occidentales de la Sierra Madre quedó de manifiesto en los movimientos del capitán Martínez de Hurdaide en el curso superior del río Sinaloa donde los chicoratos y cavametos habían recibido algunas consignas de los emisarios tepehuanes, incluso intentaron atacar las misiones en las que estaban reducidos y donde se reunían unas 600 personas. Sin embargo, como ya habían sido advertidos, “los buenos cristianos cortaron las cabezas de algunos apóstatas tepehuanes...”,<sup>509</sup> y se dejó en el pueblo de Tecuchiapa una guarnición de siete soldados y setenta auxiliares.

Del otro lado de la serranía, el gobernador Gaspar de Alvear tuvo de salir en defensa de su gobernación. Acompañado por setenta españoles armados y a caballo, y 120 *indios amigos* a pie, fue a socorrer las minas de Indehé y luego a Guanaceví, donde encontró estancias abrasadas e iglesias profanadas.<sup>510</sup> Tras parar en Guanaceví, tuvo otro encontronazo con un grupo de sublevados, mientras que los efectivos con los que contaba el gobernador habían descendido a 27 soldados a caballo y 30 *indios amigos*.<sup>511</sup> Aunque no especifica las causas de este descenso, suponemos que debió ser consecuencia de los enfrentamientos anteriores, de los heridos que se quedaban en el camino, y de las deserciones. El capitán Montaña iba con 25 soldados y 60 *indios amigos*, algunos de ellos tepehuanes que habían permanecido fieles a los españoles. El capitán Cordejuela, con 50 soldados españoles y 60 *indios amigos*, dio un albazo al pueblo de Tenerapa, donde estaban escondidos algunos reductos de tepehuanes,

---

de la Cueva”, Guadalajara, 22 junio 1638. Francisco Montaña había sido el encargado de reducir a uno de los defensores de la sublevación, el mestizo Mateo Canelas, hijo del capitán portugués Mateo Canelas y de una indígena tepehuana. Terminó siendo apadrinado por el comisario de la Inquisición en Durango, lo que le permitió ser el único cabecilla tepehuán que no fue ajusticiado. Véase Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

<sup>507</sup> Giudicelli, Christophe. «Un cierre de fronteras...», *op. cit.*

<sup>508</sup> Giudicelli, Christophe. «‘Indios amigos’ y movilización...», *op. cit.*, p. 362. Es lo que ocurrió con los indios conchos que Pedro Sánchez, encomendero de la provincia de Santa Bárbara aconsejó al gobernador Mateo de Vesga que llevase en 1621 para actuar contra los sublevados del valle de San Pablo, pues si llevaba a los salineros sería contraproducente ya que éstos eran amigos de los sublevados, “y no arán espía buena ni pelearán de beras...”, AGI, *Guadalajara* 37, exp. 46, “Papeles de Mateo de Vesga”, f. 32v.

<sup>509</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXII, p. 249.

<sup>510</sup> *Ibid.*, tomo III, lib. X, cap. XXVI, p.192.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p.193.

apresándose a más de 200 personas, entre ellas, dos jóvenes españolas hijas del teniente de Papazquiario, Juan de Castilla, así como 5 mulatas.<sup>512</sup> Los xiximes que se habían unido a los tepehuanes terminaron capitulando ante los españoles, siendo nuevamente reducidos a los pueblos de misión.<sup>513</sup> Si los tepehuanes habían sido el enemigo público durante la primera mitad del siglo XVII, terminaron conformando contingentes de *indios amigos* contra los coras y los tarahumaras que se sublevaron en la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII.

Terminada la sublevación tepehuana se vivió una situación de relativa calma hasta que en 1630, los hinas dispersos en la serranía del río Piaxtla comenzaron a huir de sus pueblos de misión. Ante el temor a una posible sublevación, se organizó una partida de soldados e *indios amigos* de las misiones de Santa María de Utaiz, San Pedro, San Miguel, Santiago Basio y otros, aderezados y armados, para que entrasen a sosegar a la gente inquieta.<sup>514</sup> Sin embargo, el periodo de sequía y escasez de alimentos no ayudó a controlar a los auxiliares de modo que éstos se lanzaron a las sementeras de los hinas porque sus bastimentos se habían agotado, lo que obligó al capitán del presidio a amenazarlos con la pena de muerte si incurrieran en esta práctica.

En 1632 el descontento ante la presencia de misioneros y colonos que comenzaban a explotar las vetas de plata halladas en la región de Chínipa, desembocó en la muerte de los jesuitas Julio Pascual y Manuel Martínez a manos del apóstata guazapari Cobameai. El capitán del presidio de Sinaloa, Pedro de Perea partió con sus soldados, caballos e *indios amigos* para castigar a los culpables refugiados en los territorios de los guazapari y varohios.<sup>515</sup> Al igual que había ocurrido en otras ocasiones, los *indios amigos* concedores del terreno y de las naciones gentiles, actuaban con mayor rapidez y efectividad que los españoles. Ya no solo iban en la vanguardia, actuaban como espías o capturaban a los alzados para entregarlos al capitán, sino que además, participaban del conflicto bélico en sí, cometiendo en algunas ocasiones, ataques descontrolados y, “aunque cristianos, se lo creyeron todo permitido e hicieron una matanza de más de 800”.<sup>516</sup>

<sup>512</sup> *Ibid.*, p.196.

<sup>513</sup> «Relación breve y succincta...», *op. cit.*, p. 112.

<sup>514</sup> *Ibid.*, cap. XVI, p. 114-115.

<sup>515</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 119, f. 380.

<sup>516</sup> Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 224; Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. XII, p. 45

Las provincias costeras del noroeste vivieron a partir de entonces una etapa de tranquilidad, rota en algunos momentos por la rebeldía de los seris de la costa sonorenses, y de expansión misionera.<sup>517</sup> Las *naciones amigas* fueron empleadas para otros menesteres, como le ocurrió al capitán Pedro de Perea, quien tras haber capitulado con el virrey Cadereita la entrada al territorio situado al norte del río Yaqui en 1640, se hizo acompañar por 2000 indígenas auxiliares de la provincia de Sinaloa. Con ellos entró a las tierras de los guazaves, ópatas y jovas del curso inferior del río Bavispe,<sup>518</sup> extendiendo la presencia hispana a lo largo del territorio sonorenses, en algunos casos obligando a los indígenas a aceptar la imposición de un nuevo modelo político, económico y cultural. Pero también podían emplearse, como de hecho ocurrió, para el trabajo en las villas, los reales mineros de la provincia de Sinaloa, Sonora y San José del Parral (Chihuahua), así como en las haciendas y estancias repartidas por el virreinato, de modo que grupos de indígenas cristianizados, fundamentalmente mayos y yaquis acudían a estos puestos a cambio de un salario y regresaban a sus pueblos de misión. Afirma al respecto el jesuita Andrés Pérez de Ribas que en estos espacios, “los jornales del trabajo son más crecidos y los vestidos para ellos más galanos”.<sup>519</sup> Hay por lo tanto una corriente de emigración de indígenas hacia otras regiones del virreinato, un movimiento en la frontera de entrada, salida y retorno, o simplemente de entrada y salida en el que los indígenas tienen la oportunidad de dirigirse a otros puntos del virreinato para obtener una mejora económica que repercuta en su cotidianeidad, sobre todo en lo que a la vestimenta se refiere, “porque por ganar un vestido, y más porque

<sup>517</sup> El dinamismo bélico de la frontera se extendió a nuevos escenarios, de modo que hacia 1650, la tarahumara se había levantado, logrando unir a su causa a otras naciones, entre ellas los conchos y tobosos. Esta situación obligó al virrey conde de Alba de Liste a crear un nuevo presidio en Papigochi, que fue destruido dos años después por los sublevados. El gobernador Diego Guajardo Fajardo dio orden al capitán Pedro Porter Casanate para que entrase en la Tarahumara con los presidiales de Sinaloa, éste no la cumplió ante la precariedad en la que se encontraban sus para hacer frente a una entrada de tal envergadura. Véase AGI, *Guadalajara* 29, R.1, N.12. “Carta de gobernadores. Guajardo a S. M.”, Parral, 19 enero 1650.

<sup>518</sup> Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 369. Al año siguiente, el capitán Pedro de Pérez para que asistiese a la provincia de Nueva Andalucía (Sonora) para continuar con la reducción y poblamiento de ella. Se le daban dos años de plazo para llevar a término esta licencia. AGN, *General de Parte*, vol. 8, exp. 104, 10 de abril de 1641, f. 68.

<sup>519</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. XXI, p. 127.

sea algo galano, dejan su tierra y sus mujeres y salen a veces cincuenta y más leguas fuera de la provincia a buscarlo con su trabajo”.<sup>520</sup>

Hacia 1680 la región volvió a inquietarse. Ese año los indios pueblo de Nuevo México se alzaron y consiguieron echar a los españoles de sus tierras (1680-1694). Sólo un año después la rebelión se extendía a Sonora, concretamente a la Opatería y contando con el apoyo de los apaches que desde la década de los ochenta comenzaban a entrar en las tierras sonorenses. El alcalde mayor, Francisco Cuervo de Valdés logró abortar el levantamiento,<sup>521</sup> aunque a finales del año siguiente los ópatas se alzaron. La respuesta del alcalde mayor fue la de hacer una guerra a sangre y fuego. A esta situación se sumó en 1684 la sublevación de janos, jocomes, sumas, mansos, chinarras y conchos, misionados por los franciscanos. Serán precisamente los ópatas que hasta ese momento habían mostrado cierta intranquilidad los que salieron como auxiliares para la defensa del territorio, demostrándole al capitán Cuervo la confianza que demostró al no actuar contra ellos. A ellos se sumaron otras naciones como los pimas y los yaquis, numerosos vecinos de los pueblos y reales mineros que afloraban en Sonora así como con soldados presidiales, logrando detener el alzamiento.<sup>522</sup> Se desencadenaron una serie de revueltas en torno a la Pimería Alta y la Tarahumara en los que la llegada de los españoles había dado lugar a la pérdida cada vez más importante de tierras para los indígenas, la apertura de éstas a la ganadería, volviendo a romperse el vínculo de los indígenas con el territorio, y la sujeción a un modelo de trabajo abusivo. Esta situación causó un grave problema de despoblamiento de una región en la que comerciantes y mineros se venían asentando desde mediados de siglo.

Por último, en 1697 la Tarahumara volvía a alzarse. El gobernador Gabriel del Castillo ordenó al alcalde mayor y capitán vitalicio de Sinaloa, Andrés de Rezábal, que entrara “a sangre y fuego, pasándolos a cuchillo, sin reservar indio”, es decir, el aniquilamiento de los sublevados y de no considerar acuerdos de paz sino de rendición incondicional. Desde el otro lado de la sierra, el capitán Juan de Retana intentaba

<sup>520</sup> *Ídem.*

<sup>521</sup> AGI, *Escribanía* 400 C, pieza 2, "Comisiones de la Audiencia de Guadalajara. Autos hechos contra el general don Francisco Cuervo de Valdés", 1690. Las declaraciones de los sublevados reflejan una situación de descontento general que venía arrastrándose desde antes del levantamiento de los indios pueblo de Nuevo México. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, pp. 265-271.

<sup>522</sup> Solo se recontaron dos mulatos y un número indeterminado de delincuentes que se habían alistado como modo de redención de sus penas. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 285.



sofocar la revuelta.<sup>523</sup> La participación de los auxiliares, mayoritariamente yaquis, en este conflicto siguió siendo importante. Sin embargo, serán las fuerzas presidiales y sobre todo los vecinos, los que lleven el peso de la defensa sobre todo por el interés económico que tenía la zona con el establecimiento desde los últimos años de la década de los cincuenta del siglo XVII de los primeros reales mineros y la llegada cada vez más numerosa de colonos que buscaban el beneficio del metal.

La ampliación de las tierras hacia la Pimería Alta se mejoraría con la erección de un nuevo presidio para intentar frenar las cada vez más frecuentes entradas y ataques de los apaches que se intensificaron tras la muerte del padre Francisco Eusebio Kino en 1710. Se proyectaba un presidio en el que además de 80 soldados españoles y sus familias, se añadiesen 100 indios para la defensa del territorio en las entradas y acometidas contra los enemigos pues, “mucho valen los indios sostenidos de las armas españolas, y estas en ocasiones de ásperas serranías y quebradas, poco o nada valen sin los indios”.<sup>524</sup> Para ello se promovía que, “con el cebo y aliciente de algún sueldo corto [...] a lo menos por los primeros años tendrá fácil efecto...”.<sup>525</sup> Además, se evitaba recurrir, “como antiguamente se usava tlaxcaltecas y gente desde Mexico para fundar nuevos puestos”.<sup>526</sup> Esta negativa se sumaba a los informes que algunas autoridades enviaban en los que se indicaba que para el nuevo asentamiento, “se destinasen facinerosos y malvados, sacándolos de las cárceles de esta corte”.<sup>527</sup> Con el nuevo planteamiento, se reducirían los costes del traslado y se evitaría que durante el trayecto, algunos huyesen.

Pero no todas las comunidades estaban dispuestas a servir como auxiliares en expediciones de conquista. Así ocurrió en la conquista de los seris de la Isla Tiburón por parte del gobernador de Sinaloa, Manuel Bernal Huidobro, quien solicitó el envío de 200 pimas procedentes de las misiones. Debían acudir “bastimentados por un mes, que

<sup>523</sup> AGI, *Guadalajara* 154, “Expediente sobre el litigio por el gobierno de Sinaloa. Castillo a Rezabal”, Parral, 10 enero 1697, fs. 93v-95. Los gobernadores de la Nueva Vizcaya asentados en Parral habían intentado frenar las sucesivas revueltas que desde la región oriental de la gobernación venían protagonizando tobosos, conchos, laguneros, chizos, o cíbolos, entre otros, ordenando que los capitanes de los presidios de Casas Grandes, Janos y Conchos organizaran la resistencia y diesen inicio a la persecución de los alzados.

<sup>524</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 3, f. 28.

<sup>525</sup> *Ídem*.

<sup>526</sup> *Ibid.*, f. 28v.

<sup>527</sup> *Ídem*, f. 28v.



es el tiempo que me parece podré ocuparlos...”.<sup>528</sup> El capitán José Agustín de Campos excusó este envío por temor a una posible revuelta entre los pimas, así como los religiosos de la Compañía de Jesús, quienes confirmaron además que los indígenas no podrían ir “bastimentados” tal y como pedía el gobernador.

### 3.3. Los mecanismos para la convivencia: los tratados de paz entre españoles e indígenas

El tratado, como institución típica del Derecho de Gentes e instrumento jurídico por excelencia de la política de penetración pacífica, vino a sustituir al requerimiento de la conquista armada.<sup>529</sup> En el caso que nos compete, hubo un esfuerzo de adaptación a las circunstancias específicas de la región: los firmantes eran los españoles y los grupos indígenas de aquellas áreas en las que aún no se había tomado posesión efectiva y tampoco se adscribían a ninguna jurisdicción, es decir, tierras que aún no se habían integrado al imperio.<sup>530</sup> También se podían realizar tratados con aquellas comunidades que tras un alzamiento, volvían a quedar sujetas a la autoridad hispana. Por otro lado, debemos tener en cuenta que por tratados formales no sólo se entendían los que se hacían por escrito, sino también los acuerdos verbales.<sup>531</sup> Excluir los tratados verbales implicaría subestimar la capacidad de los indígenas de alcanzar acuerdos, discutir, aceptar o rechazar los términos.

Firmados o verbales, con los tratados de paz se asentaban relaciones de amistad y alianza entre los firmantes, alcanzando un acuerdo bilateral a través del cual, los

<sup>528</sup> AGN, *Archivo Histórico de Hacienda. Temporalidades*, leg. 17, exp. 34, f. 1.

<sup>529</sup> Levaggi, Abelardo. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 30. El tratado no fue una práctica *ex novo* sino que se había trasplantado del mundo europeo al americano. Por ejemplo, en el caso de Canarias, la firma de tratados de paz con grupos no inscritos en el modelo civilizatorio fue la herramienta jurídica empleada para poner fin a la reconquista del archipiélago. Véase Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes...*, *op. cit.*, p. 333.

<sup>530</sup> En 1543, Carlos V informaba al obispo Juan de Zumárraga de la importancia de asentar con los principales indígenas relaciones de paz que favoreciesen el comercio y la introducción del cristianismo. Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. Estudio e índices de Alfonso García-Gallo, vol. IV, Madrid, Cultura Hispánica, 1946, pp. 228-229.

<sup>531</sup> En este error cayó Charles Gibson al considerar que España no adoptó tratados con los indígenas hasta los prolegómenos de la Independencia a imitación de lo que ocurría en Estados Unidos. Gibson, Charles. «Conquest, Capitulation, and Indian Treaties», *American Historical Review*, 83 (1978), p. 2; Levaggi, Abelardo. *Diplomacia hispano-indígena...*, *op. cit.*, pp. 30-31.

indígenas quedaban asentados, permitían el paso de los españoles o sus aliados por sus tierras sin temor a un posible ataque, y se ponían al servicio de los españoles en caso de leva o recluta. A cambio, los españoles acordaban defenderlos de otras comunidades con las que tenían enemistad, protegiendo sus familias y tierras de manera que,

no los echan de ellas sus enemigos, no les quitan con violencia a sus hijas, ni hacen otros agravios que reciban en su gentilidad. Reconociendo pues tales beneficios, no pocas veces, aun antes de recibir el evangelio, ni bautizarse algunas de estas gentes, se vienen de su voluntad a asentar de paz y poner debajo del amparo del Rey Católico...<sup>532</sup>

Reunidos en la villa los caciques y ante las autoridades españolas representadas por el capitán del presidio, alcalde mayor, escribano, religiosos, testigos, y por supuesto un intérprete, se realiza una vista pública en la cual se acordaba que,

en nombre de su nación no dar auxilio a los que pretendieren infestar a los cristianos, y cuando a sus tierras se acogieren delincuentes, no admitirlos, sino entregarlos a la persona que gobernare la provincia y ayudar a los españoles en las empresas que se ofrecieren; y éstos, amparar la tal nación de los agravios de sus enemigos.<sup>533</sup>

Esta declaración de derechos y deberes se cerraba con la entrega de algunos presentes y cosas de rescate.<sup>534</sup> Podía ocurrir también que se exigiese a los caciques la entrega de alguno de sus hijos para que se queden en las villas aprendiendo las costumbres de los españoles para posteriormente enseñarlas en sus comunidades.

---

<sup>532</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XII, pp. 191-192. Hacia 1575, Juan Velázquez de Salazar emitió un dictamen según el cual, a la hora de alcanzar un acuerdo podía darse la situación de que éste fuese aceptado sólo por algunos indígenas, aceptación simulada sólo con la intención de salir beneficiados en la defensa contra sus enemigos, o bien aceptación de buena fe. Véase «Praefatio in sequentes quastiones», Hanke, Lewis. *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas...*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 46-47; cf. Levaggi, Abelardo. *Diplomacia hispano-indígena...*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>533</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XII, pp. 191-192.

<sup>534</sup> Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935, p. 176.

Los indígenas reconocían el derecho de los españoles a establecerse y poblar,<sup>535</sup> rechazaban el ataque directo a éstos, a sus posesiones, caminos o a los indígenas asentados de paz, y en caso de sublevación de alguna nación enemiga, participar en las *razzia* de castigo como aliados de los españoles. Con estos pactos de amistad se va introduciendo también el evangelio. El incumplimiento de estos suponía el castigo justificado de los responsables. Con estos tratados se fomentaba el poblamiento, el desarrollo económico, y se le ahorraban gastos a la real hacienda pues los indígenas que participaban como auxiliares no percibían ningún tipo de salario en peculio o en especie.

La puesta en práctica de estos acuerdos de paz tomó cuerpo al poco tiempo de que Martínez de Hurdaide se hiciese con la capitanía del presidio de Sinaloa en 1599.<sup>536</sup> Se daba inicio a una etapa de pacificación del territorio con el establecimiento de los tratados de paz entre los guazaves y zuaques. Los primeros, ubicados en el curso inferior del río Sinaloa donde predominaban las llanuras aluviales fértiles, terminaron por convertirse en fieles aliados de los españoles a lo largo del siglo XVII, cuando una vez reducidos a pueblos de misión, no sólo participaron como auxiliares, sino que también sirvieron a los españoles en la villa de San Felipe y Santiago.<sup>537</sup> Los zuaques por su parte habían atacado años atrás la villa de San Juan de Carapoa y la de Sinaloa. Con su pacificación también participaron como auxiliares en las expediciones de exploración y castigo emprendidas por los españoles, además de dejar libre el camino para que los misioneros jesuitas pasasen al río Fuerte.

En 1601 llegaron dos indios de la nación ahome, de la parte baja del río Tehueco. Este grupo ya había establecido acuerdos de paz con los españoles y se encontraban al amparo y protección del virrey, de ahí que pidiesen ayuda al capitán ante la invasión que los tehucos habían hecho de sus tierras y sementeras, incluso les habían

<sup>535</sup> Levaggi, Abelardo. *Diplomacia hispano-indígena...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>536</sup> Tras la muerte del padre Gonzalo de Tapia en 1594 a manos del indígena Nacabeba, una situación de calma tensa se extendía por la provincia de Sinaloa. Los vecinos de la villa de los Dos Apóstoles pidieron al gobernador de Nueva Vizcaya la protección de los misioneros, enviándose entonces al capitán Alonso Díaz, con el título de teniente general y gobernador, con 24 soldados. Un año después se dio paso a la creación del presidio de Sinaloa y vinculado a esta institución volverán a aparecer las *naciones amigas*.

<sup>537</sup> Será el jesuita Hernando de Villafañe el encargado de reducir a misión a este grupo a partir de 1595. Véase Cervantes Ahumada. *Hernando de Villafañe. Fundador de Guasave, Sinaloa*, México, 1943; Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 171; Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, Lib. IV, cap. II, p. 16.

quitado a algunas de sus mujeres e hijas. Se organizó una expedición con varios soldados e *indios amigos*, y acompañados por la india Luisa, del pueblo de Ocoroni. Se dirigieron al pueblo zuaque de Mochicahui, paso obligado para ir a la tierra de los ahomes y valle de Mathaoa, donde se habían asentado los tehuecos. Los zuaques, concededores de que los españoles iban a pasar por sus tierras, y a pesar de que ya habían sido castigados y sometidos años atrás, se aliaron con algunas facciones de los sinaloas. Se capturó a un indígena llamado Taxicora y ante el temor de una posible revuelta por parte de los sinaloas, los zuaques y los tehuecos si se le llegaba a dar muerte, decidieron mantenerlo con vida y custodiado por un soldado al que,

díjole el Capitán [...] que sacase la espada amenazándole, que allí en la mula que iba lo acabaría a estocadas, si no avisaba a su gente que se reprimiesen no flechasen. Sabía bien la lengua el soldado y amenazaba al preso con la espada en la mano.<sup>538</sup>

Estas palabras nos hacen pensar que se trataba de un indígena de la región que participaba como auxiliar en la campaña de castigo contra los zuaques, pues se dirige al cacique Taxicora en su lengua. Finalmente los rebeldes fueron sujetos a la autoridad española. A través de la india Luisa se les hizo saber que no iban a ser castigados con la muerte, ni sus casas y sementeras serían arrasadas, pero que entendiesen que sí iban a recibir un castigo por su fiereza y osadía: se les iban a cortar las cabelleras, “y cada uno de ellos había de contribuir con algunos cozcates o cuentas con que se adornan, para los indios amigos que le habían acompañado...”<sup>539</sup>

A pesar de que en los tratados de paz firmados con los indígenas se buscaba acabar con las prácticas gentiles, en algunas ocasiones la necesidad requería permitir que los *indios amigos* recuperasen ciertas prácticas. Es lo que le ocurrió a Martínez de Hurdaide con el castigo a los tehuecos huidos tras la visita a la ciudad de México en 1603. El capitán no tuvo más remedio que capitular con sus aliados quienes, “le sacaron por condición para servirle en ella, que les había de dejar llevar las cabelleras de los enemigos que matasen, para bailar con ellas, que con eso se contentaban por paga de su

<sup>538</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. II, cap. XXVII, p. 235.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 236.

trabajo”.<sup>540</sup> Se aceptó, aunque se propuso también que por cada enemigo vivo capturado, preferiblemente mujer o niño, éste sería canjeado por un caballo. Sin embargo, la situación de tensión y enemistad entre los indígenas concluyó con la práctica de cortar las cabezas de los enemigos, trayéndolas colgadas en cuerdas hechas con raíces y, dado que aún eran gentiles, las guardaban para celebrar por la noche con sus trofeos. Una vez que terminó la entrada de castigo y que los culpables fueron identificados y ajusticiados, se decidió repartir entre los gentiles las reses que habían sobrado, dar perdón general y que cada uno regresase a su región.<sup>541</sup>

Además de los tratados de paz, el capitán Diego Martínez de Hurdaide estableció una red de salvoconductos con los que los indígenas, gentiles o cristianos, podían moverse por el territorio sin ser atacados por sus enemigos. Para ello distribuyó unos sellos entre las comunidades indígenas que acudían a él de paz y que tenían vigencia hasta 100 leguas de distancia del presidio de manera que,

a todas las tenía tan ganadas y sujetas que las gobernaba con cuatro sellos de cera, que imprimía en un pequeño papel: que aquella era la seña que daba para sus mandatos y órdenes; y ésta era como provisión Real, sin letra ni escrito; y el que lo llenaba ponía el papel en una cañita rejada, y ésta se ponía el indio en el cerquillo con que dijimos recogen el cabello y se venía y volvía a su tierra solo, penetrando por medio de naciones enemigas [...] Pero en viendo los enemigos el papel y los sellos, era como ver al capitán y servían al portador y le aseguraban el paso por sus tierras.<sup>542</sup>

El ataque a algún portador de estos sellos estaba penado con la entrada de castigo a la región en la que se hubiese producido, poniéndose incluso precio a las cabezas de los atacantes.<sup>543</sup> A cambio del cumplimiento de los acuerdos se hacía reparto de “cantidad de vestidos y gran número de potros, en particular a los principales caciques, con que

<sup>540</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, op. cit., lib. III, cap. XIX, p. 325.

<sup>541</sup> Las cabezas de los rebeldes fueron enviadas al capitán Martínez de Hurdaide como muestra del cumplimiento del pacto acordado. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. III, cap. XX, p. 329.

<sup>542</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., lib. II, cap. XX, pp. 215-216.

<sup>543</sup> *Ídem*.

los hallaba fieles en las ocasiones”.<sup>544</sup> No sólo las autoridades civiles establecían estos salvoconductos. Los jesuitas continuaron esta práctica de modo que,

un billete del misionero era para ellos muy apreciable. Poníanle en lo alto de una pica, y llevábanle como bandera de unos pueblos a otros. El portador y los que le acompañaban, podían pasar impunemente por fronteras, y aun por medio de los países enemigos. El papel que mostraban era un salvoconducto a que los infieles mismos obedecían.<sup>545</sup>

Esta práctica fue modificándose a medida que avanzaba la frontera y los caciques indígenas eran cada vez más conscientes de los beneficios particulares que podían sacar de su alianza con los españoles. Así le ocurrió en 1723 a don Santiago Gabriel Guocabache, cacique de Charay en la misión de la provincia de Sinaloa, quien se dirigió a las autoridades hispanas para solicitar remuneración a sus servicios. Desde hacía treinta años, Guocabache había servido a los españoles asistiendo, “a su costa y con su gente y bestias a la composición de los pueblos, seguridad de la tierra y ayuda de los españoles, dando siempre de lo que se le encomendó buena cuenta...”.<sup>546</sup> La influencia de este cacique facilitó también la pacificación de los tehuecos rebeldes de Mochicabe y los gentiles serranos. Por los servicios prestados solicitó, “el título de capitán general de las naciones pobladas en el río del Fuerte y del Sinaloa y la nación de Tubaris, mandando que cada pueblo de las dichas naciones se me contribuya el subsidio de un almud de siembra de maíz...”.<sup>547</sup> Aunque no le fue concedido el título de capitán general que pedía, sí se le concedió una plaza de soldado en el presidio para que se asentase junto con su familia y con un sueldo ordinario igual que el resto de soldados.<sup>548</sup>

No fue Martínez de Hurdaide el único en establecer tratados de paz con los indígenas. A principios del siglo XVII la situación de inestabilidad se desvió hacia los territorios neovizcaínos situados al otro lado de la Sierra Madre, en concreto los acaxees

---

<sup>544</sup> *Ídem*.

<sup>545</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. VII, p. 426.

<sup>546</sup> AGN, *Indios*, vol. 47, exp. 55, f. 81.

<sup>547</sup> AGN, *Indios*, vol. 47, exp. 106, f. 197v.

<sup>548</sup> Aunque a este indígena no se le concedió sus peticiones sabemos que sí se produjeron este tipo de concesiones pues hacia 1740, el yaqui Juan Ignacio de Iscanea recibía por parte de las autoridades españolas el título de “Capitán de la nación Yaqui” en la provincia de Sinaloa. AGN, *General de Parte*, vol. 33, exp. 36, f. 29v.

de la sierra de Topia que, aunque asentados de paz, desde 1601 venían alzándose contra los misioneros y reales de minas de la zona. En 1604, el gobernador y capitán Francisco de Urdiñola lanzó una campaña de castigo en la que logró capturar a un importante número de mujeres acaxeas que quedaron como rehenes a la espera de la rendición de los sublevados. Usadas como rehenes de paz el gobernador “prohibió, con pena de muerte, que ninguna de su campo insultase a la vida o al honor de aquella débil tropa...”.<sup>549</sup> El padre Hernando de Santarén logró mediar entre los indígenas y las autoridades consiguiendo que 11 parcialidades con un total de 3000 indígenas bajasen y firmasen un nuevo tratado de paz.<sup>550</sup>

Los tratados hechos con los españoles terminaron por socavar algunas de las redes de solidaridad y alianza que existían entre las diferentes comunidades indígenas. En otros casos, estos acuerdos terminaron con la creación de nuevas relaciones de cooperación entre comunidades hasta ese momento enemigas, tal y como les ocurrió a yaquis y mayos. En este sentido, los mayos habían establecido en 1608 un acuerdo de paz y alianza ofensiva-defensiva con Martínez de Hurdaide.<sup>551</sup> El motivo de este acuerdo obedeció a la intención del capitán de someter a sus vecinos, los yaquis, cuyas

<sup>549</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, Lib. IV, cap. X, p. 112. Rubio Mañé, José Ignacio. *El virreinato...*, *op. cit.*, p. 82. Como antecedente a esta revuelta, para 1599 el gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo de Vivero había escrito al virrey, conde de Monterrey, dando cuenta de la situación en la que se encontraba Chiametla donde algunos grupos de acaxeas y xiximes serranos estaban inquietos, cundiéndose el miedo a una posible unión con los asentados en Chiametla. La causa parecía ser el mal trato que los mineros estaban dando a los indígenas. Para evitar que la situación fuese a más, el gobernador estableció un presidio con 8 soldados, pidiendo al virrey el envío de armas. Véase AGI, *Guadalajara* 28, R.5, N.18, “Cartas de Audiencia. Don Diego de Velasco a S. M.”, Durango, 8 de abril de 1598; AGI, *Guadalajara* 133, “Descubrimiento, conquista y misiones de California. El conde de Monterrey a S. M.”, México, 31 de marzo de 1602

<sup>550</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, Lib. IV, cap. X, p. 113. Consiguió Santarén bajar de paz a los sabaibos ese mismo año, quienes volvieron a sujetarse a la obediencia de las autoridades españolas. *Ibid.*, p. 114. Esta revuelta coincidió con el viaje de reconocimiento que el obispo Alonso de la Mota y Escobar realizó a la jurisdicción de Nueva Vizcaya.

<sup>551</sup> Paso y Troncoso, Francisco del. *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora*, México, Tipografía del Departamento de Estado Mayor, 1905, p. 44. Los mayos eran enemigos de los tehuecos, ya reducidos a misión, y de los yaquis. Para estas fechas, los pimas bajos también solicitaron acogerse a la protección de los españoles. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, p. 245, 247. La relación con los españoles fue tal que incluso una partida de gentiles mayos participaron en la construcción del Fuerte de Montesclaros entre 1610-1612. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. I, p. 10. Tras su construcción, cuatro caciques tehuecos gentiles de tierra adentro llegaron para hablar con el capitán Hurdaide y llegar a un acuerdo de paz, llevando como presentes “casi mil flechas, pellejos de gatos monteses y martas”. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. XVII, p. 319.



tierras se habían convertido en zona de refugio para los indígenas sublevados. A cambio de la ayuda prestada los españoles tenían a los mayos, “debajo del amparo real con escritura pública, y a sus caciques regalaba repartiéndoles caballos y otras cosas, con que los tenía muy ganados y ellos se tenían por seguros en sus tierras”.<sup>552</sup> Ese mismo año se hicieron dos entradas al río Yaqui, la primera con un fracaso estrepitoso que los hizo retroceder en el avance. Se había tomado la decisión de ir a castigar a los indígenas que en 1601 se habían sublevado en el pueblo zuaque de Ocoroni aprovechando la ausencia del capitán, entre ellos el cacique zuque Babilomo y el sinaloa Juan Lautaro. Este último había ido rodando por el noroeste, primero en el real de San Andrés, para pasar luego entre los mayos y acabar refugiado en tierras de los yaquis. Esta nación, especialmente celosa de guardar su identidad territorial capituló la entrega de las mujeres, así como mantas de algodón a cambio de aceptar la presencia de los ocoronis en sus tierras y protegerlos. Este movimiento pone de relieve dos aspectos: por un lado, la facilidad de los indígenas para trasladarse de un lado a otro de la región, atravesando grandes espacios pues los ocoronis se localizaban en las márgenes del río homónimo, afluente del curso superior del río Sinaloa, y para ello debían atravesar la parte serrana del río Fuerte y Mayo hasta alcanzar el Yaqui. Y por otro lado, la existencia de tratados de naturaleza jurídica entre los indígenas, acuerdos verbales en los que la protección de los sublevados implicaba la entrega de las mujeres que acompañaban a los sublevados. Además de esta protección, Juan Lautaro se encargó de enseñar a los yaquis el modo para atacar y defenderse de los españoles, “porque en peleando un poquito, se cansaban y mientras ellos hacían un tiro de arcabuz los hiaquis podían hacer muchos con sus arcos y flechas”.<sup>553</sup>

Tras el envío de varias embajadas de paz, el capitán recibió al cacique yaqui Anabailutei, a quien acordó entregar un grupo de indios cristianos tehuecos así como dos indias yaquis bautizadas que se habían tomado como rehenes tiempo atrás. Sin embargo, cuando esta embajada entró en territorio yaqui, los tehuecos fueron

<sup>552</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. IV, cap. I, p. 10. Los trabajos llevados a cabo en la década de los noventa del siglo XX en torno a la región del Yaquimí pusieron de manifiesto que a principios del siglo XVI, las rivalidades entre los yaquis y sus vecinos fueron cada vez más frecuentes, lo que obligó a sus enemigos a buscar alianzas para lanzar una ofensiva conjunta. Véase Hu-De Hart, Evelin. *Adaptación y resistencia en el Yaquimí, los yaquis durante la Colonia*, México, CIESAS, INI, 1995; Spicer, Edward. *Los yaquis...*, op. cit.

<sup>553</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. V, cap. V, p. 80.



asesinados. A esta respuesta sólo quedaba hacer una entrada de castigo, de manera que se armaron cuarenta soldados a caballo y dos mil *indios amigos*, entre ellos los tehuecos que pedían venganza y gentiles mayos, enemigos de los yaquis. El número de efectivos yaquis superaba con creces al de los españoles y sus aliados, sobre todo cuando muchos de los *indios amigos* que iban en la vanguardia, huyeron. Los motivos exactos los desconocemos, aunque podríamos señalar dos como principales: el miedo a la temible nación *hiaqui*, o por la oportunidad de verse libres de la sujeción a la autoridad española. Fue necesario tocar retirada. El gobernador de Nueva Vizcaya, Francisco de Urdiñola, mandó hacer informe de lo ocurrido, “con intento de mandar dar garrote a los soldados que habían faltado a sus obligaciones en tal ocasión”.<sup>554</sup> Sin embargo, Martínez de Hurdaide pidió sobreseer el caso porque esto supondría también castigar a los *indios amigos* que habían huido, con lo que podría inquietarse y sublevarse la provincia. Con todo, las *naciones amigas* cuyos miembros habían muerto a manos de los yaquis, entre ellos los vecinos mayos y tehuecos, podían tomar venganza, lo que volvía a poner a la región en una situación de calma tensa. A principios de 1609 se hizo una nueva entrada, igualmente desastrosa, en la que participaron unos 50 soldados, algunos de ellos llegados de la villa de Culiacán, y 4000 *indios amigos*.<sup>555</sup>

Los yaquis, temerosos de una represalia de mayor envergadura, buscaron un acercamiento con los españoles, siendo los propios indígenas los que buscaron un acercamiento con los españoles, y aunque parezca contradictorio, contando con el apoyo de sus enemigas los mayos. Para ello, el cacique Conibomeai envió a una indígena yaqui para que, en un plazo de cuatro días, fuese y volviese al río Mayo para entablar relaciones con los caciques Osameai y Boothisume, hasta ahora enemigos. Serán los mayos los que intercedan con el capitán Martínez de Hurdaide para que éste acudiese al llamado de los yaquis, conscientes de que si acudían ellos tendrían que atravesar los territorios de los mayos y los tehuecos, sus enemigos. El acercamiento entre las dos naciones hasta ahora enemigas, yaquis y mayos se reforzaría con el envío de una segunda embajada de paz en la que además de dos indígenas yaquis iba una tercera de origen mayo pero que había sido capturada y había terminado casándose con el cacique

<sup>554</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. IV, p. 75.

<sup>555</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. IV, p. 206.

yaqui Otavaco.<sup>556</sup> Los caciques mayos bajaron a mostrar al capitán Martínez de Hurdaide el interés de los yaquis por llegar a un acuerdo de paz. Conseguir la sujeción de la temida nación yaqui estaba al alcance cuando se presentó una cuadrilla de cuarenta indios mayos y las tres indias yaquis para que fuesen recibidas por el capitán. El acuerdo se alcanzaría siempre y cuando se cumpliera una condición: los principales caciques yaquis debían bajar a la villa de San Felipe y Santiago, y para que pudiesen pasar por los territorios de sus enemigos, les daba un salvoconducto. A las mensajeras les dio un caballo a cada una, así como ropa y vestidos. Una nueva embajada en la que a las tres indias yaquis se les sumaron dos caciques bajaron a hablar con el capitán, quien les dio un plazo de 36 días para aceptar las condiciones del tratado: debían acudir un buen número de caciques principales, con lo que las rancherías que se acogerían al acuerdo serían más y con ello se estaría facilitando la pacificación del territorio; el cese del enfrentamiento con sus vecinos mayos u otra nación, gentil o cristiana que se encontrara bajo el amparo del rey; que si alguna nación inquieta se acogiese a su amparo, los entregarían a los españoles; que les perdonaba los caballos que habían matado, pero que debían entregar los que quedaban vivos así como todo lo que habían robado de plata, jarros y armas de españoles; que entregarían a los indios sublevados que aún estaban escondidos entre ellos, y que si no los podían prender, los matasen. A cambio, recibirían la protección de los españoles. Les regaló caballos, cuchillos, frazadas y a las indígenas las dejó, “vestidas al traje de las mexicanas, con hueypiles y naguas muy vistosas de colores y plumerías cosa tan nueva nunca vista entre ellos”.<sup>557</sup>

Se debía alcanzar el mayor consenso posible entre los yaquis, de ahí que se reuniesen varias rancherías que determinaron aceptar el tratado. Para ello, los caciques Conibomeai e Hinsimeai bajaron a la villa de San Felipe y Santiago en abril de 1610 acompañados por un numeroso grupo de yaquis, los objetos que habían tomado a los españoles, los indígenas sublevados que se habían escondido en su territorio, así como 14 hijos de caciques que servirían como rehenes de paz y que fueron educados en el colegio que la Compañía de Jesús tenía en la villa.<sup>558</sup> Como si de una visita turística se

<sup>556</sup> Este hecho no es para nada anecdótico pues en lo que al matrimonio se refiere, la poligamia estaba bastante extendida, siendo uno de los llamados vicios que los jesuitas intentarían eliminar. La presencia de matrimonios exogámicos entre las comunidades indígenas del noroeste nos viene a indicar cómo la mujer se convirtió en objeto y sujeto de valor aún cuando se trataba de naciones enfrentadas.

<sup>557</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. V, cap. V, p. 80.

<sup>558</sup> Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas...*, op. cit., p. 326.

tratase, los caciques yaquis fueron llevados a los pueblos asentados alrededor de la villa para que viesen las ventajas de vivir en reducción. Para facilitar la entrada de los padres se les pidió que dejaran sus rancherías dispersas y se acomodasen en pueblos grandes. A cambio, el capitán los premió con caballos, ropa y comida. Esta política de gratificación trajo importantes beneficios a los españoles pues el número de yaquis que bajaron a la villa fue en aumento, consiguiéndose que gracias al acuerdo alcanzado, otras muchas naciones gentiles bajasen al presidio y a la villa para pedir paces con los españoles, como fue el caso de los nebomes, nures, tepahues, bacabaches y soes.<sup>559</sup> Por otro lado, este acuerdo implicó la ruptura inmediata de aquel que habían alcanzado con los rebeldes zuaques y sinaloas, muestra que la preferencia por las gratificaciones que en forma de comida, útiles, ropa y caballos, terminaron por ser mucho más significativa para la comunidad. Sin embargo, aunque los yaquis habían acordado en los tratados de paz poner fin a las enemistades con sus enemigos, algunos continuaron con los ataques a los nebomes e incluso a los mayos, quienes alzaron sus quejas ante los jesuitas porque sus antiguos enemigos seguían celebrando mitotes con aquellas cabelleras que antaño habían cortado pues:

Los yaquis, si son verdaderamente, o desean ser de una misma ley con nosotros, y seguir vuestra doctrina, deben olvidar las antiguas enemistades, tratarnos como a hermanos, y no perpetuar, juntamente con las supersticiones de su gentilidad, el odio de sus vecinos.<sup>560</sup>

Se instó a los yaquis a quemar en acto público en el pueblo de Torim aquellas cabelleras y demás instrumentos que implicasen una vuelta a su condición de gentiles.<sup>561</sup>

Otro ejemplo de la creación de redes de solidaridad gracias a los tratados de paz firmados entre indígenas y españoles fue el que se dio en 1614, cuando los jesuitas

<sup>559</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, op. cit., tomo II, lib. V, cap. IV, pp. 210-211.

<sup>560</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. XII, p. 316.

<sup>561</sup> Estas redes de solidaridad tejidas entre yaquis y mayos durarán a lo largo de todo el periodo virreinal, participando conjuntamente incluso de las revueltas y sublevaciones de sus comunidades. Incluso para 1735, los yaquis se alzaron, arrastrando en sus movimientos a los mayos y pimas. Destruyeron misiones, saquearon iglesias, minas y haciendas de la provincia de Sinaloa, robándose a su paso el ganado y las mujeres españolas a las que se llevaron “a sus tierras, habiéndoles quitado primero toda la ropa que tenían en el cuerpo sin permitirles siquiera un trapo”. Se lamentaba el P. José Toral de que éstas seguramente habrían muerto ya, algo impensable de unos indígenas que llevaban cristianos más de un siglo. AGN, *Archivo Histórico de Hacienda. Temporalidades*, leg. 17, exp. 2, f. 3.

dieron inicio a la evangelización en el río Mayo. Para esta fecha, la región estaba sufriendo un periodo de malas cosechas que vino acompañado por grandes hambrunas.<sup>562</sup> Aprovechando los tratados de paz firmados con otras naciones, el capitán Hurdaide envió mensajeros a las tierras de los nebomes y los nures, con quienes se habían establecido acuerdos hacía cinco y seis años respectivamente. Así se cumplían los tratados firmados con estos grupos y se daba inicio a una nueva red de solidaridad entre indígenas que hasta ahora no se había dado. Además, se facilitaba que otras naciones como la de los tepahues, conicarís y tehuecos bajasen a las misiones de los mayos para pedir acuerdos de paz con el capitán y la reducción., tal y como ocurrió con los sisibotarís y los tubarí, quienes dispersos por rancherías a lo largo del río Sinaloa, pasaron a convertirse en nuevas naciones de gentiles amigos hasta que finalmente fueron reducidos a pueblos de misión.<sup>563</sup>

A pesar de la firma de estos tratados de paz, la creación de redes de solidaridad entre las naciones indígenas era un arma de doble filo, lo que se demostró cuando en 1617, en pleno desarrollo de la sublevación de los tepehuanes, el capitán Martínez de Hurdaide se dirigió al territorio yaqui, con quienes tenía asentados un tratado de paz. Para evitar que los yaquis se uniesen a los sublevados, les informó de la entrada de los primeros misioneros jesuitas, los padres Andrés Pérez de Ribas y Tomás Basilio, dándose inicio a la misión del Yaqui.<sup>564</sup> Con esta acción se evitó la participación de los indígenas yaquis en el conflicto que alborotó a toda la gobernación de Nueva Vizcaya hasta 1618.

En 1626 fallecía el capitán Diego Martínez de Hurdaide. La noticia de su muerte causó un fuerte impacto en la región, iniciándose un periodo de inestabilidad cuya chispa saltó en la franja norte de la provincia de Sinaloa: nebomes, aibinos, sisibotarís, batucos, hures y algunos sonoras, comenzaron a inquietarse. La llegada de un nuevo

<sup>562</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. IV, cap. II, p. 14.

<sup>563</sup> Estos tubarís participaban activamente de un intercambio con los españoles y con otros indígenas para rescatar aquellos productos de los que carecían. Así por ejemplo eran muy apreciadas las mantas de algodón que estos indígenas tejían. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. II, cap. XXXIII, pp. 250-251; López Alanís, Gilberto J. (ed.). *Nuestra Señora de Cinaloa, 1601. El mestizaje cultural de Sinaloa desde la perspectiva de una Relación Jesuita del siglo XVI. La Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Cinaloa del S.J. Martín Pérez, en 1601*, México, Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 108.

capitán de presidio, Pedro de Perea no calmó los ánimos, teniendo que hacer frente a nuevas sublevaciones y a reestructurar las relaciones con las *naciones amigas*.

#### **4. La construcción de un olvido: participación y mediación intercultural africana y afrodescendiente**

“El conocimiento del pasado es algo que está en constante progreso, que se transforma y se perfecciona sin cesar”.<sup>565</sup>

Si el papel jugado por los indígenas ha sido más o menos trabajado en tanto en cuanto agentes de cambio cultural, no ha ocurrido lo mismo con la población africana y sus descendientes, quienes sometidos a la práctica de la esclavitud o como hombres y mujeres libres, también protagonizaron la historia del noroeste. En pocas ocasiones se ha caído en la cuenta que éstos fueron compañeros de expedición tanto de los conquistadores como de los religiosos. Rara vez se les menciona y cuando eso ocurre, es para hacerlo de manera marginal, anecdótica o negativa. Con todo, su presencia tanto en el ámbito rural como en el urbano implicó la toma de contacto con realidades socio-culturales diversas, empezando por los europeos, los mestizos y por supuesto con los indígenas, a pesar de la negativa de la Corona y la Iglesia a que estos grupos mantuviesen contacto alguno. Estas interacciones permitieron que desde el punto de vista social y cultural se tejiesen y construyesen nuevas identidades, nuevas formas de definición socio-culturales. La historiografía regional norteña ha trabajado poco a la población africana y afrodescendiente, y creemos que su papel no sólo en la conquista sino también en el poblamiento y las interacciones con los grupos indígenas necesita ser estudiado y analizado ya que estos participaron de manera activa en la vida social, económica y cultural de la frontera. Por último, hablar de ellos ha sido un tema tan recurrente como focalizado hacia aquellas áreas en las que numéricamente fueron más importantes y en las que a día de hoy siguen perviviendo los fenotipos o caracteres visibles que permiten hablar de su presencia. Pero, ¿qué ocurre con aquellas regiones en las que el componente mestizo e indígena fue el predominante? Es lo que ocurre en las provincias costeras del noroeste, donde las fuentes documentales nos indican que la población africana y afrodescendiente estuvo presente, pero la sociedad actual no

---

<sup>565</sup> Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 49.

conserva apenas rasgos físicos y culturales que nos permitan identificar la influencia africana.

#### 4.1. Los problemas con la concepción de la esclavitud

Hablar de la esclavitud en el debate historiográfico actual implica romper con determinados tópicos heredados de la historiografía tradicional, proponiendo una nueva forma de análisis de las relaciones de dominación en base a la diversidad del fenómeno de la esclavitud.<sup>566</sup> Para ello, y siguiendo los aportes que nos hace Aurelia Martín Casares, es necesario emplear un lenguaje adecuado a los tiempos en los que nos movemos. Esta necesidad de cambiar términos y concepciones nos remite de nuevo a Marc Bloch, quien afirma que, “reproducir o calcar la terminología del pasado puede parecer, de buenas a primeras, un camino bastante seguro. Sin embargo, tropieza en su aplicación con múltiples dificultades”,<sup>567</sup> siendo necesario, “restituir las relaciones profundas de los hechos expresándolos por medio de una nomenclatura apropiada”,<sup>568</sup> de ahí que expresiones como raza, etnia, blanco, negro, africano o indio, son propios del vocabulario de la época, no sea más que un testimonio y como tal, está sujeto a crítica. La profesora Martín Casares va un paso más allá considerando que es más correcto hablar de esclavos y esclavas, o de personas esclavizadas. El por qué de este cambio debemos verlo en la tendente masculinización del colectivo esclavo. De hecho, las mujeres esclavas, afrodescendientes o no, aparecen silenciadas en las fuentes a pesar de ser también sujetos del discurso histórico, y su exclusión pone de manifiesto que el imaginario esclavista es básicamente masculino.<sup>569</sup> Además, al hablar de personas esclavizadas, estamos reforzando la idea de que la esclavitud es un estado no natural,

<sup>566</sup> Entre los pioneros en la investigación de la población de origen africano en México nos encontramos con Gonzalo Aguirre Beltrán, quien empleó términos como el de “afromestizo”, “euromestizo” e “indiomestizo”. Véase Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra...*, *op. cit.* Será a partir de la creación del *Seminario de Poblaciones y culturas de origen africano en México*, de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, cuando encontremos términos como los de “poblaciones de origen africano”, o “afrodescendientes”, en los trabajos de investigación.

<sup>567</sup> Bloch, Marc. *Introducción a la historia...*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>569</sup> Martín Casares, Aurelia. «Repensar la esclavitud en el mundo hispano: reflexiones y propuestas metodológicas desde la antropología histórica», en Martín Casares, Aurelia (ed.). *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2014, p. 27.

sino adquirido, resultado de las relaciones de dominación construidas en base a criterios socio-económicos.<sup>570</sup>

Una nueva problemática surge al hablar del origen de los esclavos y esclavas que llegaron al continente pues se ha tendido a generalizar u homogeneizar la idea de que unos y otros procedían siempre de la región del África subsahariana. Esto limita la percepción de las diferencias culturales al interior del continente y que posteriormente aflorarán al tomar contacto con las diferentes realidades del mundo amerindio. Y es que hubo afrodescendientes nacidos en el mundo hispano a los que no sería correcto considerar como “africanos” aunque en la documentación virreinal se les identifique como “negros”.<sup>571</sup> Por otro lado, la práctica de la esclavitud en el periodo virreinal no fue exclusiva del triángulo Europa-África-América. Desde antes del siglo II, el continente africano fue un espacio activo en la captura y comercio de esclavos para su consumo interno, lo que nos permite hablar de una trata transahariana que se intensificaría a partir del siglo XI.<sup>572</sup> Además, tanto América como Asia generaron población esclava, de modo que miles de indígenas y asiáticos pasaron a engrosar esta categoría. Incluso antes de la llegada de los españoles al continente americano la esclavitud existió en algunas regiones. En el caso del noroeste la encontramos en aquellas en las que la influencia mesoamericana se dejaba sentir de manera más fuerte como ocurría en Culiacán, donde el capitán Gonzalo López afirmaba que a la provincia, “vinieron muchos señores de muchos pueblos, a los más de ellos venían en hamacas. Hacíase allí un buen tianguis de pescado, ropa y esclavos”.<sup>573</sup> Sin embargo, en aquellas áreas donde la influencia del centro de México fue menos evidente y difusa no encontramos ejemplos que nos remitan a tal práctica. De hecho, cuando aquellos grupos más belicosos capturaban a sus enemigos, lo normal era que éstos fuesen muertos y que sus cabelleras sirviesen para festejar en sus mitotes y bailes la victoria sobre el enemigo,

<sup>570</sup> *Ibid.*, pp. 12-13. Sobre las distinciones sociales y la presencia de nuevos criterios de análisis en la sociedad virreinal, véase Gonzalbo, Pilar. *La familia y el nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998; y Gonzalbo, Pilar. (comp.). *Historia de la familia*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

<sup>571</sup> Martín Casares, Aurelia. «Repensar la esclavitud...», *op. cit.*, p. 13.

<sup>572</sup> Lovejoy, Paul. (ed.) *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004; Martín Casares, Aurelia. «Repensar la esclavitud...», *op. cit.*, pp. 14-15; Ould Cheick, Abdel Woudoud. *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale. XI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle. Essai sur quelques aspects du tribalisme*. Tesis doctoral, Paris V, vol. I, 1985.

<sup>573</sup> AGI, *Patronato* 21, N.2, R.1, “Relación de Gonzalo López sobre viaje a Nueva Galicia”, 1530.



práctica que se mantuvo durante el periodo virreinal, tal y como vimos al hablar del capitán Gonzalo Martínez, o de los tehuecos y de los yaquis. Pero la situación cambiaba si el enemigo capturado era una mujer, pasando ésta a integrarse en el grupo enemigo para desposarse con algún cacique o principal del grupo. En este sentido, Andrés Pérez de Ribas menciona algunos ejemplos de mujeres que han sido raptadas por naciones enemigas, como ocurrió cuando en la entrada de los tehuecos a la región de los ahomes, en la serranía de Chínipa, los primeros se hicieron con varias mujeres e hijas para llevárselas a su comunidad.<sup>574</sup> O el ya citado ejemplo de la intérprete Luisa que perteneciente a otra región, terminó convirtiéndose en la cacica del grupo que la había captado. Pero no siempre fue así, pues como también se ha mencionado ya, algunas comunidades como los xiximes de Cazalotlán, habían desarrollado una acusada antropofagia en la que no distinguían sexo o edad de los enemigos capturados.<sup>575</sup>

Tras la llegada de los españoles, la práctica de la esclavitud indígena adquirió tintes dramáticos pues el septentrión se convirtió en puerta de entrada a numerosas expediciones punitivas y de castigo que tenían como objetivo principal la captura de indígenas para su venta posterior. Nuño de Guzmán y sus hombres pusieron en marcha una red de trata de seres humanos que tenía su más directo precedente en el extremo nororiental.<sup>576</sup> Casos como el del maese Gonzalo López, quien mató a numerosos indígenas en Jalisco y herró a indios de paz,<sup>577</sup> o como cuando en el camino de regreso del río Petatlán, murieron de hambre muchos hombres, mujeres y niños que se llevaban atados para ser vendidos en las villas del sur,<sup>578</sup> son claros ejemplos de la situación de

<sup>574</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, lib. II, cap. XXVII.

<sup>575</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. XVII, pp. 119-120.

<sup>576</sup> Éste había puesto en marcha en la gobernación de Pánuco toda una red de trata de personas en la que a través del cambio o del trueque, miles de indígenas eran intercambiados por ganado de las islas Antillas. Ante la ausencia de incentivos económicos, "...Guzmán llevó a la práctica la fórmula que, ajena a los escrúpulos, se consideró la más idónea para resolver el imperativo económico: la esclavitud...", véase Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán...*, *op. cit.*, p. 32. En una carta dirigida a Carlos V, Nuño de Guzmán decía que, "si licencia he dado de sacar esclavos de la provincia de Pánuco hícelo por la pobreza y necesidad que la tierra tiene y vecinos de aquella villa". AGI, *Patronato*, 184, R.17, "Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia de México: varios asuntos. Doc. 2. Chiametla, 16 de enero de 1531". Véase Venegas Delgado, Hernán., Valdés Dávila, Carlos Manuel. *Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba (finales del siglo XVIII a principios del siglo XIX)*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Coahuila, 2013; Zavala, Silvio. «Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios», *Historia Mexicana*, vol. 1, n. 3, (1952), pp. 411-428.

<sup>577</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 473-474.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 480.



descontrol y agravio hacia los indígenas. No olvidemos tampoco que el capitán Diego de Alcaraz y sus hombres se habían adentrado en los territorios del río Mayombo para capturar indígenas, someterlos a esclavitud y venderlos a los vecinos de Culiacán, y posiblemente también a los de otras áreas circunvecinas.<sup>579</sup> A pesar de que las Leyes Nuevas habían prohibido la esclavitud del indígena, la práctica se mantuvo sobre todo en las regiones periféricas del virreinato. De hecho, el propio gobernador de Nueva Vizcaya, Hernando de Bazán, capturó varios indígenas a los que dirigió a la ciudad de México para su venta, hecho éste que le causó duras críticas y el relevo de su cargo. O cuando el alcalde mayor y capitán de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, Fernando Durán de Amaya, aprovechando que el asentamiento había quedado casi vacío por la salida de los religiosos hacia las misiones y de varios vecinos a buscar minas, quiso acudir a la región costera de guasave para, “prenderles y quitarles algunos muchachos, y si les sucediese bien llevarlos a Culiacán y venderlos...”.<sup>580</sup> Para ello, “les prendieron echándoles sogas a las gargantas dándoles a entender que los querían ahorcar y ellos con mucho miedo les ofrecieron tres muchachos o cuatro porque los dejasen ir libres a sus casas...”.<sup>581</sup> La situación se agravaba cuando este tipo de prácticas caía en manos de particulares, provocando entre los indígenas una situación de verdadero terror. Aunque los indios capturados no eran numerosos (no sabemos si las cifras de muertos sí que lo fueron), los rebeldes pronto pedían la paz y solicitaban la llegada de misioneros que pudiesen protegerlos.

Años más tarde los jesuitas también tuvieron problemas sobre el trabajo “forzado” al que tenían sometidos a sus neófitos. En 1671 apareció en escena Francisco de Luque, capitán protector de indios para la provincia de Sinaloa. Su figura tuvo gran importancia al trasladar el malestar presentado por los indígenas mocoritos ante el trabajo abusivo al que los misioneros y capitanes del presidio de Sinaloa los tenían

<sup>579</sup> Hablar de la esclavitud del indígena es asunto complejo, pues, aunque no se trate de una práctica generalizada y sistemática como la que se dio con los africanos, africanas y afrodescendientes, sí que estuvo presente en la historia novohispana. Véase Góngora, Mario. *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492-1570)*, Santiago de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951; Berthe, Jean Pierre. «Aspectos de la esclavitud de los indios en la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVI», en *Estudios de Historia de la Nueva España. De Sevilla a Manila*, México, CEMCA, Universidad de Guadalajara, 1994.

<sup>580</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, op. cit., p. 76.

<sup>581</sup> Logró el alcalde mayor la venta de algunas de estas piezas en la capital virreinal, regresando a la villa tras haber hecho su negocio. Sin embargo, fue aprehendido por sus actos, aunque terminó escapando sin ser condenado. Véase Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, op. cit., p. 77.

sometidos a través de las prestaciones personales. En esta ocasión, los indígenas tomaron la voz ante lo que consideraban un abuso por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, sin buscar un abandono del sistema, sino un mejor y justo trato.<sup>582</sup>

La Corona sí que toleró la reducción a la esclavitud “temporal” de aquellos indígenas considerados como rebeldes.<sup>583</sup> Llegó la noticia al Consejo de Indias de que los indígenas tepehuanes y salineros que estaban de momento asentados de paz, habían recibido la visita de algunos alcaldes mayores y religiosos, “vendiendo y llevando los hijos a que sirviesen en las minas y en otras partes, dándolos por esclavos...”,<sup>584</sup> situación que provocó el descontento entre los indígenas, que comenzaron a inquietarse. Por ello el monarca pidió que, “no se hagan esclavos a los indios barbaros ni los envíen por vía de presentes a nadie ni a servir a parte alguna contra su voluntad cuando están en paz...”.<sup>585</sup> También era conocedora de las expediciones punitivas, no sólo en el norte, sino en todas las fronteras imperiales.<sup>586</sup> La situación fue in crescendo a lo largo de los siglos XVI y XVII y se mantuvo hasta el final del periodo virreinal. De hecho, en una fecha como la de 1672, el presidente de la Audiencia de Guadalajara señalaba que,

no hay cosa más prohibida desde el principio de la conquista de las Indias que la esclavitud de los indios que sin embargo en estas provincias es muy frecuente el venderlos y tenerlos por esclavos, especialmente a los indios chichimecas, sinaloas y los del Nuevo México y del Nuevo Reino de León.<sup>587</sup>

Palabras como éstas ponen de manifiesto la continuidad de esta práctica. Y es que mientras que en América Central, la Corona pudo detener la reducción a la esclavitud de los indígenas, “a partir de la segunda mitad del siglo XVI el norte de la Nueva España

<sup>582</sup> Las disputas surgidas entre los misioneros y las autoridades civiles y presidiales así como las consecuencias a la denuncia presentada por Francisco de Luque fueron estudiadas por Luis Navarro en la ya citada *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, pp. 175-234.

<sup>583</sup> Tras la sublevación de los tepehuanes en 1616 se alzaron algunas voces que pedían la reducción a esclavitud de éstos. Sin embargo, las Leyes Nuevas de 1542 prohibían llevar a cabo esta idea. Véase AGI, *México* 28, N. 46, “Carta del gobernador Francisco de Urdiñola”, 15 enero de 1617.

<sup>584</sup> AGI, *Guadalajara* 230, L.3, 30 noviembre de 1647, f. 44v.

<sup>585</sup> *Ibid.*, f. 45.

<sup>586</sup> Cramaussel, Chantal. *Poblar la frontera...*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>587</sup> Citado por Cramaussel, Chantal. *Poblar la frontera...*, *op. cit.*, p. 187.

se transformó en una reserva de esclavos potenciales”.<sup>588</sup> Incluso desde Guatemala, los colonos pidieron a la Corona que se importaran chichimecas al país centroamericano, lo que obligó a la Audiencia de Guadalajara a dirigirse a su homónima guatemalteca solicitando se cumpliesen las cédulas que prohibían la esclavitud perpetua y temporal de los indígenas chichimecas, ordenando que se pusiesen en libertad a todos aquellos que estuviesen tomados como esclavos.<sup>589</sup>

En el caso de la población asiática, chinos y filipinos llegaron a través del Galeón de Manila para ser vendidos como esclavos por todo el continente americano y europeo.<sup>590</sup> Se distribuyeron sobre todo en las capitales virreinales donde las grandes familias contaron entre los miembros de su servicio con ellos. Sin embargo, es cierto que se trata de una temática poco trabajada y sería interesante la realización de estudios comparativos acerca de este tipo de esclavitud. Con la práctica de la esclavitud, indígenas, asiáticos, africanos y descendientes de unos y otros, a través de la violencia, se veían separados de sus comunidades de origen para pasara integrarse por la fuerza a la nueva sociedad virreinal.

#### **4.2. Los africanos y sus descendientes en los espacios marginales de la frontera**

En la Nueva España sólo algunas áreas como el centro de México, tuvieron una población considerable. En el norte, Zacatecas se había convertido en el real de minas más importante del virreinato y en el principal foco de atracción y concentración de población. Sin embargo, el resto de asentamientos hispanos durante muchos años tuvieron más bien el rango de aldeas, a pesar del modelo urbanístico que se proyectó, con villas de traza cuadrangular, la división de solares o el establecimiento institucional para facilitar la vida de sus pobladores, de los vecinos. En las fronteras marginales del

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>589</sup> AGI, *Guadalajara* 231, L. 4, f. 69v-79, “Libertad de los indios, Guadalajara, 1672”; Sherman, William. *Forced Native Labor in Sixteenth Century Central America*, Lincoln, Londres, University of Nebraska Press, 1979.

<sup>590</sup> Oropeza, Déborah. *Los “indios chinos” en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700*, Tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2008.

virreinato, “los límites que separan la ciudad del campo, o de los términos, son borrosos”.<sup>591</sup>

Desde los primeros momentos de la presencia española en el Nuevo Mundo, africanos y africanas así como sus descendientes estuvieron presentes. Tradicionalmente su llegada se puso en relación con el colapso demográfico indígena tras la irrupción de los europeos a sus territorios. Sin entrar a valorar las cifras generales que se dieron en el continente americano ante este desequilibrio, centraremos nuestra atención en las provincias costeras del noroeste novohispano para las que Peter Gerhard aporta las siguientes cifras estimadas:

Región/Año	1530	1625	1660	1720
Maloya-Rosario-Copala	210.000	5.000	3.500	3.000
Culiacán	200.000	6.000	4.000	1.200
Sinaloa	220.000	70.000	20.000	14.600
Ostimuri	103.000	70.000	18.000	12.000
Sonora	85.000	79.000	40.500	18.200
<b>Total</b>	818.000	230.000	86.000	49.000

Fuente: Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 310.

La mayor parte de la población indígena estaba concentrada en los valles aluviales y deltas de los ríos Mayo y Yaqui. En la región de minera de Maloya-Rosario-Copala, así como en la de Culiacán, el fuerte descenso poblacional fue provocado por los abusos cometidos por parte de las huestes de Nuño de Guzmán, a lo que habría que añadir los brotes epidémicos que se sucedieron a lo largo de los siglos XVI y XVII y que dejaron seriamente mermada a la población indígena. Así ocurrió en la región Aztatlán-Chiametla, al sur de la provincia de Sinaloa, donde en 1531 tuvo lugar una fuerte epidemia que terminó con casi la totalidad de los indígenas totorames asentados en los valles fluviales entre el río San Pedro y el Presidio.<sup>592</sup> Los pocos supervivientes

<sup>591</sup> Bernand, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001, p. 33.

<sup>592</sup> Reff, Daniel. *Disease, Depopulation and Culture Change...*, *op. cit.*, pp. 103-108; Luz Ornelas, José. *La conquista de Sinaloa*. Culiacán, Escuela de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa, Centro de Estudios Históricos del Noroeste, 1991. Rafael Valdéz sugiere que fueron los negros que Nuño de Guzmán llevaba con él los que propagaron las primeras epidemias entre los indígenas, concretamente

perecieron a manos de los xiximes y tepehuanes que bajaron de la región montañosa. Dos años más tarde, la epidemia se había extendido hacia el norte, alcanzado la región de Culiacán, afectando a las comunidades tahues y posiblemente comenzó a introducirse entre los guasaves de la costa y los cahitas.<sup>593</sup> Ante esta bajada poblacional que suponía la fatal de mano de obra y el consecuente problema de la explotación y esclavización del indígena, la población africana y afrodescendiente terminó convirtiéndose en la solución, aumentando la demanda para la llegada de negros que, por otro lado, servirían también para asentar la presencia hispana en estas regiones.

Siguiendo a sus amos, quedaban asentados en el nuevo territorio donde también participarían de los ámbitos de la vida social, económica y cultural del virreinato. En las provincias costeras del noroeste los asentamientos fueron escasos, destacando las villas de San Sebastián de Chiametla, San Miguel de Culiacán y San Felipe y Santiago de Sinaloa, a las que habría que añadir los reales mineros de Pánuco, Copala, Maloya y El Rosario, en la región de Chiametla, que alcanzaron cierto esplendor a finales del XVI y principios del XVII. O los reales en torno a la serranía de Topia, la sierra de Sinaloa y Sonora. Será en estos espacios en los que encontremos a la población africana y afrodescendiente, produciéndose un auge en la centuria dieciochesca.<sup>594</sup> Por este motivo para José Luis Cortés el negroafricano, “se constituyó en el ejecutor material de la colonización, realizada según esquemas que el indígena no fue capaz de resistir...”.<sup>595</sup> Una afirmación que creemos, sería necesario matizar en lo que a las provincias costeras se refiere. Si bien es cierto que estas palabras son aplicables a aquellas regiones en las que el africano se conformó un grupo numéricamente importante, como fue el caso de las Antillas, Veracruz, Cartagena de Indias o de las capitales virreinales, no ocurrió lo mismo en una región periférica y fronteriza como lo fue el noroeste de Nueva España, de manera que no se le puede aplicar el matiz de brazo ejecutor, sino de una herramienta más para asegurar el asentamiento hispano en la región. Para los siglos XVI, XVII y

---

paludismo y disentería que se extendieron por el norte de Nayarit y sur de Sinaloa. Valdez Aguilar, Rafael. «El negro sinaloense: el gran ausente en el discurso», *Clio*, núm. 6, (mayo-agosto 1992), p. 8.

<sup>593</sup> Reff, Daniel. *Disease, Depopulation and Culture Change...*, *op. cit.*, pp. 108-112.

<sup>594</sup> Especialmente significativas son las cifras del real de minas del Rosario, donde para 1790, de 5619 trabajadores, 61 eran mestizos, 340 indígenas y 4844 mulatos. El resto eran “españoles” procedentes del presidio de Acajoneta. Véase Ramírez Meza, Benito. «Minería y espacio económico: la región minera de El Rosario, Sinaloa, en el siglo XVIII», DIFOCUR, 1991.

<sup>595</sup> Cortés López, José Luis. *Esclavo y colono...*, *op. cit.*, p. 234.

parte del XVIII, las cifras con las que disponemos son escasas debido a que buena parte de los registros parroquiales han desaparecido, otros están deteriorados y el resto, están incompletos.

Durante todo el periodo virreinal los españoles fueron numéricamente muy inferiores en las provincias costeras del noroeste. A ellos se fueron sumando mestizos, negros y mulatos. Para finales del siglo XVI, la *Relación de Culiacán* recoge que en la villa de San Miguel había 75 vecinos españoles, y por extraño que parezca, no aparece mencionado ningún africano o afrodescendiente, algo del todo poco creíble pues es más que probable que hubiese al menos algún que otro esclavo o esclava domésticos entre los vecinos asentados en la villa.<sup>596</sup> Años más tarde, Francisco de Urdiñola recibió el encargo de realizar una relación de vecinos de las alcaldías costeras de Nueva Vizcaya, de ahí que en 1604 las cifras que arroja son las siguientes:

	<b>Españoles</b>	<b>Indígenas</b>	<b>Negros</b>	<b>Mulatos</b>
<b>Copala</b>	10	-	-	-
<b>Maloya</b>	10	-	-	-
<b>San Sebastián de Chiametla</b>	26	-	-	-

Fuente: Censo de Francisco de Urdiñola, cf. Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, pp. 48-52.

Sólo un año después, se publicó una *Descripción Geográfica de los Reinos de Galicia, Vizcaya y León* por parte del obispo de Guadalajara, Alonso de la Mota y Escobar, quien había realizado una visita pastoral a su jurisdicción entre 1602 y 1605, recogiendo sus impresiones sobre el extenso obispado de la Nueva Galicia.<sup>597</sup>

<sup>596</sup> *Relación de Culiacán*. México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Vargas Rea, 1952. Entre los vecinos podemos destacar a Domingo de Cebreros, casado con Gracia Chaves, hija de Diego de Coria Maldonado; Juan de la Bastida, casado con María de Tapia, hija de Cristóbal de Tapia; o Pedro Ochoa, corregidor de Tacolimbo, casado con la hija de Alonso de Mejía.

<sup>597</sup> En el norte será en la villa de Zacatecas donde se concentre el grueso de la población africana, unos 800 esclavos negros y mulatos entre hombres y mujeres. Pero no todos los negros o mulatos son esclavos, los hay libres que se trabajan en vaquerías, tierras de labor y minas. Curioso lo que dice de estos negros-mulatos libres: “comúnmente son malos y viciosos así estos libres como esotros esclavos, pero es como acá dicen, malo tenerlos pero mucho peor no tenerlos”, Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción Geográfica de los Reinos...*, *op. cit.*, p. 66.

	Españoles	Indígenas	Negros	Mulatos
<b>Chiametla</b>	8-10	40	-	-
<b>San Sebastián de Chiametla</b> <sup>598</sup>	20	-	-	-
<b>Mazatlán</b>	-	-	-	20
<b>San Miguel de Culiacán</b>	30	-	-	-
<b>San Felipe y Santiago de Sinaloa</b>	-	-	-	-
<b>Presidio de Sinaloa</b>	21	-	-	-

Fuente: Alonso de la Mota y Escobar. *Descripción Geográfica...*, *op. cit.*

Las cifras que aporta el obispo parecen indicar que la población ha aumentado ligeramente. Sin embargo, este crecimiento se debe a un matiz: Urdiñola hace referencia a los “varones españoles” y, por lo tanto, blancos, mientras que de la Mota lo hace sobre los “vecinos”.<sup>599</sup> Era la villa de San Miguel de Culiacán la que contaba con un mayor número de vecinos españoles: 30, algunos de ellos descendientes de los primeros conquistadores y de los que sólo cuatro o cinco eran encomenderos que en su mayoría no sobrepasan los cuarenta indios encomendados. El resto de vecinos eran mercaderes, otros se dedicaban al trato de las pesquerías, la granjería de la sal y el trajinar con mulas entre Nueva Galicia y Nueva Vizcaya. Cifra por otro lado muy alejada de la que arrojaban otras villas del norte como Zacatecas, con 300 vecinos a los que habría que sumar unas 100 o 200 personas de paso, o Guadalajara, con 173 vecinos. No obstante, sí que se acercaba más al cómputo de vecinos de Compostela, con unos 20 vecinos, o el real de Sombrerete, con 40, lo que refleja que, con excepción de la capital de la Nueva Galicia, el noroeste seguía siendo un territorio en el que la presencia hispana seguía siendo muy escasa. Sobre la población de origen africano afirma que son pocos, “anssi por la pobreza de vecinos como porque se hazen muy viciosos con el símbolo de la tierra de Guinea...”.<sup>600</sup> Esta cifra de vecinos se mantuvo a la llegada de Domingo Lázaro de Arregui en 1621.<sup>601</sup>

<sup>598</sup> En el pueblo de indios de Chiametla vivían junto a los 40 indígenas asentados, unos 8 o 10 vecinos españoles dedicados al rescate de pescado, ostia y camarón. Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción Geográfica...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>599</sup> Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa...*, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>600</sup> Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción Geográfica...*, *op. cit.*, p. 50. Según Latorre, para 1570 había 2375 negros en el obispado de Nueva Galicia, y 1765 en el de Michoacán, cifras de las que quedaban excluidos los cimarrones. Citado en Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra...*, *op. cit.*, pp. 207-208; AGN, *Padrones*, 28. En el ocaso del siglo XVIII, vivían 517 negros libres en la villa de

La villa de San Sebastián, fundada hacia 1565 por Francisco de Ibarra tras la reconquista de la provincia de Chiametla, fue otro de los asentamientos a los que se dirigió el obispo, contabilizando un total de 20 vecinos españoles, en su mayoría dedicados a la pesquería y salinas. Desde el momento de su fundación, Chiametla había recibido un importante aporte demográfico gracias al descubrimiento de las primeras vetas de plata, fundándose los reales de Copala, Pánuco y San Marcial. Sin embargo, el agotamiento del mineral fue provocando un abandono progresivo de la región. Aunque para San Sebastián, Lázaro de Arregui no aporta datos, es posible que su número se hubiese visto aumentado en esos años a consecuencia de la apertura de los reales mineros.

Muy cercano a esta villa se encontraba un pueblo, “que llaman de los Mulatos” porque todos sus moradores eran “descendientes de africanos e indígenas”,<sup>602</sup> con unos 20 vecinos con sus familias dedicados a la pesca, la agricultura y la vaquería. Habían adquirido la costumbre, “de andar siempre armados con lanzas y arcabuces” tras los continuos ataques perpetrados por los indígenas de la comarca, aunque éstos ya habían sido reducidos y sometidos a la justicia real.<sup>603</sup> Y cercano se encontraba otro asentamiento que tradicionalmente se ha vinculado a la presencia africana, Mazatlán. El origen del “lugar donde abundan los venados” sigue siendo controvertido a día de hoy. Herberto Sinagawa señala que “en la primera década del siglo XVII, los mulatos descendientes de los negros que llegaron con Francisco de Ibarra, fundaron el poblado de San Juan Bautista de Mazatlán”.<sup>604</sup> Si Mota y Escobar indicaba que eran 20 los vecinos asentados, para 1621 cuando Domingo Lázaro de Arregui lo visitó, era un pequeña ranchería en la que, “no hay más de 3 o 4 mulatos casados”.<sup>605</sup> Hubert H. Bancroft afirmaba que no era posible registrar la existencia de un asentamiento con

---

Culiacán a los que habría que sumar unos 28 que lo hacían en las cercanías de la villa y en los reales donde se dedicaban a trabajos agrícolas y mineros. Véase Río, Ignacio del. «En el umbral de la vida independiente: la población del partido de Culiacán, 1790-1810», en *Memoria del I Congreso de historia regional*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984, pp. 113-126.

<sup>601</sup> Lázaro de Arregui, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría General del Gobierno. 1980.

<sup>602</sup> Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción Geográfica...*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>603</sup> Saravia, Atanasio. *Obras. Apuntes para la Historia de la Nueva Vizcaya*, tomo II. Las sublevaciones. Los misioneros muertos en el norte de Nueva España, Advertencia, compilación e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 91.

<sup>604</sup> Sinagawa Montoya, Heriberto. *Sinaloa, historia y destino*. Culiacán, Editorial Cahita, 1986, p. 253.

<sup>605</sup> Lázaro de Arregui, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia...*, *op. cit.*, p. 146.



presencia hispana en Mazatlán hasta la llegada del capitán Francisco de Ortega en marzo de 1632.<sup>606</sup> Para Rafael Valdés, la presencia de descendientes de africanos en Mazatlán estuvo relacionada con la adaptación de éstos a una región “malsana e intensamente palúdica y estos eran los únicos que resistían la enfermedad”.<sup>607</sup>

Junto a Acapulco y el puerto de Navidad, Mazatlán se convirtió en puerto del pacífico noroeste. José Antonio de Villaseñor, enviado por el virrey conde de Fuenclara a mediados del siglo XVIII escribía al respecto que, “a poca distancia de la costa se halla situado el pueblo de Masatán, habitado de mulatos, que viven con obligación de guardar su puerto, que varias veces ha sido asaltado de enemigos”.<sup>608</sup>

El obispo Tamarón y Romeral hizo una visita al presidio de Mazatlán apuntando que,

Dista seis leguas de su cabecera y de allí al mar, por el mismo rumbo, cuatro leguas, y más al poniente ocho leguas a un puerto que tiene cuidado de guardar por recelo de enemigos, este pueblo se compone de mulatos que gobierna un capitán de ellos mismos, que se provee en el virreinato, tiene familias ciento ochenta con personas 966, es una población nueva, que podrá ser de más grande resguardo en aquella costa.<sup>609</sup>

Para la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa el primero que aportó datos fue Lázaro de Arregui en 1621, informando que eran más de 50 los vecinos españoles asentados en la villa a los que se sumaban los 36 soldados del presidio de Sinaloa. Sin embargo, no menciona nada de los negros o mulatos que hubiese en ella o en las

---

<sup>606</sup> Bancroft, Hubert Howe. *The Works of Hubert Howe Bancroft. History of North Mexican States and Texas*, vol. XV, San Francisco, The History Company Publishers, 1888, p. 206. El 2 de agosto de 1628 Ortega había recibido la autorización del rey para organizar una expedición de reconocimiento de la California. En 1632 salieron de Nayarit y a los pocos días arribaron al puerto de San Juan de Mazatlán, desde donde alcanzarían la bahía de San Bernabé y La Paz, en la California. Sobre lo acontecido en este viaje, véase Ortega, Francisco de. Descripción y demarcación de las Islas Californias, 1633; Kino, Francisco Eusebio. *Crónica de la Pimería Alta. Favores Celestiales*. Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, p. 55.

<sup>607</sup> Valdés Aguilar, Rafael. «El negro sinaloense...», *op. cit.*, p. 11.

<sup>608</sup> Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de. *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Trillas, 1992, p. 501.

<sup>609</sup> Tamarón y Romeral, Pedro. *Demostación del obispado de la Nueva Vizcaya*, México, Porrúa, 1934, p. 47.

proximidades. En 1727, el brigadier Pedro de Rivera visitaba los presidios del septentrión. En las villas de El Fuerte y San Felipe y Santiago de Sinaloa indicando que en ellas había “españoles, mestizos y mulatos”,<sup>610</sup> sin precisar ya la presencia de negros.

### 4.3. La población africana y afrodescendiente como agentes del cambio: encuentros y enfrentamientos

“hasta los negros esclavos eran de los indios servidos...”<sup>611</sup>

En el noroeste hispano que comenzaba a formarse se dieron cita tres alteridades socioculturales, la indígena y la africana, numéricamente superiores a los españoles o europeos, que formaban el grupo conquistador. Si hemos visto en páginas anteriores cómo concebía el indígena al español, debemos dar un paso más y ver qué consideración se tenía de la otra alteridad que llegó a esta región, la de la población africana y afrodescendiente. ¿Eran estos unos intrusos más? Es cierto que querer dar respuesta a este interrogante es más difícil de lo que se pudiera pensar. Posiblemente y al igual que había ocurrido con los españoles, la reacción inicial fuese de asombro sobre todo ante el color de la piel, tal y como ocurrió en el curso alto del río Mayo, donde los indígenas acudieron al llamado de los españoles, “temerosos y espantados de ver gente diferente de su naturaleza, blanca y negra y a caballo en sus tierras...”<sup>612</sup> Situación que se daba en otras regiones como la sudamericana Tumbes, donde en 1527, el capitán Alonso de Molina, enrolado en las filas de Francisco Pizarro, llevaba consigo un esclavo africano procedente de Guinea. Éste causó gran admiración, hasta el punto que los indígenas, mirándolo con curiosidad, le ofrecieron un cuenco con agua para que se lavara el rostro y quitase la negrura de su tez.<sup>613</sup>

Aunque unos y otros podrían haber congeniado en tanto en cuanto ambos fueron incluidos en la categoría de subordinados, los indígenas tuvieron que soportar en

<sup>610</sup> Rivera, Pedro de. *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España septentrional*, México, Archivo Histórico Militar, Secretaría de la Defensa Nacional, Taller Autográfico, 1946, pp. 62-63.

<sup>611</sup> Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, lib. III, cap. LXXIV.

<sup>612</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXIII, p. 147.

<sup>613</sup> Del Busto Duthurburu, José Antonio. *Breve historia de los negros del Perú*, Lima, Congreso de la República, 2001, p. 21.

numerosas ocasiones el trato discriminatorio de la población africana, lo que nos lleva a preguntarnos igualmente por la concepción que éstos tenían de los indígenas. Es ciertamente una situación ambigua que va a desembocar en unas relaciones marcadas por los ataques entre unos y otros, así como en fases de acercamiento y alianza. A pesar de la sumisión a la que estaban sometidos, los africanos se consideraban a sí mismo superiores, si no en su condición jurídica, sí en la social pues eran parte del grupo conquistador, o al menos habían llegado a estas tierras junto a ellos. De hecho, en los primeros informes que existen de La Española se recogen los abusos que los africanos cometían hacia los indígenas, sobre todo con las mujeres. Igual ocurría en otras regiones virreinales como el Perú, donde Guaman Poma de Ayala se quejaba abiertamente del daño que no sólo los negros daban un trato violento a los indígenas, también lo hacían los mulatos y mestizos.<sup>614</sup> Esto nos permitiría afirmar que para el indígena, “el negro es también un agresor”.<sup>615</sup> La proximidad física del esclavo con el amo incrementaba esta concepción pues los negros ladinos e hispanizados quedaron ligados a los españoles a pesar del estatus de esclavo. La llegada a nuevas tierras pudo haber creado cierto sentimiento de superioridad, proyectando en el indígena el trato que él había recibido de parte de los españoles. A esto se suma su participación en las empresas de conquista y en las batallas, de manera que podemos hablar de un avance multirracial de la frontera que vino acompañado por un aumento de la hostilidad y rechazo indígena hacia el negro.

#### **4.3.1. Guías, exploradores y combatientes**

El papel de los africanos y sus descendientes en los episodios de exploración y conquista ha sido siempre visto como secundario. Sin embargo creemos que no es así y a pesar de que fueron numéricamente inferiores a los indígenas, a veces incluso a los

<sup>614</sup> Poma de Ayala, Felipe Guaman. *Nueva Coronica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, vol. II, pp. 129-135.

<sup>615</sup> Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. *La población negra en América. Geografía, historia y cultura*. Santa Fe de Bogotá, Editorial El Búho, 2000, p. 46; Mörner, Magnus. *La mezcla de razas en la Historia de la América Latina*, Argentina, Paidós, 1969. Sobre las relaciones interétnicas que tuvieron lugar en diversos ámbitos regionales del continente americano durante el periodo virreinal véase Restall, Matthew (ed.). *Beyond Black and Red. African-Native Relations in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.

españoles, o de las breves referencias a ellos en las crónicas, es necesario tenerlos en cuenta para analizar las alteridades que se dieron en el noroeste. El descubrimiento y avance territorial abrió también nuevas posibilidades a la población africana y afrodescendiente al acompañar a sus amos en las empresas de exploración y conquista, donde llegaron a desempeñar un papel sobresaliente, a veces como acompañantes y otras como protagonistas. Ante el desigual número de combatientes y el descenso en el número de los indígenas auxiliares fue necesario contar con ellos para las actividades militares y de exploración. Las armas, los caballos y los negros constituyeron una trilogía bélica fundamental en las expediciones de conquista.<sup>616</sup>

### *Guías y exploradores*

A la hora de organizar una expedición era fundamental contar una serie de elementos: soldados, caballos, armas, bastimentos, indígenas auxiliares, y por supuesto, negros y negras esclavos. El virrey de Nueva España, Francisco Ramírez de Arellano había dado facultad en una especie de ordenanzas sobre descubrimientos nuevos y población, entre otras cosas, para que los capitanes pudiesen “llevar los esclavos conforme al asiento, libres de todos los derechos”, controlados eso sí, por la correspondiente cédula.<sup>617</sup> Capitanes como Nuño de Guzmán, Francisco Vázquez de Coronado, Francisco de Ibarra, e incluso el franciscano Marcos de Niza, llevaron población africana y afrodescendiente en sus campañas, tal y como recogen las fuentes a veces de forma concreta, a veces en episodios puramente anecdóticos, y aunque en algunos casos apenas si se hace una breve referencia a ellos, salvo en contadas ocasiones contamos con los nombres de hombres o mujeres africanos o afrodescendientes. Sin embargo, aunque en pocas ocasiones aparecen reflejado, podemos esbozar en grandes líneas el papel que jugaron en el noroeste.<sup>618</sup>

<sup>616</sup> Bernand, Carmen. *Negros esclavos...*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>617</sup> Biblioteca Nacional, Ms. J-56. “Ordenanzas de la Real Hacienda. México”, 21 diciembre de 1620; Cortés López, José Luis. *Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 264.

<sup>618</sup> En el ámbito suramericano, cuando Pizarro inició su marcha hacia el Tahuantinsuyu seguramente compró esclavos negros en Panamá o en las Antillas, aunque ante la falta de inversiones, es probable que el número de esclavos fuese reducido. Véase Del Busto, José Antonio. *Breve historia...*, *op. cit.*

Por lo general, llegaron en compañía de sus amos y lo hicieron como sujetos integrantes del servicio doméstico de éstos. En este sentido, fue Francisco de Ibarra el que trasladó el contingente más numeroso de africanos al noroeste.<sup>619</sup> El tener esclavos era visto como símbolo de prestigio, por ello cuando el joven Ibarra incluye en su empresa un importante número de africanos para su servicio, está alejándose de los movimientos que en otras regiones como el Perú, habían desarrollado algunos capitanes que llevaban partidas de negros en sus huestes para la batalla. Su paso por la serranía de Topia fue especialmente duro y el campo sufrió los estragos de duras jornadas de camino y el agotamiento de los bastimentos, lo que les llevó a comer incluso los caballos que llevaban, “y llegaron a termino de morir y se les yncharon los negros y pudrinas generalmente a todos que no les cabian las rropas de vestir ni calçar y todos andavan enfermos y dextatibos...”.<sup>620</sup> El campo sufrió los estragos de las jornadas de camino y ante el agotamiento de los bastimentos tuvieron que comerse los caballos y los cueros de sus zapatos para sobrevivir. Su presencia, no solo como hombres y mujeres de servicio, sino en el campo de batalla se dio posiblemente con mayor frecuencia que la que nos indican los documentos. Ante la inferioridad numérica y las tácticas empleadas por los indígenas para la lucha, todos participarían, incluyendo la población africana. Así por ejemplo los vamos a encontrar en el campo de batalla cuando en el

<sup>619</sup> Éste había salido de la región de Zacatecas acompañado por numerosos soldados, caballos, bastimentos, indios de servicio y esclavos y esclavas negros. AGI, *Patronato* 20, N. 4, R. 2. “Descubrimientos y conquistas por Francisco de Ibarra”, ca. 1554, fs. 1, 11; También en la probanza hecha en la villa de Nombre de Dios el 16 de diciembre de 1569 varios vecinos y mineros testificaron a favor de Francisco de Ibarra. En sus informaciones señalan el acompañamiento que el joven conquistador llevaba de esclavos y esclavas negras para su servicio: Pedro de Hermosillo, vecino de las minas de San Martín. AGI, *Patronato* 73, N. 2, R. 1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc”, 1574, f. 12; Martín de Carraga, *Ibid.*, f. 16v; Alonso de León, *Ibid.*, f. 18v; Francisco Martínez, *Ibid.*, f. 23v; Lorenzo de Urreta, *Ibid.*, f. 25; Alonso de Espinosa, *Ibid.*, fs. 26v, 28; Según Julán Tufino, Juanes de Olaz tenía unas cien personas entre negros e indios trabajando en los ingenios de minas de San Martín, *Ibid.*, f. 56v; En la probanza hecha en las minas de Indé, Gabriel Ruíz de Alarcón, vecino de las minas de Avino, vio que tanto españoles, indios como negros han trabajado las minas de la región, *Ibid.*, f. 58v; también los vecinos y primeros conquistadores Pedro de Ortuño, Gonzalo Rodríguez, Pedro Hernández, Juan de la Torre, Antonio Ruíz Aragonés, reconocieron la presencia de esclavos y esclavas negras como parte del servicio doméstico de Ibarra, *Ibid.*, fs. 74, 76v, 79, 84v, y 86v respectivamente.

<sup>620</sup> Pedro de Torres en la probanza hecha por la entrada a la tierra adentro de Francisco de Ibarra, en AGI, *Patronato* 73, N. 2, R. 1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc”, 1574, f. 118v. Años más tarde Ibarra y los suyos alcanzaron la región de Paquimé. Como el campo no encontraba el camino de regreso a la provincia y los bastimentos comenzaron a agotarse, algunos de los que acompañaban esta expedición murieron, como un negro de Cristóbal Osorio que murió de hambre. Salvador Ponce se quedó “a ayudarle a bien morir y a enterrarle”. Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXXV, p. 209.

levantamiento de los indígenas de Sahuaripa (Sonora), que aún no habían iniciado la reducción de su comunidad, Ibarra tuvo que escoger a seis soldados armados y a caballo. Por evitar dejar desamparada la defensa de otras zonas, envió también a dos negros para que fuesen a castigar a los alzados.<sup>621</sup> Finalizada la dura batalla, sólo lograron capturar a un joven que fue llevado, “maniatado a las ancas de un caballo en que iba un negro...”.<sup>622</sup>

La salida de la zona de confort y lo desconocido hacen que ante la sensación de miedo se den dos alternativas posibles: mantenerse unidos o bien, huir. Y precisamente la huida será una de las salidas que tomen los africanos para intentar mejorar su situación de sujeción, tal y como ocurrió en el pueblo de San Pedro de Guamúchil (Sinaloa), donde Nuño de Guzmán había mandado ahorcar a dos *indios amigos* que se querían regresar a sus tierras. Aprovechando la confusión y el estado de nervios, “se fugaron ciertos negros de sus amos...”,<sup>623</sup> quienes vieron la posibilidad de comenzar una nueva existencia, aunque ello supusiese poner en riesgo sus vidas.

Obligados a servir a sus dueños, cuidar sus armas y caballos, también hubo que recurrir a ellos para otros menesteres que requerían cierta especialización. Así los vamos a encontrar como guías de alguna expedición. Es lo que le ocurrió a un negro del veedor Chirinos, que alcanzando la región de Tepique, “se subió en un cerro alto y descubrió un gran pueblo, y vino a dar mandado á su amo...”.<sup>624</sup> Organizando el campo se decidió seguir, “por do el negro decía estaba el pueblo”.<sup>625</sup> Hernando de Alarcón también había llevado consigo a un esclavo negro en la expedición marítima de 1540. Éste se ofreció para adentrarse en territorio de los zuñis e intentar localizar a la expedición terrestre de Vázquez de Coronado.<sup>626</sup> Pero quizá el ejemplo más claro en lo que al papel de guías se refiere lo encontramos en Esteban de Dorantes, el negro esclavo sobreviviente de la expedición de Pánfilo de Narváez.

<sup>621</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XXVI, p. 163.

<sup>622</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XXVI, p. 165.

<sup>623</sup> Anónimo. «Cuarta relación anónima...», *op. cit.*, p. 479.

<sup>624</sup> Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 276.

<sup>625</sup> *Ídem.*

<sup>626</sup> Winship, George P. “Coronado Expedition”, en *Bureau of Ethnology*, Fourteenth Annual Report, p. 406.

**“La Katchina negra”: el negro *Estebanico***<sup>627</sup>

Esteban de Dorantes o *Estebanico* fue el otro gran protagonista de las expediciones de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y fray Marcos de Niza. Aunque tradicionalmente la historiografía lo situó como el causante del fracaso de la expedición del franciscano a Cíbola, su papel como guía y como agente del cambio cultural en el noroeste lo lleva a situarlo en la primera fila del análisis histórico. No todo fueron voces discrepantes contra la actuación de *Estebanico*. En una fecha tan temprana como 1902, R. Whright lo sitúa como el verdadero descubridor de Nuevo México y de los zuñis.<sup>628</sup> Por otro lado, las crónicas y fuentes documentales se refieren a él como *Estebanico* o *Estebanillo*, asociado siempre al calificativo de *negro*.<sup>629</sup> Sin embargo, en un intento por romper con los tópicos de la historiografía y del lenguaje tradicional, debemos adecuarnos a los tiempos en los que nos movemos, de manera que emplear las terminaciones “-ico” o “-illo” para referirnos a los africanos y sus descendientes nos parece caer en una concepción paternalista y eurocentrista que no tiene cabida en el análisis histórico actual. Por ello, creemos que es más lógico emplear el nombre de

<sup>627</sup> En la tradición oral de los Zuñi existe la figura de “la Katchina negra”, o del “mejicano negro”, en referencia a *Estebanico*. Las katchinas son los representantes enviados por las divinidades que permiten la lluvia, la fertilidad de la tierra o la victoria en la guerra. Véase Gutiérrez, Ramón. *When Jesus came, the Corn Mothers went away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford, University Press, 1991; Lorenzo Córdoba, Luis. *Relectura cultural del Descubrimiento: El mito del oro incrustado en la modernidad*, Universitat Oberta de Catalunya, [en línea: <http://hdl.handle.net/10609/24502>] [consulta: 4.11.16].

<sup>628</sup> Wright, Richard Robert. «Negro Companions of the Spanish Explorers», *American Anthropologist*. New Series, Vol. 4, No. 2, (abril-junio 1902), pp. 217-228. A pesar de que tradicionalmente se ha relacionado a Alvar Núñez Cabeza de Vaca con el descubrimiento de esta región, para el autor no fue así pues siguiendo a Bandelier, Cabeza de Vaca no regresó a la región de Nuevo México desde su arribo a la villa de Culiacán. Tampoco se le puede atribuir a fray Marcos de Niza el descubrimiento puesto que él sólo se limitó a seguir las indicaciones de Esteban. Véase Bandelier, Adolph. *Contributions to the History of the Southwestern Portion of the United States*, cap. IV, cf. Wright, Richard Robert. «Negro Companions...», *op. cit.*, p. 223.

<sup>629</sup> La categoría “color” tiene un fuerte valor ideológico y discriminatorio. El uso del color de la piel como elemento distintivo de la esclavitud venía a legitimar y naturalizar las diferencias sociales. Al respecto, Aurelia Martín señala que “las categorías raciales son una representación de las relaciones de poder, y por tanto, se construyen socialmente”. Véase Martín Casares, Aurelia. «Repensar la esclavitud...», *op. cit.*, p. 21.



Esteban y no su diminutivo pues al hacerlo, estamos asimilando al sujeto a un ser de segundo orden.<sup>630</sup>

Pero ¿por qué no se le dio a Esteban la importancia que merecía? La respuesta parece ser clara, era *negro* y esclavo, propiedad de un amo que iba a hacerse con los honores de tal hazaña y el que daría crédito a la expedición. Esclavo de Andrés Dorantes de Carranza, “negro alárabe, natural de Azamor”,<sup>631</sup> había sido uno de los supervivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida. A pesar de los servicios prestados, no fue liberado a su llegada a la ciudad de México, al contrario, su amo lo regaló al virrey Antonio de Mendoza con la intención de obtener el favor de éste.<sup>632</sup> Toda una estrategia seguida por Andrés Dorantes para evitar regresar al territorio que acababan de dejar atrás, pues el virrey quería que los supervivientes se convirtiesen en los guías para nuevas expediciones hacia el norte.<sup>633</sup> Y es que quien mejor que ellos, conocedores de aquellas lejanas tierras que habían caminado a lo largo de ocho largos años, para ponerse al frente de nuevas empresas de descubrimiento y conquista.

El esclavo Esteban se nos describe como un singular personaje que llevaba barba, con cascabeles en los brazos y adornos de plumas en los tobillos, y acompañado de perros.<sup>634</sup> Alvar Núñez afirmó que *Estebanico* siempre estaba hablando con los indígenas, de manera que así se informaba de los caminos que habían de seguir, los pueblos y la calidad de éstos, es decir, fue clave a la hora de entablar relaciones con ellos. Esto implicaba cierto control sobre las lenguas de cada comunidad porque aunque la comunicación a través de señas era la más empleada, Alvar Núñez menciona que los

<sup>630</sup> Emplearemos las cursivas para referirnos a Esteban tal y como aparece reflejado en las crónicas, es decir, como *Estebanillo* o *Estebanico*.

<sup>631</sup> Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Nafragios...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>632</sup> Es confuso saber si realmente el virrey lo compró o fue un regalo del superviviente, pero el virrey para no dar imagen de persona que recibe favores, defendió siempre haber comprado al esclavo. Así se recoge en una carta remitida a Carlos V cuando afirma: “compré a Dorantes para este efecto un negro que vino de allá y se halló con ellos en todo, que se llama Esteban, por ser persona de razón...” Véase Pacheco, Joaquín., Cárdenas, Francisco de., Torres de Mendoza, Luis. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, Vol. II, Madrid, Imprenta Española, 1864, p. 206.

<sup>633</sup> Montané Martí, Julio César. *Por los caminos de la quimera...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 17. Sobre el uso de perros por parte de Esteban, fray Marcos de Niza menciona que éste llevaba dos galgos de Castilla. Véase Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*



supervivientes, “sabíamos seis lenguas”,<sup>635</sup> con lo que creemos que con estas palabras se está incluyendo a Esteban aunque no se especifique. Pero la afirmación que Cabeza de Vaca había hecho sobre el papel que había jugado como interlocutor con los indígenas, refuerza nuestra teoría.

Además, el conocimiento que tenía del terreno favoreció también su elección para acompañar a fray Marcos de Niza en la búsqueda de Cíbola en 1539. Como señala José Luis Cortés, “la cualidad de explorador proporcionó al africano una pervivencia histórica por méritos propios”.<sup>636</sup> Y es que al igual que había ocurrido tras la huida conjunta de los supervivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez, Esteban se situó en la vanguardia, abriendo camino, señalando a través de cruces de diferentes tamaños la calidad de las tierras y gentes que iba encontrando. Pero a las puertas de Cíbola, en la región de los zuñis, Esteban había enviado como siempre hacía, su calabaza adornada con hileras de cascabeles y dos plumas, una blanca y otra roja, como símbolo de amistad.<sup>637</sup> Una imagen y unas prácticas que nos permiten hablar de la indigenización del africano, pues tal y como venía ocurriendo a la hora de tomar contacto con nuevas poblaciones, Esteban sabía de lo importante de entregar presentes como símbolo de paz. A través de ellos se comunicaba con los indígenas y hacía circular objetos de la misma manera que había sucedido con Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Sin embargo, este símbolo no fue bien acogido por el principal de Cíbola, que les prohibió el paso a su territorio.<sup>638</sup> A pesar de la negativa, Esteban y los indígenas que le acompañaban<sup>639</sup> continuaron su camino pero, “no le dexaron entrar, i le metieron en una casa grande i le quitaron quanto llevaba de rescates, turquesas i otras cosas, que le havian dado en el camino...”.<sup>640</sup> Al intentar huir, Esteban y sus acompañantes murieron. Sólo dos indígenas consiguieron salvarse haciéndose pasar por muertos. Los objetos y su simbolismo se convierten en armas para la entrada y aceptación de los recién llegados.

<sup>635</sup> Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. *Naufragios...*, *op. cit.*, cap. XXXII, p. 114.

<sup>636</sup> Cortés López, José Luis. *Esclavo y colono...*, *op. cit.*, p. 266.

<sup>637</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*; Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos...*, *op. cit.*, Década VI, lib. VII, p. 158.

<sup>638</sup> Se trataba de los zuñis de Quiaquima. Luis Lorenzo Córdoba lo sitúa en el poblado de Hawikuh. Véase Lorenzo Córdoba, Luis. *Relectura cultural...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>639</sup> En su relación, fray Marcos de Niza menciona que fueron más de trescientos los que se contaban en el grupo de Esteban a su llegada a Cíbola. La mayor parte de éstos perecieron junto con el africano. Véase Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*

<sup>640</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*

El problema que se nos presenta es la descontextualización de los objetos introducidos en algunas comunidades indígenas, lo que ocurrió con el presente ofrecido por *Estebanico* a los naturales de Cíbola, donde el significado era totalmente distinto.<sup>641</sup>

La muerte de Esteban se relacionó con un comportamiento avaricioso, agresivo y lujurioso con las mujeres indígenas. Este comportamiento pudo haber estado relacionado con el cambio de actitud del africano. No debemos olvidar que su condición de esclavo lo hacía quedar sujeto a la autoridad de su amo, el virrey. El propio Mendoza prestó a su nuevo esclavo para que sirviese de guía a fray Marcos de Niza para que “os obedezca en todo y por todo lo que vos le mandáredes, como a mi misma persona...”<sup>642</sup> Se acusó a Esteban de comenzar a comportarse de manera más autónoma, tomando decisiones que afectaban al resto del grupo. Y para ello lo hizo aprovechando la consideración y prestigio que ganó entre los indígenas e incluso entre Cabeza de Vaca, Castillo Maldonado y su amo Andrés Dorantes cuando convivió con ellos en los años de su travesía por el norte. Al volver a la ciudad de México, el papel que había obtenido en la expedición desapareció. Recuperando su estatus de esclavo, y con el cambio de amo, su vida volvía a dar marcha atrás, había retomado la condición de inferioridad que tenía. Es por ello que cuando fue elegido para acompañar a fray Marcos de Niza, pretendió obtener de nuevo su reputación entre los indígenas del norte.

Sin embargo autores como Antonio Nakayama señalan que Esteban no murió en Cíbola sino que, “de allí se devolvió para refugiarse en la región del río Mayo, pues a su paso por esta zona quedó prendado de la belleza y donosura de las nativas”.<sup>643</sup> De hecho, el investigador sinaloense afirmaba que *Estebanico*, “casose después con cuatro o cinco mujeres al uso de la tierra, tuvo sucesión y el año 22 vivió un hijo suyo

<sup>641</sup> De este mal manejo de los símbolos por parte de Esteban y que vino a precipitar el fracaso expedicionario de fray Marcos de Niza, véase Ahern, Mauren. «Cruz y calabaza: la apropiación del signo en las relaciones de Álvar Núñez Cabeza de Vaca y Fray Marcos de Niza», en Glantz, Margo (coord.). Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca, México, Grijalvo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 351-377; Cazaneuve, Jean. *Les indiens Zuñis. Les dieux dansent à Cíbola*. París: Editions du Rocher, 1993; Olmos Aguilera, Miguel. «En la búsqueda...», *op. cit.*, pp. 7-30.

<sup>642</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*

<sup>643</sup> Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa, el drama y sus actores*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975, p. 24.

llamabase Aboray muy adulto seco y mal encarado, fue capitán o casi de una parcialidad de Tesio pueblo de aquel rio...”.<sup>644</sup>

Sea como fuere, con su desaparición se condicionó también el avance, provocando una sensación de inseguridad y desconfianza entre los indígenas que sobrevivieron, pero sobre todo, en el religioso, quien para evitar que los pocos naturales que lo acompañaban lo dejaran solo, decidió repartirles los rescates que llevaba, animándolos a continuar el camino. Un indígena mexicano llamado Marcos le advirtió que los de Cíbola lo matarían a él también porque junto con Esteban, “han muerto a sus parientes, y que no ha de quedar de todos ellos hombre ni mujer que no muera”.<sup>645</sup> Está claro que el indígena no habla exclusivamente por boca de los naturales de la región de Cíbola, con los que aún no habían tomado contacto, sino que lo hacía como representante de todas las comunidades indígenas que se habían visto afectadas tras la llegada de los españoles a sus tierras.

### ***Combatientes***

Vamos a encontrarnos también a los africanos y afrodescendientes en las campañas de conquista. Desde auxiliares, mensajeros al servicio de las autoridades o simplemente siguiendo los dictámenes de sus amos, cumplieron con las labores defensivas y ofensivas, y todo pesar de la prohibición de portar armas. Las Leyes de Indias habían sido muy explícitas con ello: “los negros, y loros, libres ó esclavos, no puedan traer ningún género de armas publicas, ni secretas, de día, ni de noche, salvo los de las justicias [...] cuando fueren con sus amos...”,<sup>646</sup> extendiéndose esta prohibición a los mulatos y zambaigos.<sup>647</sup>

Entre los primeros que anduvieron por el noroeste de Nueva España nos encontramos con Juan Garrido, “de color negro” y vecino de la ciudad de México.

<sup>644</sup> *Ídem*. El texto original, señala Nakayama, estaría extraído del Archivo General de la Nación de México, del ramo Misiones, sin especificar nada más. No nos ha sido posible localizar el original en el que se recogen estas palabras, pero son cuanto menos interesantes pues es la única fuente en la que se menciona la marcha de Esteban a vivir entre los mayos.

<sup>645</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*

<sup>646</sup> *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, tomo II, Madrid, Imprenta de Julián de Paredes, 1681, título V, ley XV, fs. 287.

<sup>647</sup> *Recopilación de Leyes...*, *op. cit.*, tomo II, título V, ley XIV, fs. 287 Los mestizos podían portarlas siempre bajo licencia de las autoridades españolas.

Había sido esclavizado por los portugueses y convertido al cristianismo en Lisboa, donde terminó por adquirir la libertad. El 27 de septiembre de 1538 presentó una probanza ante el alcalde de la ciudad, don Fernando Pérez de Bocanegra y el escribano público Martín de Castro en la que solicitaba una remuneración a los servicios prestados. Garrido, de condición “libre”, tenía 28 años y en 1503 se había embarcado en Sevilla rumbo a Santo Domingo como criado de Pedro Garrido. Su periplo antillano lo llevó a participar en la conquista de las islas de San Juan, Guadalupe, Dominica y Cuba, esta última junto a Diego de Velázquez. Pasó luego a Nueva España junto a Hernán Cortés, a cuyas huestes se unió para la conquista y pacificación de la tierra. Con el conquistador extremeño llegó a la isla de Santa Cruz, es decir, a la Baja California hacia 1536-1537.<sup>648</sup> El investigador Armando Reyes lo sitúa incluso entre los posibles hombres que Cortés había enviado por tierra hacia Chiametla.<sup>649</sup> Sin embargo, no tenemos datos fiables que nos permitan afirmar tal hecho. Lo que sí parece claro es que, tal y como se recoge en la probanza, a pesar de los servicios prestados su actuación no había sido premiada por la Corona ante la necesidad por la que tanto él como su mujer estaban pasando.<sup>650</sup>

Por lo general, los africanos y sus descendientes aparecen en las fuentes de manera anecdótica, a raíz de alguna circunstancia concreta que el autor de una narración quiere destacar, sobre todo cuando a hechos de armas se refiere. Es en estos casos donde la relación con el indígena comienza a tomar un carácter más tenso. Así por ejemplo, coincidiendo con un levantamiento indígena en la región de Chiametla, tanto Nuño de Guzmán como sus capitanes tuvieron que echar mano de los esclavos negros que llevaban a su servicio. Un negro de Alonso Contreras por quedar rezagado del campo, “...salieron los indios a él, y por presto que fue socorrido, hallaron que los indios lo

<sup>648</sup> Rodríguez Sala, María Luisa., Gómezgil, Ignacio., Cué, María Eugenia. *Navegantes, exploradores y misioneros en el septentrión novohispano*, México, CONACULTA, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 50.

<sup>649</sup> Reyes Velarde, Armando. *El crisol de los siglos. Negros y judíos en la formación social de Sinaloa*, Culiacán, Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 2003, p. 60.

<sup>650</sup> AGI, México 204, N.3, “Informaciones: Juan Garrido”, fs. 1. Incluso se recoge que había sido de los primeros en plantar trigo en un huerto que tenía en Coyoacán. Un interesante trabajo sobre este curioso personaje aparece recogido en Alegría, Ricardo E. *Juan Garrido: el conquistador negro en las Antillas, Florida, México y California, c. 1503-1540*, San Juan de Puerto Rico, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1990.

llevaban muerto...”.<sup>651</sup> Por no estar apercibido, o lo que es más probable, por no ir armado, los indígenas dieron sobre él sin que los españoles pudiesen hacer nada para socorrerlo.

### **Sebastián de Évora, el capitán mulato**

Junto a Nuño de Guzmán participó un personaje al que algunos investigadores han identificado como mulato: el capitán Sebastián de Évora,<sup>652</sup> aunque son muy pocas las referencias que tenemos sobre él. Posiblemente nació en Yelves (Portugal) en torno a 1490. Era hijo de una esclava negra cuyo nombre desconocemos, y de un caballero judío converso portugués, Luis Méndez de Vasconcelos, quien lo reconoció y educó, permitiéndole el acceso a la carrera militar. Incluso para 1515 se encontraba por Castilla y llegó a participar en la defensa de Baxía. No sabemos cuándo dio el salto a las Indias pero para 1520 estaba en la fallida expedición de Pánfilo de Narváez enviada por el gobernador de Cuba Diego de Velázquez para prender a Hernán Cortés. La derrota del primero hizo que parte de los expedicionarios que lo acompañaban se integrasen a las filas del extremeño de modo que, para agosto de 1521, Sebastián de Évora se encuentra en la toma de Tenochtitlán, pero por desavenencias con Cortés, termina dejando sus huestes para enrolarse en las de Nuño de Guzmán. Con éste participará en la conquista y colonización de la Nueva Galicia, siendo en uno de los primeros pobladores de la villa de San Miguel de Culiacán donde tuvo casa, solar e indios de servicio,<sup>653</sup> y tras alcanzar el río Mocerito recibió una encomienda de indios.

Su celo cristiano lo llevó a construir, “con dinero propio una parroquia que tenía como santo patrón a San Pedro, y se dio la tarea de evangelizar a los indios

<sup>651</sup> Sámano, Juan de. «Relación de la conquista...», *op. cit.*, p. 266. Anónimo. «Tercera relación anónima...», *op. cit.*, p. 440.

<sup>652</sup> Romero de Solís, José Miguel. *Andariegos y pobladores. Nueva España y Nueva Galicia (siglo XVI)*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Archivo Histórico del Municipio de Colima, Universidad de Colima, CONACULTA-FONCA, 2001; Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa...*, *op. cit.*; Valdéz Aguilar, Rafael. «Combatientes y exploradores negros en la conquista del noroeste», *Clío*, vol. 4, núm. 18/19, (1996/1997), pp. 79-98; Miguel Vélez, Víctor Alejandro. «Un acercamiento a los orígenes de Mocerito», *Clío*, vol. 3, núm. 15, (1995), pp. 73-83; Orozco y Berra, Manuel. *Conquistadores de México*, México, Editorial de Pedro Robredo, 1938, p. 59.

<sup>653</sup> Tello, Antonio. «Fragmentos de una historia...», *op. cit.*, cap. XI, p. 355.

lugareños”,<sup>654</sup> aunque terminó por abandonar el pueblo ante la imposibilidad de mantener en él una guarnición estable.<sup>655</sup> La información no va más allá. Hacia 1557 lo encontramos como vecino en el pueblo de Zacatula (Guerrero), en las proximidades del río Balsas, donde también tuvo encomienda de indios y esclavos negros.<sup>656</sup> De la relación que mantuvo con los indios que tenía encomendados no sabemos nada, sólo que el cacique del pueblo terminó adoptando el nombre del encomendero, tal y como recoge Matías de la Mota Padilla en su crónica.<sup>657</sup>

\*\*\*

La capacidad de lucha de la población africana apareció reflejada en la pacificación de los xiximes de Cacalotlán que hemos visto en páginas anteriores, Francisco de Ibarra había intentado bajar de paz a los que aún continuaban alzados, “pero antes pidieron y capitularon que se fuesen de allí los negros, porque los espantaban y atemorizados no osaban bajar hasta que se les concedió lo que pedían...”.<sup>658</sup> Se les preguntó por qué les temían: “respondieron que eran informados que volaban por los aires y los sacaban de las cuevas”.<sup>659</sup> Para conseguir que bajasen, el gobernador tuvo que capitular con ellos el fin de las prácticas caníbales y en caso de que no lo hiciesen, “que los castigaría con el daño que hacían los negros con mayor rigor y crueldad que ellos decían...”,<sup>660</sup> es decir, se aprovechaba ese miedo que los indígenas tenían a los negros para obtener la paz con los serranos xiximes. Teniendo en cuenta que los primeros españoles y africanos llegaron al noroeste a partir de la década de los treinta del siglo XVI y que la revuelta se había tenido lugar años más tarde, es más que probable que los indígenas ya hubiesen tenido algún contacto previo de la población

<sup>654</sup> Valdéz Aguilar, Rafael. «Combatientes y exploradores negros...», *op. cit.*, p. 84.

<sup>655</sup> De la Mota Padilla, Matías Ángel. *Historia de la conquista de la provincia de Nueva Galicia*, vol. I, Guadalajara, Tipografía del Gobierno a cargo de J. Santos Orozco, 1856 [1742], p. 241. Años después, esta encomienda pasaría a manos del vecino de la villa de Culiacán, Pedro de Tovar.

<sup>656</sup> Esqueda. Carlos. *Crónica de Guamúchil, desde los remotos tiempos indianos hasta nuestros días*. Culiacán, Brechas, Centro de Estudios Históricos del Noroeste, 1993.

<sup>657</sup> De la Mota Padilla, Matías Ángel. *Historia de la conquista...*, *op. cit.*, p. 241. Con todo, es posible que se hubiese desentendido de ellos dado que terminó por abandonar la encomienda que tenía asignada.

<sup>658</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XVII, p. 121.

<sup>659</sup> *Ídem.*

<sup>660</sup> *Ídem.*

africana, no sólo de las provincias costeras del noroeste, sino posiblemente de las regiones de Topia y Durango.

A finales del siglo XVI y principios del siglo XVII comienzan a aparecer en las fuentes las primeras referencias a los “pardos”. Señala Rolando Mellafe que en las primeras décadas del siglo XVII aparecieron los primeros cuerpos armados o “compañías de negros y mulatos libres”, conocidas generalmente como compañías de pardos, que sirvieron para dar solución a la cada vez más numerosa población africana y afrodescendiente, e intentar introducirla en el sistema virreinal.<sup>661</sup> Sin embargo, no será hasta el siglo XVIII cuando el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas intente la reorganización militar del noroeste en base al proyecto reformista puesto en marcha por los Borbones. No obstante, como hemos señalado, las fuentes ya recogen la presencia de individuos pardos ayudando a los españoles en asuntos de milicia desde antes. Así por ejemplo, el capitán Antonio Ruíz narra como a orillas del río Zuaque, “un soldado de color pardo llamado Bartolomé Pilo”, había acudido con su caballo cuando se topó con el cacique Mathome. Éste,

vio al Pilo y le vio solo, se apercibió de sus maras, de arco y flechas y su adarga, y Pilo iba con solo una cota, y montado en el caballo en cerro y sin frenos, y como vio que el indio se puso a punto, puso piernas al caballo y se fue para él, y así se juntaron a brazos, dándose mucho mojicón, y andando en estas vueltas los ví en el suelo, cual arriba, cual abajo, y estuvieron en esta porfía buen rato porque el soldado era valiente, [y] no lo era menos el contrario que tenía delante, y visto que [Pilo] no lo podía sujetar, di una voz diciendo: ¡Bartolomé Pilo está peleando con un indio en el arenal del arroyo!.<sup>662</sup>

Al llegar los soldados, el pardo lo tenía sometido. Con su acción, los españoles lograron sujetar nuevamente a los tehucos. Mathome fue conducido al asentamiento español y Pilo acudió al jacal en el que lo tenían aprisionado, “con una cadena al cuello y un par de grillos remachados a los pies...”.<sup>663</sup> La actitud del prisionero fue de revancha pues,

---

<sup>661</sup> Mellafe, Rolando. *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*, México, Secretaría de Educación Pública, Setentas, 1973, p. 125.

<sup>662</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>663</sup> *Ídem.*

“cogió un tizón, el mejor que le pareció, y cuando lo vio descuidado, le dio tan gran tizonaso por aquellos pastorejos, que dio con Pilo en el suelo...”<sup>664</sup>

Episodios esporádicos que no obstante nos permiten comprobar que la población africana estuvo presente desde los primeros compases de la conquista. A lo largo del siglo XVII su presencia fue en aumento y en lo que a su papel como combatientes se refiere, su participación en las expediciones de castigo vino a completar la labor que tanto españoles como indígenas auxiliares hacían. Para la nueva centuria los vamos a encontrar en la entrada al río Yaqui, donde el capitán del presidio de Sinaloa, Diego Martínez de Hurdaide, estuvo a punto de perder la vida en una emboscada de no ser por la ayuda de un fiel soldado, “...aunque de color pardo, pero de honrados respetos”.<sup>665</sup> No se concreta su nombre ni tan siquiera el papel que tuvo en la batalla, si bien es cierto que se le identifica como soldado y no como esclavo. También se especifica su “color” *pardo* y no *negro*, tal y como venía ocurriendo hasta ahora. Sólo sabemos que fue el encargado de dar aviso a la villa de Sinaloa de que el capitán seguía vivo y estaba en camino, entregando al padre Rector una misiva de éste.

#### 4.4. Mano de obra

Además de encargarse del servicio doméstico de sus amos, de ayudar en la apertura de los caminos a los indígenas, la población afrodescendiente se convirtió en una especie de *factotum*, es decir, hacían todo aquello que se le encomendaba.<sup>666</sup> Fueron empleados en aquellos trabajos manuales que requerían un esfuerzo especial. Gonzalo Aguirre Beltrán señaló que:

el mito de la superioridad física del negro sobre el indígena [...] fue creado para justificar su explotación brutal [...] Esta superioridad física que el esclavo poseía a su llegada al país se agotaba en unos cuantos años de trato inhumano, que daba a su vida una duración media de 7 a 15 años.<sup>667</sup>

---

<sup>664</sup> *Ídem.*

<sup>665</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. IV, p. 74.

<sup>666</sup> Cortés López, José Luis. *Esclavo y colono...*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>667</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra...*, *op. cit.*, p. 182.



Por ello, se encargó de desmontar este mito en base a tres premisas: 1) se escogían en origen los grupos físicamente más fuertes; 2) eran jóvenes; 3) habían sobrevivido a una travesía insalubre en los buques negreros.<sup>668</sup>

Para la fundación de los primeros asentamientos hacía falta mano de obra. Además de los indígenas que los vecinos tenían encomendados, los negros tuvieron un papel importante en este tipo de actividades, y fueron movilizados para ello. Es el caso de los negros del maese de campo Antonio Sotelo de Betanzos, quien, tras la entrada en la provincia de Sinaloa de Francisco de Ibarra, vio necesario levantar un fuerte por tratarse de tierra nueva y estar los indígenas algo alborotados. Para no presionar a los naturales para que participasen en la construcción, serían los propios soldados los encargados de llevarla a cabo, pero estos argumentaban que no era justo que se les oprimiese a ellos porque habían andado duras jornadas de camino y todo sin recibir pago alguno. Por ello, “usó el maestro de campo un ardid para obligarlos, que fue hacer y poner la primera tapia con sus manos con ayuda de sus negros y criados”.<sup>669</sup> La intención era que, por un lado, los soldados se sintiesen avergonzados por su comportamiento viendo como hasta la más alta autoridad participaba directamente en la construcción, y por otro lado, que los indígenas, viendo el trabajo de los españoles, los imitasen y así conseguir su ayuda.

#### 4.4.1. Ganadería y agricultura

Siguiendo la práctica del reparto de tierras por parte de los conquistadores, en las provincias noroccidentales de Nueva España se otorgaron algunas encomiendas. Tanto Nuño de Guzmán como Francisco de Ibarra repartieron indígenas y tierras entre sus hombres, quienes cobraban tanto tributo en especie como servicio personal.<sup>670</sup> Será en estos espacios donde la interacción entre población africana y afrodescendiente e

<sup>668</sup> *Ibid.*, pp. 180-182.

<sup>669</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XIV, p. 105.

<sup>670</sup> Con la excepción de Culiacán, las encomiendas fueron asignadas por el gobernador de Nueva Vizcaya. También podían hacerlo de manera provisional la justicia local. Para la provincia de Culiacán era la Nueva Galicia la que se encargaba de asignar las encomiendas que podían ser bien en especie o en moneda. Véase Porras Muñoz, Guillermo. *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, 1562-1821*, Pamplona, 1966; Borah, Woodrow. “Los tributos y su recaudación en la Audiencia de la Nueva Galicia durante el siglo XVI”, *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, México, 1970, pp. 27-47.

indígenas se de con mayor fuerza, provocando en algunos casos escenas de malos tratos cometidos por los primeros hacia los naturales, reflejo de esa idea de superioridad del africano de la que hemos hablado ya.

Con la creación de las primeras haciendas agrícolas y estancias ganaderas, la población africana y afrodescendiente encontrará nuevos espacios de trabajo. Los encomenderos solían poner al frente de las cuadrillas de indios a africanos o afrodescendientes que, habiéndoles ayudado en los enfrentamientos bélicos, de su total confianza quienes seguían con sumo celo los dictámenes del dueño de la encomienda. Pero sobre todo van a destacar en el oficio de vaqueros, además de otras actividades subsidiarias como era el herrar, amansar, lazar y transportar ganado de unos parajes a otros. La preferencia por esta actividad en una región fronteriza brindaba al arriero o vaquero un espacio de libertad y anonimato limitado por la visualización del color. Las grandes extensiones de tierra y la fertilidad de los suelos favorecieron que en el noroeste se desarrollase una actividad agropecuaria de la que supieron aprovecharse tanto colonos civiles como los religiosos de la Compañía de Jesús. En este sentido, la llegada de los ignacianos no se limitó a la labor evangelizadora sino también a la económica. La acumulación de tierras de la orden se plasmó en numerosas haciendas que junto con las misiones estructuraron el paisaje, la economía y la sociedad noroccidental.<sup>671</sup> En estos espacios vamos a encontrar a la población africana y afrodescendiente, destinados sobre todo en trabajos como vaqueros, recorriendo el noroeste dirigiendo las recuas de mulas, vacas y yeguas. En el caso de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, los vaqueros de la Compañía de Jesús tenían entre 18 y 20 años de edad y solían ser solteros, mulatos y castizos. Este empleo en el que se sentían libres y seguros levantó la desconfianza de algunos religiosos, entre ellos del obispo Alonso de la Mota, quien acusaba a los españoles ladrones, a los indígenas y sobre todo a los negros y los mulatos, de matar en los campos al ganado mayor para aprovecharse del sebo y como la Hermandad de Justicia no realizaba controles ni alcanzaba a detenerlos, el número de cabezas de ganado iba en descenso.<sup>672</sup> Pero no sólo la Compañía de Jesús tuvo mano de obra esclava africana o afrodescendiente para trabajar en sus haciendas transportando al

---

<sup>671</sup> Analizaremos el papel de la Compañía de Jesús como propietaria de mano de obra esclava africana en el siguiente capítulo.

<sup>672</sup> Mota y Escobar. Alonso de la. *Descripción geográfica...*, op. cit., p. 28.

ganado. El latifundista Valerio Cortés del Rey llegó a comprar 117 negros por ser apreciados para el trabajo como vaqueros y carboneros.<sup>673</sup>

#### 4.4.2. Trapiches azucareros

El cultivo del azúcar se desarrolló fundamentalmente en las regiones tropicales en las que la población indígena sufrió un fuerte descenso demográfico, de ahí que la fertilidad de la tierra y el clima daban pie a la creación de una riqueza productiva de productos que en Europa comenzaban a ser altamente demandados. Sin embargo, además de esta actividad agrícola de exportación también es posible localizar espacios en los que la producción estuvo destinada al consumo interno. En el caso del noroeste, la Compañía de Jesús logró poner en marcha algunos de estos trapiches azucareros para el autoconsumo de la orden, como fueron el de Tiripetío o el de Jalmolonga, en los que trabajaban esclavos africanos.<sup>674</sup> Los indígenas estaban vetados al trabajo en los trapiches, de ahí que fuesen los negros la mano de obra encargada de satisfacer las necesidades del consumo local.<sup>675</sup>

#### 4.4.3. Minería

La búsqueda de metales había sido un fuerte acicate para fomentar el avance y ocupación del territorio noroccidental de Nueva España. Con la aparición de las primeras vetas de plata en la región de Chiametla tras su reconquista provocó un efecto llamada al pensar que, "...se sacaría tanta plata en sola esta gobernación andando el tiempo como en toda la Nueva España".<sup>676</sup> Como la población indígena no se había recuperado aún del fuerte descenso demográfico sufrido tras el contacto con los españoles, la demanda de mano de obra aumentó, comenzando a llegar los primeros esclavos africanos y afrodescendientes para trabajar en las minas de Chiametla junto con grupos de indígenas procedentes de otras regiones del virreinato, entre ellos los

---

<sup>673</sup> Valdés, Carlos Manuel., Dávila, Ildefonso. *Esclavos negros en Saltillo. Siglos XVI a XIX*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, R. Ayuntamiento de Saltillo, 1989, p. 16.

<sup>674</sup> AGN, *Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 39, f. 116; AGN, *Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 40, f. 122.

<sup>675</sup> Martínez Montiel. Luz María. *Negros en América*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 87-88.

<sup>676</sup> AGI, *Patronato* 20, N. 5, R. 16. "Juan y Francisco de Ibarra", 1576, f. 15.

mexicas y los tarascos. Sin embargo, la lejanía geográfica y el hecho de ser tierra nueva encarecía considerablemente el pago de las piezas, alzándose voces de queja entre los mineros a quienes “...cuesta cada negro quatro cientos ducados”.<sup>677</sup> La solución pasaba por pedir al monarca que, “mandara en bien a su cuenta mucha cantidad de negros y azogue para que por un precio moderado se diesen a los mineros...”.<sup>678</sup> La mano de obra esclava suponía, en estos primeros momentos, tener que pagar altos precios pues la trata aún no había alcanzado la proyección que tendrá en las décadas siguientes.

Con todo, la actividad minera en el noroeste no llegó a formar grandes poblaciones con una permanencia estable.<sup>679</sup> Se descubrían minas que provocaban un efecto llamada, y rápidamente se abandonaban porque el rendimiento del metal era bajo o porque se agotaba la veta. Esto favorecía la creación de una masa itinerante, “parásita”, que se iba trasladando de un lado a otro del territorio en busca de riquezas. Sólo se quedaban unos pocos con la esperanza de hacer florecer el real. Fue el caso de los reales de San Martín, Noria de San Pantaleón, Saín, Coneto, Caxco, etc.

A medida que la frontera avanzaba hacia el norte también lo hacía el interés metalúrgico. En la serranía de Chínipas y al igual que había ocurrido en otras campañas de exploración, africanos y afrodescendientes acompañaron a los más aventureros. Es el caso de un vecino de Culiacán, Gaspar de Osorio que junto con otros españoles entre ellos el capitán Antonio Ruíz, se adentraron en la región montañosa siguiendo las indicaciones de un indígena que se había presentado en la villa de San Felipe y Santiago con algo de mineral. Osorio “llamó a un negro que llevaba [prevenido] con una barra...” para que abriese un agujero en el que se supone estaban las vetas de plata.<sup>680</sup> Juan Zape, que así se llamaba el negro, abrió la tierra para que Juan Núñez inspeccionara la cata. En la siguiente entrada unos meses más tarde, los buscadores deseosos de hallar mineral, seguramente fueron acompañados por más africanos y afrodescendientes como exploradores, pajes o barreteros. La apertura de los primeros reales de minas en Chínipas trajo algunas disputas con los mineros. Así por ejemplo, el citado Gaspar Osorio hizo una petición para que, “negros e indios no fuesen al cerro a

<sup>677</sup> *Ibid.*, f. 13.

<sup>678</sup> *Ibid.*, f. 15.

<sup>679</sup> Porras Muñoz, Guillermo. *El nuevo descubrimiento minero de San José del Parral*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 21.

<sup>680</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 70.

trabajar por pepenas, sino ganando salario...”.<sup>681</sup> Él mismo “mandó a sus negros e indios que no fuesen a trabajar a las minas porque los azotaría, y a los naboríos, que había golpe de ellos, les hizo notificar so pena de que les mandaría azotar, no trabajasen por pepenas sino que se concertasen con los mineros y trabajasen por salario, los cuales respondieron que no querían salario sino irse...”.<sup>682</sup> Los indios se fueron, quedándose los mineros solos los sin que nadie les trabajasen las minas, de manera que ante la falta de mano de obra, éstas fueron abandonadas, momento que otros mineros aprovecharon para hacerse con ellas.

Las condiciones y dureza del trabajo en las minas, el ambiente y las circunstancias tan distintas al trabajo doméstico al que estaban acostumbrados, hizo que se volvieran levantiscos. Sin embargo, el negro fue mas bien mano de obra cualificada y su trabajo estaba más relacionado con puestos como los de jefe de cuadrilla, capataces, guardianes, etc.<sup>683</sup> Mano de obra asalariada que fue adquiriendo en los distritos mineros del norte nuevos distintivos identitarios y en la que “el elemento negro, esclavo y libres, junto con una elevada proporción de mestizos negros, fue una parte sustancial de este nuevo grupo social de trabajadores”.<sup>684</sup>

Los dos principales centros mineros que albergaron mano de obra africana fueron Zacatecas y Parral. En esta última, el inicio de la actividad minera a partir de 1632 llegó a concentrar a una población africana superior incluso a la indígena y a la española.<sup>685</sup> En la región de Topia hacia 1598, españoles, negros esclavos así como indígenas procedentes de otras regiones del virreinato, especialmente tarascos, trabajaban junto con los mestizos y mulatos en los reales mineros de Topia, San Andrés, San Hipólito o el real de las Once Mil Vírgenes de Cosalá.<sup>686</sup> Con el hallazgo de las vetas de plata en Chiametla, parte de estos pobladores se dirigieron a aquella provincia, produciéndose un aumento en la demanda de esclavos negros “porque nos cuesta cada

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>682</sup> *Ídem.*

<sup>683</sup> Martínez Montiel, Luz María. *Negros en América...*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>684</sup> Mellafe, Rolando. *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, 1973, p. 97.

<sup>685</sup> Valdés, Carlos Manuel., Dávila, Ildefonso. *Esclavos negros en Saltillo...*, *op. cit.*, p. 16.; Mayer, Vincent. *The Black Slave on New Spain's Northern Frontier: San José del Parral, 1632-1676*, Uno de los descubridores de San José del Parral, Juan Rangel de Biesma abrió la mina más rica a la que puso por nombre, “La Negrita”. Porras Muñoz, Guillermo. *El nuevo descubrimiento...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>686</sup> Deeds, Susan. *Defiance and Deference...*, *op. cit.*, p. 21.

negro quatro cientos ducados”.<sup>687</sup> El hallazgo de estas minas provocó una fuerte atracción de población a la región, y se pensaba que “...se sacaria tanta plata en sola esta governacion andando el tiempo como en toda la Nueva España”.<sup>688</sup> Para ello se pedía al monarca que, “mandara en bien a su cuenta mucha cantidad de negros y azogue para que por un precio moderado se diesen a los mineros...”.<sup>689</sup>

#### **4.5. De agresores a agredidos: los ataques indígenas a la población africana**

El reducido número de españoles frente a una masa poblacional indígena y africana y mestiza numerosa hacía crecer el miedo a posibles alianzas ya no sólo entre las diferentes categorías socio-culturales, sino también con otras potencias extranjeras. Desde los primeros momentos, la población africana se convirtió en blanco de las iras de sus amos, como ocurrió cuando el capitán Miguel Ortiz, quien había llegado a la villa de Sinaloa con sus hombres para iniciar el castigo de los causantes de la muerte del padre Gonzalo de Tapia llevaba en su séquito varios africanos y afrodescendientes, de todas las edades. Entre ellos, “un negrillo”, al que, por no ir rápido en el cumplimiento de sus órdenes, “le dio muchos varazos y le quebró un ojo”.<sup>690</sup> Con estos golpes, continúa Ruíz, “se le quitó la cólera...”,<sup>691</sup> pagando la frustración de no haber encontrado al asesino del jesuita con el joven.

Pero no sólo de los europeos pues también sufrieron los envites de la población indígena. Terminadas las conquistas, los negros pasaban a quedarse junto a sus amos, convertidos en encomenderos, y aunque las encomiendas en las provincias noroccidentales no alcanzaron el desarrollo de otras áreas virreinales, también las hubo.

<sup>687</sup> AGI, *Patronato* 20, N. 5, R. 16. “Juan y Francisco de Ibarra”, 1576, f. 13.

<sup>688</sup> *Ibid.*, f. 15.

<sup>689</sup> *Ídem.* Sería una inversión a largo tiempo de la Corona y los mineros se encargarían de ir pagando poco a poco el precio de esos esclavos y del azogue pues se esperaba sacar gran rendimiento de las minas. El 3 de junio de 1575, Francisco de Ibarra hizo su testamento y lo depositó ante el escribano real Sebastián de Quiroz en el real de Pánuco. Entre sus bienes, además de legar los ingenios de agua y minas por escrituras o donaciones que había recibido tanto en Chiametla como en Avino dejaba, “los negros que parecieren ser míos y las mulas y herramientas y otros pertrechos de minas...”. AGI, *Guadalajara* 35, “El licenciado Zavala y Santorun de Ibarra suplican se les dé licencia para pasar a la Nueva España”, f. 10.

<sup>690</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>691</sup> *Ídem.*

Los encomenderos solían poner al frente de las cuadrillas de indios a africanos o afrodescendientes que, habiéndoles ayudado en los enfrentamientos bélicos, de su total confianza quienes seguían con sumo celo los dictámenes del dueño de la encomienda. Esto implicaba un trato vejatorio hacia el indígena que desembocó en una acumulación de rencor hacia el africano que terminó por explotar cuando una revuelta se convertía en válvula de escape, procurando castigar al que infligía el castigo. Son pocas las referencias que tenemos al respecto, pero baste señalar el ataque que fray Pablo de Acevedo y un mulato llamado Gregorio sufrieron en el pueblo de Orabato, “por ocasión que los indios estaban mal con el dicho Gregorio por la mucha prisa que daba a los indios en trabajar...”.<sup>692</sup> Conocida la noticia, un indio mexicano llamado Simón fue enviado a Culiacán con cartas de socorro.<sup>693</sup> Este mismo mensajero saldrá luego junto a Pedro Ochoa de Garralaga hacia el lugar en el que habían sido atacados el religioso y el mulato, junto a otros cuatro soldados,

estaban tales que por ninguna vía pudieron enterrarlos, si no fue sólo al padre Fr. Pablo, que por una señal que el dicho caudillo otras veces le había visto y por ser sacerdote, se animaron y lo enterraron, y [a] los demás porque no los acabaran de comer [los] perros, los hizo quemar el caudillo con [la ayuda de] algunos indios ocoronis y de este río Petatlán que pudo llevar consigo...<sup>694</sup>

El ataque había sido perpetrado por los tehuecos y se produjo cuando ya había muerto Pedro de Tovar, “que era hombre que, con solo verle los indios, le temían...”.<sup>695</sup> La referencia al antiguo conquistador y vecino de la villa de Culiacán nos lleva a pensar que se trataría de un pueblo encomendado a Tovar pues no se encontraba muy lejos del río Mocerito, donde había recibido de parte de Francisco de Ibarra encomienda de indios como agradecimiento a su labor en la entrada a la provincia de Sinaloa.

No fue este el único ataque. Meses antes, los indígenas de Bacubirito y Chicorato, “se alzaron y mataron a una negra que Juan Martínez, que fue encomendero

---

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 32. En Orabato vivían también unas treinta personas, hombres y mujeres de servicio del religioso, procedentes de la provincia de Culiacán

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 32.

de Chicorato tenía en el dicho pueblo...”.<sup>696</sup> Aunque se trataba de una negra y posiblemente esclava, las autoridades no quisieron dejar pasar la oportunidad de castigo a los sublevados, dando orden a reducirlos nuevamente para intentar evitar que el descontento se extendiese a otros pueblos.

En 1601, los acaxees de la misión de San Andrés y Topia se sublevaron. Con ella se dio inicio a una serie de guerras de resistencia indígena que vendrían a perdurar todo el siglo XVII. Sólo habían pasado dos años desde que los padres de la Compañía habían entrado a petición de los mineros de la región.<sup>697</sup> Pero precisamente el mal trato que éstos dieron a los indígenas, la destrucción de sus ídolos o la ausencia de estructuras de gobierno indígenas, fueron detonantes para la sublevación que tendría lugar. En ella se dio muerte, “a todos los españoles, mulatos, negros i yndios que vivían solos entre ellos”,<sup>698</sup> destruyeron los reales de Topia, las Vírgenes, Los Papudos, San Hipólito, San Andrés y Cosalá.<sup>699</sup> Sólo dos años después en Topia, el gobernador Francisco de Urdiñola tuvo que volver a poner orden. El Padre Hernando de Santarén entró en varias ocasiones para intentar convencer a los sublevados de deponer su actitud y volver a sus pueblos y reducciones. Sin embargo, no sirvió de nada e incluso se llegó a encontrar en un paraje a una escuadra de alzados que habían atacado una recua que llegaba desde Culiacán para dar socorro al real de Topia. Los alzados, “habían flechado a un español que con ella venía y muerto a un negro y otros indios cristianos de los arrieros, y también se encarnizaron en las mulas”.<sup>700</sup> Los atacantes se estaban repartiendo el botín, “y se preparaban a comer la carne de los muertos”.<sup>701</sup> En la red de comunicación que se había establecido entre Culiacán y los reales de minas de Topia, indígenas, negros y mulatos trabajaban conjuntamente en el oficio de la arriería y el transporte de mercancías. En esta región minera, la población era mucho más heterogénea que en la provincia de Sinaloa, desde españoles, negros esclavos e indios laboríos que trabajaban

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>697</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, apéndice de documentos VI, p. 501.

<sup>698</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, apéndice de documentos VI, p. 506; AGI, *Guadalajara* 133, “Monterrey al rey”, México, 31 marzo 1602.

<sup>699</sup> Dunne, Peter S.J. *Pionner Jesuits in Northern Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1944, p. 58; Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, México, Fondo Cultural Banamex, 1980, p. 112.

<sup>700</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo III, lib. VIII, cap. IX, p. 37.

<sup>701</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, lib. IV, cap. X, p. 111.



fundamentalmente en el laboreo de las minas, concurriendo a los diferentes puestos en los que se encontraban metales para emplearse como mano de obra.

Pero sin lugar a dudas será en la sublevación de los tepehuanes en 1616 cuando la población africana sufrió los ataques más continuados por parte de los indígenas. Cerca de 200 españoles y otros tantos negros y mulatos fueron asesinados, así como una cantidad incalculable de indígenas que permanecieron fieles a los españoles.<sup>702</sup> En el pueblo de El Zape o San Ignacio los sublevados dieron muerte a los Padres Juan Fonte, Juan del Valle, Luis de Alabez y Jerónimo de Moranta, además de 19 españoles y más de 60 negros y otros criados de españoles. Éstos, en su mayoría del real de Guanaceví, se habían reunido para celebrar la llegada de una imagen de la Virgen que se había traído desde México, de ahí que el ataque fuese totalmente inesperado.<sup>703</sup> El gobernador de Nueva Vizcaya ajustició a los caciques y gobernadores de indios de los pueblos circundantes a Guadiana al enterarse que estaban confederados con los tepehuanes. Reforzó la seguridad de la ciudad con nuevas guarniciones de soldados, “y echó bando de perdón general, a cualesquiera españoles, mestizos o mulatos, que hubiesen cometido delitos, con tal que viniesen a servir al rey en el socorro de la ciudad”.<sup>704</sup> Además, envió socorros a los puestos de Guanaceví e Indehé, hizo que mujeres y niños se recogiesen en la iglesia de la Compañía de Jesús, en la del convento de San Francisco, y en las casas reales, hasta que llegase el socorro desde México. En 1618, tras conseguir cercar a las fuerzas de Gogojito en la sublevación de los Tepehuanes, los españoles sólo consiguieron “matar quatro o cinco de los enemigos y aver a las manos un negrillo que se avia ydo a ellos...”, y que fue llevado a Guadiana.<sup>705</sup>

<sup>702</sup> Gutiérrez Casillas, José. *Mártires jesuitas de los tepehuanes*, México, Tradición, 1981, p. 31.

<sup>703</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo III, lib. X, cap. XX, p. 179; Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, lib. V, cap. IX, p. 275.

<sup>704</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo III, lib. X, cap. XXV, p. 190.

<sup>705</sup> «Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la gobernación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618», en Hackett, Charles W. *Historical Documents...*, *op. cit.*, p. 112.



## Capítulo IV. La religión cristiana frente a la otredad: franciscanos y jesuitas entre indígenas y africanos

“Aunque lo político y lo humano, en parte se presupone a lo divino y espiritual [...] Pero con todo es cierto que la fe y ley divina, además de introducir la cristiandad en estas gentes, juntamente les enseña vida racional y de hombres”.<sup>706</sup>

La conquista militar del territorio vino acompañada por una conquista espiritual de las almas. Sin embargo, las dificultades que los españoles encontraron en el septentrión a consecuencia de los continuos enfrentamientos con la población indígena dio lugar a un cambio en la ocupación del territorio. En este sentido, el virrey Luis de Velasco puso en marcha un nuevo sistema en el que las misiones evangelizadoras y los medios pacíficos intentaron frenar la sangría que la guerra chichimeca estaba provocando.<sup>707</sup> Con esta premisa se pretendía conseguir una ampliación territorial, “sin que se les haga guerra a los dichos indios, sin hombres de su Magestad...”.<sup>708</sup> Así tanto franciscanos como jesuitas, encontraron en el noroeste su campo de actuación, convirtiéndose en agentes culturales al servicio de la Corona, vehículos conductores que materializaron sus planteamientos expansionistas. La puesta en marcha del modelo evangelizador se completó con la participación más o menos activa de la población indígena. Una de las obras más significativas para el estudio del papel de los misioneros y el papel que jugó la población indígena reducida es la crónica del jesuita Andrés Pérez de Ribas, que se convierte en fuente necesaria de estudio para la historia del noroeste. A pesar de tratarse de una obra cargada de intencionalidad política y difusora del papel de la orden en esta región alejada, no deja de resultar interesante para extraer las referencias recogidas sobre la población indígena.

### 1. Los religiosos ante la otredad indígena

El binomio civilización-barbarie fue una constante a lo largo del periodo virreinal. En el capítulo anterior ya hicimos mención al descubrimiento de la otredad no

---

<sup>706</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. XXI, p. 126.

<sup>707</sup> Osante, Patricia. *Poblar el septentrión...*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>708</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 9, f. 60v.

sólo por parte de los españoles, sino también de los indígenas. Un develamiento que el *yo* hacía del *otro* y en el que se abrió un nuevo campo de actuación con la intervención religiosa. Una de las cuestiones más trascendentes que había surgido en los primeros años de la presencia hispana en las Indias Occidentales había sido la naturaleza del indígena americano. La polémica estaba servida: había que ubicar al indio, buscarle *su* lugar en el mundo, es decir, la posición que para los europeos debía tener dentro del organigrama político, social y económico, así como del esquema mental renacentista. A la hora de abordar la concepción del indígena las opiniones basculaban entre aquellos que los veían en un estado primitivo de inocencia y los que los consideraban seres irracionales y salvajes. En 1537 el papa Paulo III proclamaba a través de la bula *Sublimis Deus* que, “los indios, como verdaderos hombres, no sólo son capaces de la Fe Cristiana sino que, como nos es conocido, se encaminan muy dispuestos a esta Fe”.<sup>709</sup> Por eso, la luz del Evangelio debía llegar a ellos y acercarlos a la Verdad.

Los franciscanos, defensores de una idea milenarista de la historia, algunos llegaron a ver en el indígena una especie de *genus angelicum*, es decir, eran seres que estaban inclinados al bien, incapaces de pecar aunque eran débiles y debían ser conducidos hacia el camino de la salvación.<sup>710</sup> Los jesuitas por su parte, fueron los que mantuvieron un contacto mucho más intenso con la población indígena en base al modelo misional que se implantó en las provincias costeras noroccidentales a partir de 1591. La visión que los ignacianos tuvieron respecto a la población indígena estuvo condicionada por el avance territorial del que ellos mismos fueron artífices y partícipes. El indígena era concebido como un ser gentil, inferior, con poca capacidad de razonamiento, ociosos, sin gobierno ni autoridad establecida, y practicantes de costumbres inhumanas y bárbaras. No obstante, tenían otras capacidades pues algunos de ellos practicaban la agricultura, conocían el tiempo de las cosechas, sabían hilar, y tenían una especial facilidad para la guerra, realizar emboscadas, sembrar caminos de púas, labrar armas (a pesar del desconocimiento del hierro), pintarse el cuerpo con embijes y pequeños adornos. Además, eran conscientes de una serie de costumbres que

---

<sup>709</sup> Citado por Serrera, Ramón. *La América de los Habsburgo...*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>710</sup> León-Portilla, Miguel. *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl: testimonios indígenas del siglo XVI*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 261; Phelan, John L. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

aunque no escritas, sí que las observaban y ponían en práctica. Estas características, tan alejadas del ideal del hombre europeo, les daba cierto carácter exótico que los misioneros intentaron explotar para conseguir ciertos beneficios para la Compañía de Jesús. Así por ejemplo, el jesuita Gonzalo de Tapia se dirigió a la ciudad de México para entrevistarse con el virrey de la Nueva España. En este viaje se hizo acompañar por un grupo de indígenas, “para que el Virrey y los Padres de México viesen la muestra de aquellas nuevas y nunca vistas gentes que recibían el evangelio...”.<sup>711</sup> Una “muestra” mucho más llamativa que la encontrada en el mundo mesoamericano y que a simple vista resaltaba por una desnudez prácticamente general. A ello se sumaba una variedad lingüística que volvía a retomar la idea del indígena “mudo” y que dificultaba aún más la comunicación y en el caso de los jesuitas, la difusión del mensaje evangelizador. Por eso consideraban los religiosos que el acercamiento hacia esta otredad se debía hacer, “...tolerando su corta capacidad con paciencia, suavidad, paz, amor y caridad notable”.<sup>712</sup> De esta manera, y a través de la religión, el otro quedaba virtualmente insertado en la órbita de la civilización, idea ésta a la que recurrió en 1687 el jesuita Francisco Eusebio Kino cuando entraba a la Pimería Alta, alegando que los indígenas querían misioneros, “que los bautizasen, civilizasen y redujesen a pueblo y misiones”.<sup>713</sup>

### **1.1. La desnudez indígena: entre la barbarie y la pureza**

La desnudez de la población indígena había sido desde la llegada de los europeos a las Indias Occidentales una cuestión ambivalente. Por un lado, era visto como signo de barbarie y salvajismo; por el otro, se les atribuía un estado de pureza y simplicidad que evocaba al Paraíso. Andrés Pérez de Ribas señala al respecto que los indígenas eran “muestra de ser hijos de los primeros padres Adán y Eva, que se cubrieron de hojas de árboles, en pena de su pecado y después los cubrió Dios de pieles de animales”.<sup>714</sup> La desnudez del indígena era también una metáfora de la carencia y ausencia de civilización y una muestra de la excesiva proximidad del indígena con el

---

<sup>711</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. V, p. 171.

<sup>712</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 10, f. 73v.

<sup>713</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 3, f. 1v.

<sup>714</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. III, p. 133.

medio natural que los envolvía. Y era el resultado de una doble visión atravesada por dos imaginarios históricos contradictorios: los jesuitas mostraban una idealización e incluso fascinación sobre los indígenas y su capacidad de supervivencia en un medio que en ocasiones se volvía hostil, como podían ser la vida en las barrancas o zonas de serranía, los desiertos, o la virulencia de los ríos que, en el periodo estival, provocaban grandes avenidas de agua que arrasaban con las rancherías; de otro lado, eran percibidos como salvajes, bárbaros, asociados a conductas con connotaciones negativas como podían ser la pobreza o los excesos cometidos a causa de los vicios perseguidos por los cristianos como fueron el carácter guerrero, la embriaguez y la fiesta, el amancebamiento o los tratos con el demonio, entre otros, y que debían ser abandonados a la mayor brevedad posible.<sup>715</sup>

Estas connotaciones plasmadas en las crónicas y documentos elaborados por los misioneros jesuitas adolecen de un elemento gráfico que nos permita completar esta concepción que se tenía del indígena. Una ausencia del *modo de ver* al nativo que sí se dio en otras áreas misionales como Baja California, Moxos o Chiquitos. Además, la ausencia de fuentes escritas indígenas no contribuye ni facilita el análisis. Como señala Silvia Citro, antes de que podamos entender la lengua y comprender las prácticas y creencias del *otro* cultural, lo que percibimos es su imagen corporal y las diferencias que ésta posee con la propia imagen.<sup>716</sup>

Los jesuitas perciben social y culturalmente al *otro* bajo el prisma propio de unas categorías culturales jerarquizadas y previamente establecidas por la tradición europea. La característica visual más significativa que éstos encuentran en el indígena es su desnudez, rápidamente identificada con la ausencia de civilización y con la barbarie. Este distintivo queda ampliamente recogido en las crónicas de la época, y en este sentido, el trabajo del jesuita Andrés Pérez de Ribas es uno de los mejores representantes. La percepción del indígena por parte del cronista cordobés queda de manifiesto en el propio título de una de sus obras en la que recoge su experiencia como misionero en la provincia de Sinaloa. Se trata de su *HISTORIA/DE LOS TRIVMPHOS*

---

<sup>715</sup> Silvia Citro realiza un interesante análisis sobre la percepción que los jesuitas alemanes que trabajaron en el Chaco argentino a mediados siglo XVIII tenían de las comunidades de la provincia jesuita de la Paracuaria, los mocoví y los abipón. Citro, Silvia. «Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos», *Anthropos*, núm. 104, (2009), pp. 399-421.

<sup>716</sup> Citro, Silvia. «Los indígenas chaqueños...», *op. cit.* p. 401.

*DE NVESTRA/SANTA FEE ENTRE GENTES LAS MAS BARBARAS,/ y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la/Milicia de la Compañía de IESVS en las Misiones/ de la Provincia de Nueva España*, que fue editada en Madrid en 1645.<sup>717</sup> De acuerdo con el extenso título vemos que son dos los protagonistas, conceptualmente diferenciados, en torno a los cuales gira la obra: los jesuitas o “soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús”, y los grupos indígenas, “gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe”.<sup>718</sup>

A medida que se avanzaba hacia el norte, la concepción europea del salvaje también lo hacía, manifestada en la ausencia de vestimenta. Por lo general, los hombres solían ir completamente desnudos, en ocasiones cubiertos con un taparrabos.<sup>719</sup> Adornaban su piel con embijes o pinturas corporales hechas a base de una mezcla de gusanos y almagre u hollín.<sup>720</sup> Todo se completaba con penachos de plumas de diferentes aves. Si había que salir a la guerra, los principales llevaban “saltamarcas” o capotes de algodón azules adornados con conchas y dijes al cuello. Entre los caciques que se presentaron ante los misioneros destaca el guazapari Cobameai, quien llegó vestido con, “manta de color azul, larga hasta los pies, las orejas cercadas de los zarcillos que ellos usan, adornados de conchas de nácar labradas y ensartadas en hilos azules y cercan toda la oreja”.<sup>721</sup> O entre los sisibotaris sonorenses, su cacique impresionó a los españoles por su vestimenta: una manta larga enlazada al hombro y otra más ceñida a la cintura, es decir una tilma a la manera en que vestían en el valle de

---

<sup>717</sup> Para un mejor conocimiento sobre la génesis, estructura y finalidad de esta crónica, véase Bernabéu Albert, Salvador. «El gran teatro del norte...», *op. cit.*, pp. 107-128.

<sup>718</sup> La presencia de Pérez de Ribas en las misiones de Sinaloa le permitió ser testigo directo del fenómeno de expansión y reducción misional a través de su labor entre los ahomes, zuaques y yaquis. Además, gracias a su papel como provincial, rector y superior de la Casa Profesa, tuvo acceso a la documentación que en forma de cartas o relaciones de los jesuitas, llegaban a México, de ahí que su obra constituya la crónica religiosa más importante del noroeste de la Nueva España y por lo tanto, fuente primaria de necesaria consulta para investigar la ocupación y desarrollo de esta zona geográfica. Baena Reina, Fuensanta. «Barreras a la Fe. La frontera gentilica en la crónica novohispana de Andrés Pérez de Ribas», en Iglesias Rodríguez, Juan José., Pérez García, Rafael M., Fernández Chaves, Manuel F. (eds.) *Comercio y cultura en la Edad Moderna, Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 2977-2989.

<sup>719</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. II, p. 350.

<sup>720</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. III, p. 131.

<sup>721</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XXXIII, p. 372.

México. El resto de hombres se cubrían también con faldellines decorados hasta la rodilla y cuando hacía frío, usaban mantas de algodón y pita.<sup>722</sup>

Las mujeres por su parte, solían cubrirse de cintura para abajo con mantas de algodón, pita, o con largos faldellines hechos con pieles de venado que les llegaban a los pies. El tronco superior quedaba al descubierto. Caso singular era el de las sisibotaris sonorenses que mantuvieron su indumentaria incluso en la reducción indígena. Así se desprende de la mención que sobre ellas nos hace Pérez de Ribas al señalar que,

andan cargadas de vestidos y hacen tanto ruido al entrar en la iglesia, como si fueran españolas. Porque los faldellines que usan llegan hasta el suelo, que son o de pieles de venados, tan bruñidas y blandas como una seda y con varias pinturas de colores, o de algodón o pita que tienen en abundancia”, cubriéndose además con “un delantal de la cintura abajo, que en muchas suele ser negro y parecen monjas con escapularios...”<sup>723</sup>

El hecho de que tanto hombres como mujeres sisibotaris llevaran su cuerpo cubierto hacía de ellos un ejemplo a seguir para el resto de los indígenas. En el caso contrario, los yaquis: mientras que los principales vestían con pieles de venado o algodón tejidos por las indias, el resto iban completamente desnudos. En algunas comunidades yaquis, las mujeres sólo tenían “sus lugares secretos cubiertos con yerbas verdes”,<sup>724</sup> y con los rostros pintados y marcados, “herradas en la barba como moriscas”.<sup>725</sup>

Y si la falta de vestimenta era generalizada, también lo fueron las largas cabelleras tanto en hombres como en mujeres. Lo dejaban suelto, a veces recogido y trenzado. Los hombres lo recogían con una especie de coronillas hechas con hojas de palma. Esto tenía un sentido práctico pues servía como medida de protección ante las inclemencias del tiempo, sobre todo del sol. Pero en algunos grupos tenía también un fuerte componente simbólico e identitario, sobre todo en aquellos en los que la guerra

---

<sup>722</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. VI, cap. II, p. 178.

<sup>723</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. VI, cap. II, pp. 178-179.

<sup>724</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, cap. XXXVII, p. 217.

<sup>725</sup> Anónimo. «Segunda relación anónima...», *op. cit.*, p. 304.



era parte esencial.<sup>726</sup> En estos casos, el cabello venía a representar el valor del guerrero en la batalla y prestaban especial cuidado en adornarlo cuando iban a salir a combatir. La captura del enemigo no tenía sentido si no se cortaba la cabellera, que quedaba como trofeo de guerra para el vencedor. Con mitotes se celebraba la victoria en la batalla. Esta práctica fue vista como símbolo de la barbarie y salvajismo de los indígenas, de ahí que, con la reducción a pueblos de misión, las cabelleras fuesen cortadas tras la ceremonia del bautismo, significando esto para los grupos más belicosos una pérdida de su fuerza e identidad. Por sentido práctico, el cabello se cortaba por encima de los hombros, para que el le siguiese protegiendo del sol, y en algunos casos lo dejaban recogido en coletas como las que ya se venían usando en España desde el siglo XVI.

Los jesuitas, que vestían “con sotana de paño pardo basto”,<sup>727</sup> vieron obligatorio cubrir la desnudez de sus neófitos. Para ello era necesario contar con materia prima, dando lugar a una intensificación de la producción de algodón en aquellas misiones en las que la calidad de la tierra permitía su cultivo, especialmente en las áreas que antes de la llegada de los españoles ya lo trabajaban. Además, van a apremiar a las mujeres para que se aplicasen al trabajo en los telares y confeccionasen mantas para vestirse.<sup>728</sup> Hubo situaciones más extremas en las que cuando había que dar salida a los productos labrados en sus tierras, llegaban a pasar parte del año comiendo raíces para llegado el momento de dar salida a la producción, ésta fuese mayor y así obtener mayores beneficios que les permitiesen comprar ropa y útiles de trabajo. Otros incluso salían de sus comunidades a trabajar en las tierras de españoles o en los reales mineros buscando mejores “salarios” para poder conseguir vestido.<sup>729</sup> Así,

cuando por su mucha pobreza, no hallan ropa con qué adornarse, salen fuera de la provincia, a trabajar por buscarla, cuarenta, cincuenta y más

---

<sup>726</sup> En la Tarahumara, la población indígena dejaba el pelo crecer y cuando se producía la muerte de algún miembro, la familia expresaba su duelo cortándose el cabello. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. X, cap. XI.

<sup>727</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. III, cap. XXXV, p. 380.

<sup>728</sup> Las indígenas confeccionaban también manteles de altar, vestidos para los ayudantes de los sacerdotes, toldos para las inclemencias del tiempo, camisas, mantas, manteles y servilletas. Incluso en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa se comerciaba con este tipo de productos porque los españoles no tejían. Faría, Francisco Xavier de. *Apologético defensorio y puntual manifiesto*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones de Ciencias y Humanidades, 1981, p. 141.

<sup>729</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. II, cap. XXV, p. 229.

leguas. Y por volver el indio a su tierra con un vestido para sí, y otro para su mujer, y más si es algo galano, de que mucho gustan, estarán trabajando medio año y más tiempo en algún real de minas o estancia de españoles.<sup>730</sup>

Desde la ciudad de México y a través del Colegio que la Compañía de Jesús tenía en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, se enviaban a las misiones aquellos productos que no se producían en ellas, como sotanas, bonetes, zapatos, cacao, especias como pimienta, clavo, azafrán o canela, cubiertos, machetes, cera, papel, misales, mantas de Puebla, paño mexicano y queretano, calderas de cobre, etc.<sup>731</sup>

Desaparecieron entonces los adornos corporales, se cortaron las cabelleras a la altura de los hombros, se quitaron los embijes que cubrían sus cuerpos y se cubrieron con camisas, a veces túnicas, y zaragüelles o pantalones a la altura de la rodilla, mantas y huipiles. Los caciques, convertidos en gobernadores de los pueblos, pasaban a vestir a la manera española, subrayando así su autoridad frente al resto de la comunidad. La vestimenta terminó por convertirse en un hábito social, signo distintivo según el cual, aquel que cubría su cuerpo formaba parte de la nueva sociedad y cultura. Pero esta práctica, al igual que había ocurrido con la de cortar cabelleras, podía ser reversible, signo del ritmo de cambio lento que tienen las mentalidades. Un claro ejemplo lo tenemos en la citada intérprete y cacica de Ocoroni, Luisa, quien tras pasar una temporada conviviendo con españoles y cubriendo su semi-desnudez, regresó a su tierra retomando las prendas que llevaban las mujeres de su comunidad: faldellines de algodón que le cubría de cintura para abajo, mientras que el pecho quedaba al descubierto.<sup>732</sup> No había en ella una intencionalidad directa por modificar los patrones culturales de su grupo, posiblemente como resultado de una imposición no deseada por la protagonista. El regreso a su comunidad le permitía volver a adoptar el rol de dirigente sin que la influencia hispana tuviese injerencia alguna.

---

<sup>730</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. VII, cap. IV, p. 216

<sup>731</sup> AGN, *Indiferente virreinal, Colegios*, exp. 41, “Recibo que firma Josseph García en calidad de responsable de la entrega de ciertos géneros en el colegio de Sinaloa, Sinaloa, 1714; AGN, *Indiferente virreinal, Misiones*, exp. 74, “Carta y memoria del padre Diego González, dirigida al padre Procurador Antonio García, desde la misión de Tegueco”, Sinaloa, 1721.

<sup>732</sup> Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos...*, *op. cit.*, lib. I, cap. XI, p. 96.

## 1.2. El problema de la lengua

En páginas anteriores hemos hecho referencia a la importancia de la lengua como mecanismo para la intercomunicación. Una herramienta que permitía salvaguardar el problema de la comunicación ante la heterogeneidad lingüística que había en el Nuevo Mundo, y más concretamente en el noroeste. Si la conquista de la información implicaba la conquista del reino, tal y como afirmaba Todorov, en el contexto de la labor misional esa conquista no se limitaba a la búsqueda de grandes imperios o ricos reinos, sino que estamos hablando de una conquista mucho más profunda y compleja, la espiritual. Conocer la lengua indígena permitiría un acercamiento más profundo a la psiquis del indígena, y daría mayor seguridad a la hora de transmitir el mensaje evangélico.<sup>733</sup>

Los primeros pasos hacia la conversión espiritual de los indígenas vinieron de mano de los franciscanos. En el sur del actual estado de Sinaloa, el náhuatl había dejado su impronta en algunas áreas. Dado que la multiplicidad lingüística se convirtió en un obstáculo para la predicación, los franciscanos se sirvieron del náhuatl como lengua auxiliar general.<sup>734</sup> Fue más bien un asunto práctico que efectivo: era la que hablaban el mayor número de indígenas, sobre todo en el valle de México, a pesar de la existencia de otras muchas. Por su parte, la Corona confiaba en que el castellano terminase por imponerse a la lengua indígena. Sin embargo en 1559, fray Rodrigo de la Cruz escribió a Carlos V lo siguiente:

A mi paréceme que V.M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se

---

<sup>733</sup> En 1555, el I Concilio mexicano ya había mandado la traducción de las doctrinas y cartillas, insistiendo en una evangelización hecha en lengua indígena. Lorenzana, Antonio. *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, Presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. F Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565*, México, 1769.

<sup>734</sup> Esto no significa que también promoviesen una adaptación lingüística en los demás idiomas. Acerca del uso y defensa del náhuatl por parte de la orden franciscana en el valle de México, véase Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, edición electrónica, 2014, especialmente en el libro I sobre la labor etnográfica y lingüística de los franciscanos en México, pp. 80-101. El tarasco se convirtió en la otra lengua elegida para la difusión del cristianismo.

confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha y vocabularios y muchas cosas de la Sagrada Escritura vueltas en ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas.<sup>735</sup>

Por ello podemos afirmar que los franciscanos, pioneros en dar inicio a las reducciones en el noroeste de Nueva España, tendieron a un fenómeno de nahuatlización del indígena fuera cual fuese su procedencia.<sup>736</sup> El lego Juan de Herrera se preocupó porque los indígenas aprendiesen a leer y escribir, dándole también algunas nociones sobre música con las que aprendieron a tocar flautas y chirimías y a cantar en el coro.<sup>737</sup> Cuando en 1558 fray Juan de Tapia se adentró en la región de Copala, encontró a comunidades indígenas que hablaban hasta tres lenguas diferentes: tahue, pacaxe/xixime, y teocal.<sup>738</sup> Situación parecida la que se dio entre los tepehuanes, aunque aquí la proximidad de los asentamientos españoles donde se concentraban grupos de mexicas y tarascos, así como mestizos y negros esclavos, facilitó la evangelización en náhuatl y castellano.<sup>739</sup>

El náhuatl y el tarasco eran las lenguas que conocían y manejaban los primeros jesuitas que llegaron a la provincia de Sinaloa en 1591. Es el caso de los padres Gonzalo

---

<sup>735</sup> Cuevas, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*. Colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S.J., México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, p. 159.

<sup>736</sup> Esto se materializó en la elaboración de confesionarios, catecismos, sermonarios y demás obras escritas como vocabularios y recopilaciones lingüísticas. Contamos algunos ejemplos de catecismos bilingües realizados por las órdenes religiosas que participaron en la evangelización de Nueva España, como el Catecismo de Fray Juan de la Anunciación (México, 1577), el de Fray Pedro de Gante (custodiado en la Biblioteca Nacional de Madrid, y también del siglo XVI), o el de Bartolomé Castaño (Biblioteca Nacional de Madrid, siglo XVI). Para el área sudamericana contamos con el famoso *Tesoro de la lengua guaraní*, de Antonio Ruíz de Montoya, de 1639; Espinosa Spinola, Gloria. «El proceso de evangelización en Nueva España. Elementos básicos de la religiosidad en Baja California», en Sorroche Cuerva, Miguel Ángel (ed.). *El Patrimonio Cultural en las misiones de Baja California*, Granada, Atrio Patrimonio, 2011, pp. 81-82.

<sup>737</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 34. Este jesuita murió a manos de los indígenas. El capitán Pedro de Ochoa, viendo que los indígenas del Ocoroni y Petatlán estaban alborotados, quiso llevárselo, pero se negó. Le dejó entonces a Antonio López y a Nicolao como soldados para protegerle.

<sup>738</sup> La presencia de los xiximes demuestra una migración posterior a la llegada de los españoles cuando las tierras bajas quedaron prácticamente despobladas. Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, p. 313.

<sup>739</sup> Deeds, Susan. *Defiance and Deference...*, *op. cit.*, p. 17.

de Tapia,<sup>740</sup> Juan Bautista de Velasco, Hernando de Santarén o Pedro Méndez, quienes para dar comienzo a la evangelización y la enseñanza de la doctrina, también tuvieron que servirse ellas, que aunque no fuesen las propias de la tierra, y sólo las conocían y entendían algunos indígenas. Esto es un indicativo de cómo la labor evangelizadora desarrollada desde hacía más de un siglo por los franciscanos había dejado su impronta. A ello habría de sumar la influencia de los grupos procedentes del valle de México llegados como auxiliares en las empresas de conquista o para trabajar en los incipientes reales de minas. No debemos olvidar que el contacto de estos indígenas ladinos con los gentiles de las áreas circunvecinas pudo facilitar un transvase de conocimiento y vocablos; es decir, la convivencia de unos y otros en estos espacios de frontera aún no sometidos a la hispanización, pudo generar un conocimiento mutuo de palabras, prácticas, costumbres e incluso de mestizaje biológico. Tampoco debemos de pasar por alto que los españoles asentados en la provincia de Culiacán o en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa también mantenían un contacto diario con indígenas, tanto cristianos como gentiles, de modo que ellos también serían de gran ayuda ejerciendo como intérpretes de los jesuitas. De este modo, tras la entrada de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez a la provincia de Sinaloa en 1591 y sin conocer aún la lengua cahita, los dos jesuitas comenzaron a elaborar un primer catecismo gracias a la ayuda interpretativa de los indios ladinos y de los españoles.<sup>741</sup>

El desconocimiento de la lengua no impedía dar inicio a la evangelización a través de los bautismos, sobre todo de los párvulos y de los adultos *in extrema vel gravi necessitate*. Así por ejemplo, el padre Martín Pérez, quien había entrado a visitar los pueblos de los guasaves, los ures y el de Bamoa, tuvo que contar con la ayuda de un intérprete para darle a los indígenas algunas nociones del cristianismo.<sup>742</sup> O el caso de un joven tehueco, del que desconocemos su nombre, que terminó ayudando al misionero de su pueblo para traducir en su lengua el *Flos Sanctorum* y las vidas de los santos.<sup>743</sup>

---

<sup>740</sup> Éste llevaba consigo a un “tarasquillo” que le prestaba servicio y le ayudaba en las entradas a nuevas reducciones. Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>741</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 387.

<sup>742</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. IV, p. 169.

<sup>743</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XXI, p. 332.

Sin embargo con estos interlocutores se corría el peligro de una mala interpretación de la información, más aún con la complejidad del mensaje evangélico. Por ello, la Compañía de Jesús puso especial cuidado en este punto, estableciendo una serie de pautas al respecto. El conocimiento de la lengua indígena les daba mayor libertad para la predicación. Los padres que entraban a una misión debían prestar especial atención en el aprendizaje de la lengua. Debían estar una temporada con algún padre que ya la supiese. En caso de ser lengua nueva, debían ayudarse de algunos indígenas ladinos que tuviesen conocimiento, “procurando reducir a reglas lo que fuere notando y para que finalmente se componga arte de ella, por el cual la puedan aprender los que después vinieren”.<sup>744</sup> El náhuatl o el tarasco no servirían para hacer llegar el mensaje doctrinal a un conjunto poblacional lingüísticamente muy complejo, donde el tronco yuto-azteca se completaba con otras lenguas que, ya extintas, no han podido ser clasificadas por los especialistas.<sup>745</sup>

Por otro lado, hay que reconocer la facilidad de los ignacianos por aprender las lenguas, reflejo del contacto directo y exclusivo que tenían con los indígenas entre los que misionaban. Para su aprendizaje,

los estudiantes jesuitas seguían un triple método: en privado trabajaban en las nociones gramaticales, hechas por sus antecesores y en el diccionario, de los términos poco a poco reunidos. Daban cierto tiempo diariamente a la conversación con los indios, que andaban por casa pidiendo comida; otros estudiaban en el seminario de indios. Y tan pronto como era posible, los principiantes predicaban un sermón a los padres reunidos en el refectorio.<sup>746</sup>

---

<sup>744</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. VII, cap. XIV, p. 252. El padre visitador de la provincia de Sinaloa y provincial de la Nueva España, Rodrigo de Cabredo, redactó una serie de reglas de dirección para que los ministros que entrasen a tierras de misión, las pudiesen seguir.

<sup>745</sup> Ya hemos hecho referencia en el capítulo primero de este trabajo a la multiplicidad de lenguas y dialectos que concurrían en el noroeste a la llegada de los españoles en el siglo XVI. Para profundizar en este tema, véase la obra colectiva de Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste...*, *op. cit.*

<sup>746</sup> Zambrano, Francisco. S. J. *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomo III, México, Editorial Jus, 1966, p. 379.

Y es que cada jesuita sabía al menos dos o tres lenguas que le permitían catequizar, confesar, dar la doctrina y por supuesto, relacionarse de manera más directa con los indígenas. Un ejemplo de padre lengua fue Gonzalo de Tapia quien, además de hablar latín y castellano, “aprendió otras seis extrañas y bárbaras: la tarasca, la mexicana, la chichimeca y tres de las naciones de Sinaloa”.<sup>747</sup> Este conocimiento le permitió retomar la relación con las comunidades tarascas de la serranía de Topia que habían llegado para trabajar en los reales mineros, quienes se alegraron al verlo, “por haberles antes predicado en sus tierras y saber con eminencia su lengua”.<sup>748</sup> O el caso del padre Julio Pascual, quien tras misionar entre los zuaques, tehucos, sinaloas y yaquis, chínipas, guazaparis, varohios y temoris, hablaba siete lenguas (tres europeas: italiano, latín, español; y cuatro indígenas). El padre Pedro de Velasco, también tuvo una gran capacidad para el aprendizaje de las lenguas, conociendo prácticamente todas aquellas de los lugares en los que había misionado.<sup>749</sup> El padre Diego de la Cruz fue de los primeros en aprender la lengua de los mayos para dar inicio a la doctrina de éstos, al igual que ocurrió con el padre Francisco de Oliñano con los aibinos. Además, el conocimiento de las lenguas indígenas abría la posibilidad de acceder a comunidades que vivían aún en la gentilidad. Así por ejemplo, Andrés Pérez de Ribas, gracias al conocimiento que tenía de la lengua de los zuaques, entró a la reducción de los yaquis dadas las similitudes lingüísticas entre estas dos comunidades. Como el padre Diego de Guzmán conocía la lengua de los nebomes, se hizo cargo de su reducción, mientras que el padre flamenco Diego de Bandersipe comenzaba a aprenderla para ayudarlo. En 1612, el Padre Cristóbal de Villalta, gracias a un indígena que algunos cristianos habían capturado, comenzó a aprender la lengua de los “huytes” o huites, que quería decir “flecheros”.<sup>750</sup>

---

<sup>747</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXVIII, p. 270.

<sup>748</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. IV, p. 168. Otro de los padres que misionaron en el noroeste y que era conocedor de la lengua tarasca tras su paso por la misión de Pátzcuaro fue el padre Hernando de Villafañe.

<sup>749</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXXI, p. 247. Según Eustaquio Buelna en su «Introducción» a la obra *Arte de la lengua cahita*, estas lenguas eran el chicorato, ohuera y cahumeto, ya extintas. Véase *Arte de la lengua cahita*. (escrito “por un Padre de la Compañía de Jesús”), edición de Eustaquio Buelna, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1890, pp. VII-VIII.

<sup>750</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. VI, p. 233. Actualmente esta lengua está extinta.



Además, el hecho de que gentes extrañas conociesen la lengua causaba gran satisfacción a los indígenas pues, “les era a los indios de grande gusto y el oírles hablar como ellos en todas las materias”.<sup>751</sup> En 1592 y coincidiendo con una fuerte epidemia de viruela y sarampión en la provincia de Sinaloa, el padre Juan Bautista de Velasco había salido a bautizar y dar consuelo a los enfermos. Recién llegado, no conocía aún la lengua, motivo éste que no fue impedimento alguno para balbucear algunas palabras, catequizar y bautizar a algunos adultos, “y como era la primera vez hasta entonces que oían hablar en su lengua de los misterios de nuestra santa fe, era notable su admiración, atención y gusto, trayéndome con mucha ansia de unas casas a otras...”<sup>752</sup>

La administración de los sacramentos sin la suficiente instrucción o darla por signos, señas o a través de un intérprete hubiese sido imperfecta.<sup>753</sup> La enseñanza del dogma era un nuevo problema, mucho más delicado que el de la lengua. Corría el peligro de salirse de la ortodoxia y crear mayor confusión entre los neófitos. Para darle solución se comenzaron a realizar los primeros catecismos y doctrinas en lenguas indígenas que sirviesen de apoyo al resto de religiosos que entrasen a misionar, así como para perfeccionar el conocimiento de éstas. Aparecen entonces las *Artes* o gramáticas, los vocabularios, las doctrinas y catecismos, sermonarios y confesionarios, así como otras obras de corte religioso como las vidas de Santos. Las oraciones en latín, tal y como se habían enseñado en los principios de la conquista, apenas si eran conocidas en el noroeste. Los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez comenzaron a hacerlo con la lengua cahita. Otros jesuitas como el padre Vicente del Águila también realizó vocabularios, libros de sermones y ejemplos, catecismos, confesionarios. El Padre Hernando de Santarén, quien se había encargado de la reducción de los acaxees de la serranía de Topia en los primeros años del siglo XVII, tradujo un catecismo a la lengua acaxee sirviéndose de un arte de la lengua acaxee y un vocabulario que el Padre Pedro Gravina había terminado en 1613.<sup>754</sup>

---

<sup>751</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIII, p. 226.

<sup>752</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 392.

<sup>753</sup> Ricard, Robert. *La conquista espiritual...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>754</sup> Gracias a estas obras, el Padre Andrés González, recién llegado a las misiones de los acaxees, comenzó a aprender la lengua. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. VI, P. 243. Desgraciadamente, ni el arte, vocabulario o catecismo se han conservado, al igual que la lengua acaxee.



Sin embargo, como señala Robert Ricard, “ningún cuidado tuvieron en coleccionar y conservar estos escritos hechos con fines prácticos que sólo eran reimpresos cuando la necesidad lo exigía”.<sup>755</sup> Aunque aplicado por el investigador a los franciscanos, con los jesuitas del noroeste pasa algo muy parecido y sólo ha llegado a nosotros un *Arte de la lengua cahita*, cuya autoría se debe, según el historiador Eustaquio Buelna, al padre Juan Bautista de Velasco, quien llegó en 1594 a la provincia de Sinaloa. Su conocimiento de la lengua cahita lo llevó a reducir a un arte y vocabulario una de las lenguas de la provincia de Sinaloa. Esta obra anónima se acompañaba de una Gramática obra del padre Tomás Basilio, y escritas en torno a 1617. Sin embargo, no fueron publicadas hasta 1737 en México. También sabemos que intentaba hacer lo mismo con otra llamada mediotague o meyotague.<sup>756</sup> Desgraciadamente, no ha sobrevivido ninguna de sus obras.<sup>757</sup>

En el noroeste buena parte de las lenguas indígenas lograron sobrevivir gracias a la actuación de los misioneros, al aprendizaje que éstos hicieron de ellas, mientras que los franciscanos promovían una sustitución de la heterogeneidad lingüística del virreinato por el uso general del náhuatl.<sup>758</sup> En este sentido creemos que la defensa del uso de la lengua indígena podría esconder algo más serio,

un secreto deseo de dominio. Si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo los necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos, con lo cual seguirían siendo dueños y señores de sus feligreses.<sup>759</sup>

---

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>756</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. X, p. 116; Gerard Decorme identifica la lengua mediotague con el idioma tahue. Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 201, nota a pie 62.

<sup>757</sup> Se sabe también que en 1593, el padre Martín Peláez compuso un catecismo en la ciudad de Guadiana. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 399; o que el padre Antonio del Rincón publicó en 1595 una *Gramática o Arte de la lengua mexicana*. *Ibid.*, tomo I, lib. I, cap. VII, p. 136, nota a pie 13.

<sup>758</sup> Yáñez Rosales, Rosa H. «El discurso de la evangelización en el norte de México. Continuidades y rupturas de la colonia a la nación», en López Cruz, Gilberto., Morúa Leyva, Ma. Carmen (eds.). *V Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, vol. III. Interdisciplinas lingüísticas, Hermosillo, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes, Departamento de Letras y Lingüística, 2001, pp. 209-234.

<sup>759</sup> Ricard, Robert. *La conquista espiritual...*, *op. cit.*, p. 89.

Y es que la lengua seguía siendo el más fuerte instrumento de poder que daba acceso al conocimiento y control de la realidad indígena, además de ser el mejor instrumento de las conversiones. El conocimiento de la lengua indígena permitía, no sólo una evangelización más seria y efectiva, sino también era el medio más eficaz para llegar a ellos y ganarse su confianza. Podían interceder directamente con los indígenas ante los españoles en caso de revueltas sin necesidad de acudir a las armas o a medios más agresivos.

## 2. Los indígenas y la concepción del religioso

A los indígenas también debió haberles causado impresión la llegada de los religiosos. Aunque desgraciadamente no contamos con testimonios directos sería posible transpolar la sensación que debieron sentir los indígenas al ver al grupo de franciscanos en el que iba fray Toribio de Benavente:

Y mientras estos religiosos caminaban para México [...] los indios se andaban tras ellos [...] y maravillándose de verlos con tan desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto. Y decían unos a otros ¿qué hombres son estos tan pobres?, ¿qué manera de ropa es esta que traen?.<sup>760</sup>

Una reacción de sorpresa al ver que no todos los recién llegados portaban armas. En el siglo XVII, los jesuitas que entraron a misionar en las provincias costeras del noroeste mantuvieron esta idea de frugalidad en el vestir y en la vivienda, ofreciendo a los indígenas algunos presentes para congraciarse con ellos. Pero también es posible que ocurriese algo parecido a lo que los indígenas de Tlaxcala sintieron al ver a los franciscanos:

Estos pobres deben de ser enfermos o estar locos, dejadlos vocear a los miserables; tomádoles ha su mal de locura; dejadles estar, que pasen su

---

<sup>760</sup> Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870, p. 210 .

enfermedad como pudieren, no les hagáis mal [...] Sin duda es mal grande el que deben de tener porque son hombres sin sentido pues no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad...<sup>761</sup>

Sea como fuere, la llegada de los religiosos a las Indias no dejó indiferente a nadie. El mal trato y abusos cometidos por parte de los españoles hacía que en un primer momento, la población indígena se sintiese recelosa de aquellos extraños que habían entrado a sus tierras. Parecían *Yoris* o *Doris*, “nombre y vocablo que aunque significa lo mismo que valientes y lo dan también a bestias fieras...”,<sup>762</sup> y con el que identificaban a los españoles, aunque los religiosos, “no lo eran más que en el color”.<sup>763</sup> Los indígenas asentados en las proximidades de la villa de San Felipe y Santiago indicaban que los padres sólo hablaban de *Virixeva* o *Viriseva*, nombre con el que se referían a Dios, pensando que éstos debían ser sus hijos o hermanos. De hecho, los zuaques identificaban al padre Gonzalo de Tapia como hijo de *Virixeva*.<sup>764</sup>

La primera referencia que tenemos acerca de la concepción indígena de los religiosos fue con fray Marcos de Niza, a quien llamaban Sayota, es decir, “hombre del cielo”.<sup>765</sup> Los indígenas dieron un nuevo significado a la concepción del religioso, otorgándole poderes especiales. Buscaban la cercanía y el contacto directo con él, “procuraban tocarme en la ropa”,<sup>766</sup> nos dice el franciscano. Al nuevo chamán, investido de poderes mágicos, le funcionaban las nuevas prácticas lo que favorecía el que se le diese buen trato y recibimiento en las comunidades por las que pasaba. Así, como muestra de agradecimiento, y en base a la práctica de intercambio indígena, era agasajado con alimentos y grandes rodelas de cuero labradas, algunas de gran tamaño que cubrían de pies a cabeza.<sup>767</sup> Pero el curandero tenía su contrapunto, el hechero, y en

---

<sup>761</sup> Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 165.

<sup>762</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. VI, p. 143.

<sup>763</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 387.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 388, 394. Además de *Viriseva* existía la figura femenina de *Vairubi*, madre del primero. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. III, p. 165

<sup>765</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.*

<sup>766</sup> *Ídem.*

<sup>767</sup> Niza, Marcos de. «Descubrimiento de las Siete Ciudades...», *op. cit.* A pesar de todo, su papel en este viaje se aleja del matiz religioso para centrarse en la información que los indígenas le podían aportar acerca de las calidades de la tierra y de sus pobladores. De esta manera, éstos le fueron informando que remontando las serranías encontrarían grupos de gente vestida, con vasijas y adornos de oro en la nariz y

no pocas ocasiones los indígenas terminaron por identificar a los religiosos con esta figura.

### **2.1. Los jesuitas como chamanes y/o hechiceros**

En el proceso de resignificación del discurso indígena, los misioneros fueron asimilados con la figura del chamán. Ya había ocurrido con las figuras de Cabeza de Vaca, Martínez de Hurdaide o el capitán Martín. Con esta identificación pasaban a convertirse en los nuevos directores espirituales de la comunidad con capacidad para curar y relacionarse con una divinidad que aunque abstracta, también se representaba físicamente a través de imágenes u objetos. Sin embargo, los misioneros siempre intentaron por todos los medios desvincular sus métodos y acciones de los practicados por los chamanes y curanderos, haciendo ver a los indígenas que eran la voluntad de Dios y la Divina Providencia las que actuaban en estos casos. Las referencias que los misioneros recogen de sus experiencias en las reducciones de indios al respecto nos permitirían, leyendo entre líneas, pensar que la reiteración de esta idea posiblemente fuese reflejo de una creencia generalizada entre los indígenas, sobre todo entre la población adulta que ya tenía un bagaje cultural y mental asentado. Además no cabe duda que la identificación del misionero como nuevo chamán no hacía más que acrecentar el doble papel de los religiosos: por un lado, eran los encargados de reunir al “rebaño” de neófitos en torno a los pueblos de misión; por otro, eran agentes de división entre quienes los veneraban y los consideraban intercesores con la divinidad, y los que de plano rechazaban cualquier relación que tuviese que ver con ellos.

La irrupción de las epidemias provocó numerosas bajas entre la población indígena y con la inmunidad de los jesuitas aumentaba la creencia en el poder mágico que éstos tenían. Es por ello que en algunas comunidades se comenzó a identificar al

---

orejás, lo que acrecentó el interés del franciscano. Un caso significativo en este sentido es el que tuvo lugar con la visita de varios grupos procedentes de la costa noroccidental. De éstos extrajo la existencia de unas treinta islas pequeñas habitadas por gente pobre. Sin embargo, cuando el franciscano observó que algunos de ellos iban adornados con conchas pronto les mostró una perla que llevaba guardada con la intención de saber si tenían alguna. Claramente el interés económico estaba primando por encima del religioso, de ahí que para dar respuesta a las posibles dudas del virrey acerca de la riqueza de la tierra, fray Marcos comienza a relatar sobre la abundancia de perlas y oro que debía haber en estas islas, aunque sin haberlas visto.

misionero con el chamán. En 1593 una fuerte epidemia que el padre Gonzalo de Tapia identificó como malaria, afectó especialmente a la provincia de Sinaloa, entre los ríos Mocorito y Fuerte, provocando un fuerte descenso demográfico entre los guasaves, ahomes, ocoronis, tehuecos y sinaloas, y extendiendo su influencia hacia la región serrana y un año después, a Durango.<sup>768</sup> En 1601-1602 una nueva epidemia esta vez de *cocoliztli* azotaba las provincias de San Miguel de Culiacán y se extendía hasta el río Mayo.<sup>769</sup> Sólo cuatro años después un nuevo brote alcanzaba el río Yaqui y la Tarahumara, espacios en los que aún ni siquiera se habían llegado los misioneros.<sup>770</sup> Nuevas epidemias fueron sucediéndose a medida que el límite fronterizo iba ampliándose, de ahí que de una misión a otra se comenzó a correr la voz de que los jesuitas habían llegado para acabar con los indígenas. Como quiera que fuera, las muertes se producían una vez que habían recibido el bautismo, se difundió la idea de que los jesuitas mataban a todo aquel que se bautizaba. Y no sólo era a través del bautismo como los misioneros mataban a la población, sino también a través de otro sacramento, la extremaunción. El padre Diego de Acevedo, por ejemplo, llegó a confesar que los indígenas comenzaron a pregonar por la región que él era un hechicero, “y que a cuantos hablaba estando enfermos morían”.<sup>771</sup> Incluso se llegó a identificar a la Iglesia como la “casa de los muertos” ya que era en estos lugares en los que se daba enterramiento a los indígenas que morían.

El control de las fuerzas de la naturaleza parecía ser otro de los fenómenos sobre el que los misioneros, según la población indígena, tenían potestad. Hacia 1593 las crónicas recogen un fuerte temblor de tierra que tuvo lugar en la provincia de Sinaloa, afectando especialmente al pueblo zuaque Mochicavi. Uno de los cerros cercanos se rompió y comenzó a aflorar agua de su interior. Tras este suceso, los zuaques fueron agasajar con mantas y cuentas al espíritu de la montaña para que cesasen los temblores. El padre Gonzalo de Tapia intentó hacerles ver que esto había sido obra del Señor, lo que provocó que ante el miedo que tenía la población, rápidamente se identificase al Dios de los cristianos como una divinidad a la que también había que temer. La solución pasaba por agasajar a este Dios y hacerlo a través de su intermediario, el

---

<sup>768</sup> Reff, Daniel T. *Disease, Depopulation and Culture Change...*, *op. cit.*, pp. 132-138.

<sup>769</sup> *Ibid.*, pp. 142-147.

<sup>770</sup> *Ibid.*, pp. 147-154.

<sup>771</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VIII, cap. XVI, p. 55.

misionero, de ahí que comenzasen a llevarle gran cantidad de frijoles, *coali* o jilotes, para que con su intercesión lograrse desenjar al espíritu de la montaña,<sup>772</sup> es decir, a la antigua usanza, los indígenas están ofreciendo y agasajando con maíz y frijoles para intentar contentarlo.

Casos más significativos eran aquellos en los que los misioneros lograban “resucitar” a los indígenas moribundos. Ya hemos visto cómo Alvar Núñez Cabeza de Vaca en su periplo por el norte de Nueva España había realizado curaciones milagrosas a ojos de los indígenas incluso resucitando a un muerto, que tuvieron gran calado entre los naturales. En 1596 el padre Jerónimo Ramírez había dado inicio a la reducción de los tepehuanes quienes tras los primeros bautismos los indígenas le adjudicaron la capacidad de resucitar a los muertos cuando a un joven que llevaban a enterrar consiguió reanimarlo, con lo que todo el pueblo quedó sorprendido del acto, contribuyendo esta acción a seguir sus consejos, pensando que había llegado del cielo.<sup>773</sup> Los misioneros a través de la imposición de objetos, lustraciones con agua bendita y sobre todo la entrega de alimentos al afectado o afectada, facilitaban una sanación del cuerpo. Los rezos y plegarias, así como las reverencias a las imágenes divinas, buscaban la sanación del alma. Todo ello es vinculable a la teatralidad chamanística. Y es que la ausencia ya no sólo de médicos sino también de los medios necesarios para elaborar curaciones se intentó suplir con el conocimiento medicinal heredado de la tradición europea e indígena, es decir, por un lado, la sanación a través de la intercesión divina, y por otro, a través del conocimiento ancestral en materia de hierbas, ungüentos y brebajes que, controlado por unos pocos, los curanderos, chamanes y sacerdotes, adquirieron también los misioneros. Ello provocaba una situación de dependencia y agradecimiento entre el superviviente y el “salvador”. Sin embargo, crecía el peligro de que los indígenas no viesan la intercesión divina sino que dedujeran que su supervivencia se debía al religioso y a sus propiedades taumaturgas, reales o supuestas.

Por otro lado, la reducción de los indígenas implicaba también una inmersión en un modelo de desarrollo económico basado en el cultivo de la tierra, la regulación de las cosechas, la formación de canales para la irrigación, etc., todo ello controlado,

---

<sup>772</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. VI, p. 173. Incluso los sinaloas que habitaban en las márgenes del río homónimo acudieron al religioso para agasajarlo y pedirle cesasen los temblores.

<sup>773</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XI, p. 470.

supervisado y administrado por los misioneros. En épocas de sequía población indígena acudía al misionero para que intercediese ante la divinidad y les enviase lluvia. Éste aconsejaba el rezo de oraciones y plegarias, acompañados por procesiones con imágenes de los santos patronos de la misión y de la Virgen María así como procesiones en las que se hacían disciplinas de sangre para pedir la gracia de la lluvia. La credulidad aumentaba cuando, siguiendo las instrucciones del misionero, la lluvia aparecía, lo que revalidaba la creencia del carácter mágico del nuevo director espiritual.

Ante el malestar continuado de los indígenas por la presencia de los misioneros podemos preguntarnos por qué no hubo casos de maleficios, envenenamientos o intoxicaciones de los naturales a los religiosos. Ciertamente es una pregunta compleja. En los pueblos de misión, los indígenas se encargaban de cocinar los alimentos que su ministro iba a consumir de modo que perfectamente podían haber introducido en la comida venenos o algún componente poderoso que provocase en quienes lo ingerían la muerte. Sabemos que los indígenas usaban de una hierba ponzoñosa con la que untaban sus puntas de flecha y que, penetrando en la sangre, provocaban la amputación del miembro afectado o la muerte tras varias horas de sufrimiento. Los sinaloas también tenían una hierba que solían usar para provocar la muerte en apenas 24 horas de haberlas ingerido. Sí que se han detectado casos en la provincia de Sonora en el siglo XVIII en los que los misioneros acusaban a los hechiceros de haberles lanzado conjuros que les provocaron malestares generales, hechizos e incluso la muerte.<sup>774</sup> Como respuesta pensamos que la dependencia de los indígenas de Sinaloa hacia los misioneros y el miedo que la nueva religión les generaba, fueron motivos para que no se atreviesen a atacarlos de esa manera.

### **3. La religión y los agentes culturales: misioneros e indígenas**

#### **3.1. Los antecedentes franciscanos**

---

<sup>774</sup> Valle, Ivonne del. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009. Especialmente el capítulo 3, páginas 159-175, con ejemplos como los P. Pedro I. Fernández, Ignacio Arceo, Lorenzo Gutiérrez, Bartolomé Sáenz, José Tenorio o Agustín de Campos, que llegaron a perder la cordura; Marcos de Loyola y Cristóbal de Cañas, que fueron hechizados y murieron a raíz de ello tras grandes padecimientos.

Fue la orden mendicante de San Francisco la primera en llegar al Nuevo Mundo y la primera en alcanzar el noroeste de México para encargarse de la difusión de la semilla evangélica. Los esfuerzos de la Corona por someter a los indígenas al modelo imperial chocó con la resistencia y rechazo de éstos. Por ello fue necesario un cambio de estrategia en el que frente a la violencia se impusieron los métodos pacíficos de acercamiento y contacto. La presencia de una nueva humanidad que desconocía los preceptos del cristianismo hizo que los franciscanos retomasen el modelo misional del cristianismo primitivo y medieval cuya metodología fue perfeccionándose a medida que avanzaba el siglo XVI. Movidos por el interés de salvar las almas de los indígenas, los primeros lo hicieron junto con las expediciones de conquista que desde la década de los treinta del siglo XVI se internaron en la región. Según Robert Ricard, es posible establecer dos fases de la presencia franciscana en el Nuevo Mundo. Una primera marcada por la presencia de los primeros religiosos que mostraron una actitud abierta y benevolente, frente a los que en la segunda mitad del siglo XVI y bajo el influjo del Concilio de Trento y la Contrarreforma, dejaron a un lado la condescendencia con el indígena.<sup>775</sup>

Para hacer llegar con más facilidad el mensaje evangelizador era necesario persuadir a la población para que se congregasen en asentamientos estables y permanentes donde además, poder enseñarles a trabajar la tierra y las ventajas que el nuevo modelo político y económico les traería. Los primeros en alcanzar esta región junto con Nuño de Guzmán fueron fray Francisco Lorenzo y fray Andrés de Córdoba, que terminaron por enfrentarse con el conquistador por el modo en que trataba a los indígenas.<sup>776</sup> Fray Marcos de Niza fue otro de los grandes protagonistas en la historia del noroeste, aunque su figura estuvo movida por el interés geopolítico de la Corona y no tanto por la intención evangelizadora, lo que dificulta saber si llegó a bautizar o no a algunos indígenas.<sup>777</sup> Francisco Vázquez de Coronado también había ido acompañado en su viaje a Cíbola por algunos franciscanos, entre ellos el propio Niza, fray Honorato,

---

<sup>775</sup> Fue a partir de 1570 cuando se produjo este cambio de tendencia, dando lugar a una violenta reacción anti indígena. Ricard, Robert. *La conquista espiritual...*, op. cit., p. 69.

<sup>776</sup> Fray Juan de Escárceña les ordenó entonces que se quedasen en la región para catequizar, bautizar y predicar. Valdez Aguilar, Rafael. *Labor franciscana en el Sinaloa del siglo XVI*, Sinaloa, DIFOCUR, 2006.

<sup>777</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, op. cit., tomo I, lib. III, cap. II, p. 357.



fray Juan de Padilla y el lego Luis de Escalona,<sup>778</sup> así como fray Juan de la Cruz y Antonio de Vitoria,<sup>779</sup> encargados de dar comienzo a la evangelización de los naturales. Aunque la expedición había tenido un marcado carácter político y estratégico, en este caso la idea de dar inicio a la evangelización de los indígenas también se tuvo en cuenta. Por ello, fray Juan de Padilla quiso quedarse en la región, tomando por única compañía a Cristóbal, un “esclavito” de Juan Jaramillo, y un español. Se quedaron también varios indígenas procedentes de Nueva España, entre ellos el tarasco Andrés, así como dos negros, uno llamado Sebastián y propiedad de Jaramillo, y Lucas, propiedad de Melchor Pérez.<sup>780</sup> Además de un grupo de indígenas que habían servido de guías, el portugués Andrés do Campo, y un negro ladino horro, un mestizo y dos indios de Capotan que estaban bajo la protección del religioso y que iban “vestidos en hábito de fraile”.<sup>781</sup>

Años más tarde, Francisco de Ibarra llegaba a la provincia de Culiacán junto a fray Pablo de Acevedo y el lego Juan de Herrera, quienes pronto mostraron su interés por dar inicio a la evangelización de los indígenas, sobre todo cuando Pedro de Tovar dio la noticia de la existencia de la provincia de Çinaloa,

diciéndole lo que había en ella de gente, y que pues traía religiosos de la Orden del Bienaventurado San Francisco, que aquí, más que en otra parte hallarían bien que hacer predicando el santo evangelio. Y el padre Fray Pablo de Santa María cuando esto oyó, persuadió al gobernador y a sus compañeros que viesan a ver estas provincias que tan pobladas les decían que eran...<sup>782</sup>

---

<sup>778</sup> AGI, *Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”, 1537.

<sup>779</sup> Magallanes Castañeda, Irma Leticia. «Sociedad Geográfica Española.» *Las Siete Ciudades de Cibola. Francisco Vázquez Coronado (1540-42). Exploraciones y Expediciones. Galería de Exploradores.* [en línea: <http://www.sge.org/exploraciones-y-expediciones/galeria-de-exploradores/ii-el-descubrimiento-de-america/francisco-vazquez-coronado-1540-42/pagina-1.html>], [consulta: 17.10.16]. Rafael Valdez incluye en esta lista a un individuo llamado fray Daniel, aunque sin especificar nada más acerca de él. Por otro lado, a fray Antonio de Vitoria también lo identifica como fray Antonio Castilblanco. Valdez Aguilar, Rafael. *Labor franciscana...*, *op. cit.*, p. 74

<sup>780</sup> Afirma Juan Jaramillo que este negro esclavo de Melchor Pérez estaba casado y tenía hijos, más no especifica si todos marchaban en la expedición o por si el contrario, se habían quedado en Nueva España. AGI, *Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”, 1537.

<sup>781</sup> Parece ser que este grupo fue atacado por algunos indígenas, sobreviviendo el portugués y uno de los indios de Capotan, que alcanzaron la Nueva España a través de Pánuco. AGI, *Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”, 1537.

<sup>782</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 21.

Hacia 1564 se dio inicio a la evangelización con la enseñanza de la doctrina cristiana y de las costumbres hispanas. Con la fundación de la de San Juan Bautista de Carapoa, se comenzó la doctrina de los ríos Zuaque y Ocoroni.<sup>783</sup> Sin embargo entre 1564 y 1568, el indígena tehueco Thenari organizó una rebelión en torno al río Zuaque (Fuerte) junto con los naturales de Ocoroni y Mocerito. Laura Álvarez relaciona esta sublevación con causas de tipo cultural, político, económico e ideológico.<sup>784</sup> Una reacción ante una agresión a sus modelos culturales que los recién llegados intentaban eliminar para implantar un nuevo modelo organizativo y jerárquico que los indígenas se negaban a aceptar. El capitán Pedro de Ochoa, viendo que los indígenas de los ríos Ocoroni y Petatlán estaban alborotados, quiso sacar a fray Juan de Herrera de allí, pero éste se negó. Para intentar disuadir a los indígenas de un posible ataque dejó con él a dos soldados, Antonio López y Nicolao para protegerlo, aunque fue en vano. En el pueblo de Orabato, fray Pablo de Acevedo pereció junto al mulato Gregorio a manos de los indígenas.<sup>785</sup>

Mejor les fue a los franciscanos hacia el sur, en torno a la provincia de Chiametla, especialmente en la región serrana, trabajando con los indígenas de Cacalotán, a quienes exhortaban para que dejaran las prácticas gentiles como el canibalismo.<sup>786</sup> Hacia 1569 se fundó el convento de Sentispac desde donde se administraban los pueblos de Itzquitlán, Ayo, Tuchpan, Acaponeta, Quibiquinta y Chiametla, y todos los que había hasta Culiacán. El asentamiento de Chiametla se convirtió entonces en pueblo de visita de Acaponeta. A él se sumaron los de Santa María de las Charcas, la sierra de Tepuztla, Topia, Tacuichamona, Abuya, Piaxtla, Culiacán, Orabato, Ocoroni y San Juan de Carapoa.<sup>787</sup>

La destrucción de la villa de San Juan Bautista de Carapoa por parte de los tehuecos vino acompañada por un semi-abandono de la región. En 1583 entraban los

---

<sup>783</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. II, pp. 358-359.

<sup>784</sup> Álvarez Tostado, Laura Elena. *El Colegio de Çinaloa y sus misiones. Siglos XVI-XVII*, Sinaloa, p. 56.

<sup>785</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 28. La villa de Carapoa fue arrasada y los dos franciscanos que trabajaron en ella, Juan de Luque y el lego Francisco, marcharon a Guadalajara.

<sup>786</sup> Años más tarde, fray Andrés de Medina se encargó de esta región, quedando sujetos a la doctrina de Acaponeta. Medina, junto con fray Miguel de Uránzú se tuvieron que retirar a la villa de San Sebastián ante la situación de inestabilidad que la serranía de Chiametla vivía. Hubo intentos por fundar un convento franciscano en la villa de San Sebastián, pero la propuesta no salió adelante. Valdez Aguilar, Rafael. *Labor franciscana...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 69.

capitanes Pedro de Montoya y Gonzalo Martínez junto a fray Hernando de la Pedrosa para intentar atraer de paz a los indígenas alzados que se extendían por las tierras de Sinaloa, Petatlán, Mayo y Yaqui.<sup>788</sup> Sin embargo, este religioso que quedó en la villa de San Felipe y Santiago de Carapoa parecía estar más preocupado en sus intereses particulares que en evangelizar a los indígenas. De él dice Antonio Nakayama que, “su vocación no debe haber sido muy notoria, ya que el hombre andaba siempre a caza de minas”.<sup>789</sup> El estado de inseguridad en que se encontraban los pocos vecinos de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa generó una petición de llegada de religiosos para dar comienzo a la evangelización de los indígenas e intentar calmar los ánimos. Es en este contexto cuando el gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza, con intereses en la provincia sinaloense, promovió la llegada de la Compañía de Jesús en la última década del siglo XVI.

### **3.2. La Compañía de Jesús y el sistema misional en el noroeste novohispano**

La dificultad por consolidar el control hispano sobre el noroeste de Nueva España hizo necesario un cambio de estrategia en el que la Compañía de Jesús pasó a ser el eje central para asegurar la presencia de los españoles en la región. Tras la llegada en 1591 de los primeros jesuitas a la villa de San Felipe y Santiago dio comienzo la evangelización de la provincia de Sinaloa. Para ello se estableció una compleja red de misiones a lo largo de las provincias costeras que tuvo como objetivo principal aislar al indígena del colono español, de modo que la práctica evangelizadora se desarrollase de una manera mucho más profunda y con la que además se podría inducir al indígena al trabajo sistemático en la agricultura y la ganadería, siempre bajo control del misionero.<sup>790</sup> Lineamientos éstos que chocaban con los planteados por la Corona, para quien la misión era vista como “una institución disciplinaria orientada a formar

---

<sup>788</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 15. Su actuación interesada lo llevó a pelearse con el vecino Juan Martínez del Castillo.

<sup>790</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, *op. cit.*, p. 52. Sobre el mito del aislacionismo de las misiones jesuitas, Guillermo Wilde recoge los puntos más controvertidos de esta idea, centrándose en el discurso oficial de crónicas y textos etnográficos posteriores en los que se recogía un ideal de homogeneidad étnica y lingüística de las misiones jesuíticas guaraníes, y que nos impedirían ver las interacciones cotidianas del mundo misional, en Wilde, Guillermo. «De las crónicas jesuíticas a las a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011, [en línea: <http://nuevomundo.revues.org/62238>], [consulta: 24.10.2015].

trabajadores dóciles que se integrara al sistema económico colonial”.<sup>791</sup> De este modo, la misión se concebía como una institución temporal: a lo largo de diez años, los jesuitas se encargarían de adoctrinar e introducir a los indígenas en el programa imperial, y pasado ese tiempo, las misiones se secularizarían. Esta visión difería de la de los propios religiosos, que veían en ellas unidades permanentes de adoctrinamiento y evangelización. Sin embargo, y a pesar de estas divergencias, la singularidad del noroeste en cuanto a población indígena y debilidad del asentamiento hispano, no hacía viable las intenciones reales, de modo que la presencia de los ignacianos fue fundamental e imprescindible para el desarrollo político-económico de la región.<sup>792</sup>

A pesar de la oposición inicial, la Corona fomentó el sistema misional. La misión, como unidad activa y funcional, podía asegurar que pasado el tiempo se favoreciese la ocupación de aquellas áreas en las que la presencia española era aún nula.<sup>793</sup> Esto pone de manifiesto que los religiosos, además de su labor de propagación de la fe cristiana, eran políticamente útiles para el avance y conquista de nuevos territorios que pasarían a incorporarse al virreinato. Para ello se proyectó un plan misional a través de unos agentes, los misioneros, que entraron en escena allá donde la Compañía de Jesús había puesto sus miras. Tenemos así un objetivo aparente, la consolidación de la presencia hispana en el noroeste, que fue paralela a la conquista espiritual de las almas. En efecto, los grandes focos demográficos y culturales del continente americano ya se habían conquistado y ocupado. La incorporación de nuevos

---

<sup>791</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>792</sup> Esta discrepancia en el concepto de la misión fue el origen de numerosos conflictos entre los religiosos y las autoridades civiles. El padre Francisco Xavier de Faría publicó en 1657 una obra titulada *Apologético defensorio y puntual manifiesto*, donde daba una respuesta contundente al capitán del presidio de Sinaloa, cuyo nombre no aparece mencionado en el documento. Éste habría cargado contra los misioneros por la acumulación de riquezas y vivir a costa de los indígenas y comerciar con los productos de sus misiones. Véase Faría, Francisco Xavier de. *Apologético defensorio...*, *op. cit.* También los mineros se quejaron del control e influencia que los misioneros ejercían sobre los indígenas, quienes eran requeridos para trabajar en las minas, produciéndose repetidas denuncias en 1657, y entre 1672-1679. Estas últimas llegaron al Consejo de Indias que determinó la libertad de los indígenas para dar servicio a los españoles a cambio de una remuneración. Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, *op. cit.*, pp. 61-62. La reducción del abastecimiento en los reales mineros que realizaron los jesuitas dejó sin efecto la real provisión. Luis Navarro realiza un exhaustivo análisis de este suceso. Véase Navarro García, Luis. *Sinaloa y Sonora...*, *op. cit.*, especialmente las páginas 175-234.

<sup>793</sup> Entre los planes de la monarquía hispana se encontraba el ver a la misión como algo finito pues una vez lograda la evangelización de la población, además de la pacificación del territorio a través de los presidios, estas misiones pasarían a ser pueblos en los que españoles e indígenas cristianizados, conviviesen, secularizándose la presencia religiosa.

espacios territoriales al Imperio hispano hizo que éste se valiese de la joven institución religiosa para llevar a cabo sus propósitos. Con todo es necesario aclarar que esta necesidad fue recíproca pues los jesuitas necesitaban de la Corona para predicar en los territorios virreinales. Es por ello que a pesar de las oposiciones o diferentes puntos de vista que pudieran tener unos y otros, los ignacianos siempre se mostraron en posición de aparente subordinación. Los jesuitas se convirtieron en agentes de colonización que podían tener un trato más cercano con los grupos indígenas para facilitar la incorporación de éstos al sistema imperial hispano. Incluso el misionero se convirtió en un agente de descubrimiento y exploración de nuevas tierras, gentes o recursos, lo que explica los continuos movimientos de éstos de un lado a otro de la frontera para tomar nota de todo cuanto había. Por otro lado y a pesar del interés por aislar a los indígenas en los pueblos de misión, el resultado no fue el esperado, al menos del modo en que se dará en la península de Baja California en el siglo XVIII. En el noroeste, las misiones no fueron unidades independientes. Hubo un continuo intercambio de productos, misioneros e incluso de indígenas de unas regiones a otras,<sup>794</sup> lo que nos permite hablar de estas misiones como unidades integradas en un contexto regional, virreinal e incluso mundial, conectadas entre sí a través de los caminos terrestres y los cauces fluviales y marítimos. Se conformaba no sólo una red física sino también solidaria con la que quedaban interconectadas las misiones jesuitas de Durango, Topia, San Andrés, Culiacán, Sinaloa, Sonora, hasta la Baja California.<sup>795</sup>

Al margen de la ocupación jesuita hubo intentos por establecer asentamientos civiles sobre todo a raíz del descubrimiento de las vetas de plata en la sierra y la pesquería de perlas en las zonas costeras. A esta ocupación se une la presencia de militares y la erección del presidio como instrumento de control y defensa del territorio, así como organizador del espacio. El presidio se convirtió entonces en un complemento a la labor misional, aportando la protección militar a la región y a sus moradores. Tras el alzamiento de 1596, el virrey estableció una guarnición permanente en la provincia

---

<sup>794</sup> Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>795</sup> Por ejemplo cuando en 1607 las provincias de Culiacán y Topia sufrieron un periodo de hambrunas, la situación se palió con el envío de abastos desde las misiones de los riximes. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. XIII, p. 158. Para el caso de la península de Baja California, las misiones de la contracosta sinaloense y sonorenses fueron las encargadas de abastecer en los primeros años de vida y periodos de escasez a las californianas. Véase López Sarrelangue, Delfina E. «Las misiones jesuitas...», *op. cit.*, pp. 149-201. O de las misiones de la Tarahumara y la Pimería Alta.

de Sinaloa con 40 soldados, levantando un presidio en las proximidades de la villa de San Felipe y Santiago.<sup>796</sup> Estos soldados acompañaban a los misioneros escoltándolos en sus salidas e incluso en la propia misión, con lo cual el contacto con la realidad indígena no era exclusivo de los jesuitas.<sup>797</sup>

Las misiones junto con los presidios se convirtieron también en marcadores territoriales y en ellos subyace una intención por ordenar el territorio. Se produjo una reestructuración del patrón de asentamiento existente antes de la llegada de los españoles que condujo a la creación del siguiente esquema de ocupación:

- Misiones (asentamientos que actúan como cabeceras)
- Visitas (pueblos de visita. Dependientes de las misiones)
- Rancherías (asentamientos indígenas que viven aun como gentiles)
- Presidio (unidad militar encargada de la sujeción y defensa del territorio. Fuerte de Montesclaros, Mazatlán)
- Villa de españoles (asentamiento hispano. Sólo Santiago y San Felipe de Sinaloa, San Miguel de Culiacán y San Sebastián de Chiametla tuvieron esta categoría en el siglo XVII).
- Reales mineros (dispersos por la serranía de las provincias de Sinaloa, Topia, Culiacán y Chiametla. En el siglo XVIII el auge minero se trasladó a la provincia de Sonora).<sup>798</sup>

En esta organización territorial es vital comprender el papel de la misión como eje vertebrador y organizador del territorio, pero sobre todo, la importancia de su carácter

---

<sup>796</sup> En 1609 el presidio de Sinaloa se trasladó al río Fuerte, donde se levantó el Fuerte de Montesclaros en honor al virrey que lo había promovido. Véase Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, op. cit., p. 54.

<sup>797</sup> Arnal, Luis. «El presidio como instrumento de población en el Septentrión Novohispano», en Bernabéu Albert, Salvador. (coord.). *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Madrid, Ediciones Rubeo, CSIC, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España, 2010, pp. 107-127.

<sup>798</sup> En la segunda mitad del siglo XVII Sonora comenzó a mostrar su capacidad metalúrgica. Se descubrieron los reales de Álamos, Baroyeca, Río Chico, San Antonio, San Miguel, San Pedro y Bacanuchi. En las faldas de la Sierra Madre Occidental los de Trinidad, Ostimuri, Tucupeto, Nacatóbari, San Juan Bautista y Nacozari. Véase Radding, Cynthia. «Las misiones y la minería colonial en Sonora», *Arqueología Mexicana*. Rocas y minerales del México Antiguo, vol. 5, núm. 27, (1997), pp. 60-65.

centrífugo y centrípeto, es decir, ésta se convierte en foco de atracción y dispersión de la población humana.

### **3.3. Las misiones jesuitas como espacios de difusión cultural e interrelación social**

Con el establecimiento misional a partir de 1591 se produjo un fenómeno de aculturación fundamentado en una concentración de población indígena a la que se adoctrinaba, alimentaba y vestía, y se le enseñaba un oficio para que dejaran el vicio de la “ociosidad”. El jesuita se convertía entonces en agente de cambio y la misión en el centro de operaciones donde se impulsaron actividades como el comercio, la agricultura y ganadería o las actividades manufactureras. Pero también eran espacios consagrados a la enseñanza del Evangelio y punto de encuentro entre los diferentes grupos sociales en torno a las fiestas religiosas. Por otro lado, las misiones se convierten en espacios de participación activa del indígena. Siguiendo los aportes que William L. Merrill<sup>799</sup> plantea para las misiones de la Tarahumara, creemos que en el noroeste también se dio la presencia de tres tipos de indígenas en función del grado de interacción socio-cultural que realizan con los misioneros:

- Indígenas que participan activamente y de forma entusiasta del modelo misional, adoptando numerosos elementos de la cultura hispana.
- Indígenas que realizan una aceptación selectiva.
- Indígenas que rechazan frontalmente la presencia de misioneros o colonos en sus tierras. Su oposición se presenta a través de rebeliones, asaltos a las vías de comunicación, haciendas y pueblos. Para ello cuentan con el apoyo de otros grupos, gentiles o no (bandas interétnicas).

---

<sup>799</sup> Merrill, William L. «La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena Garcinava, Miguel. (coords.). *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 623-668.



Unos y otros convivieron de manera más o menos pacífica hasta que progresivamente se fue produciendo un fenómeno de aculturación total, integrándose los últimos en las categorías intermedia y primera.

### 3.3.1. Urbanismo misional y transformación espacial

El tema de las reducciones y las reagrupaciones en el noroeste es vital para comprender la vida en la frontera. En esta región el patrón de asentamiento prehispánico fue variable en función de la región: desde los grupos nómadas o seminómadas de las regiones serranas, a los grupos sedentarios ubicados en las márgenes de los ríos y valles fluviales. Por lo general, eran asentamientos dispersos identificados por los españoles como rancherías en las que la densidad demográfica dependería de la capacidad del territorio para sustentar a la población. Incluso en periodos de inestabilidad por causas climatológicas o de escasez de alimentos se llegó a practicar en algunas regiones el infanticidio: ante la imposibilidad de mantener a un nuevo miembro en la comunidad, las mujeres se deshacían de sus hijos. Esta práctica sorprendió a Andrés Pérez de Ribas en el río Mayo, donde al preguntar obtuvo la siguiente respuesta de una indígena: “...¿no ves que miro por la vida desta criatura, que traigo en los brazos? Dando a entender que mataban la una por criar la otra”.<sup>800</sup>

Antes de la llegada de los españoles, la tipología y materiales con que se hacían las viviendas variaba: desde los jacales y asentamientos hechos con petates del río Petatlán que sorprendieron a los capitanes y soldados que en siglo XVI alcanzaron a verlas, hasta unidades habitacionales hechas de adobes y terrado, pasando por las cuevas y abrigos rocosos de algunos grupos de la serranía. El patrón de subsistencia era igualmente heterogéneo: había comunidades que trabajaban la tierra cultivando maíz, frijoles y calabaza y complementaban su dieta con la caza, pesca en los ríos<sup>801</sup> y recolección de frutas silvestres.

---

<sup>800</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. III, p. 16. Eran las mujeres de mayor edad las encargadas de actuar como parteras y de poner los medios necesarios para practicar los abortos.

<sup>801</sup> En la pesca en los ríos solían emplear los indígenas la técnica del barbasco. Este modo de pescar sorprendía a los misioneros pues en los periodos de estío los indígenas empleaban el barbasco, “golpeándolo en el agua, todo el pescado está en el hondable, embriagado con el zumo de la yerba y



Las misiones se establecieron en aquellos espacios que contaban con tres elementos: tierra, fuentes de agua y sobre todo, indígenas. Los dos primeros constituían el mecanismo de explotación y comunicación del virreinato; los segundos, la herramienta para llevarlo a cabo. Precisamente eran las informaciones dadas por los indígenas las que en muchos casos hacían que la balanza se decantase por ubicar la misión en un sitio u en otro. Por ejemplo, los seris llegaron a negociar con los misioneros el lugar en el que asentarse así como la intensidad de su conversión, lo que nos permite ver a los indígenas como sujetos activos a la hora de determinar la ocupación de sus territorios.<sup>802</sup>

Sobre el urbanismo misional, aunque a nivel planimétrico y urbanístico es muy poco, prácticamente nada lo que conocemos de las misiones en las provincias costeras del noroeste. Los historiadores, historiadores del arte y antropólogos se han visto en la necesidad de acudir a la traslación de datos referentes a otras áreas donde la misión estuvo presente y sus vestigio perduraron: el área suramericana (los actuales estados de Bolivia y Paraguay; Brasil); y en el caso del norte de Nueva España, las misiones tarahumaras<sup>803</sup> o las bajacalifornianas.<sup>804</sup> El programa urbanístico pasaba por la ubicación de la misión en torno a la iglesia o templo misional que se abría a la plaza central. Junto a ella se levantaban las dependencias del misionero, la escuela para la enseñanza de los niños y el campanario. Otras estancias se usaban como despensas,

---

saliendo a lo alto sobre aguado, fácilmente lo cogen sin que la ponzoña de la yerba haga daño a los que lo comen”. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. I, p. 279.

<sup>802</sup> Mirafuentes Galván, José Luis. «Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena Garcinava, Miguel (coords.). *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 591-612.

<sup>803</sup> Bargellini, Clara. (ed.) *Misiones para Chihuahua*, México, Editorial México Desconocido, 2004; De la misma autora un interesante libro en el que recoge el arte misional durante el periodo virreinal, en *El arte de las misiones del norte de Nueva España, 1600-1821*, México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009; Sobre arquitectura y urbanismo misional en el continente americano es interesante las aportaciones de Alcalá, Luisa Elena. *Fundaciones jesuitas en Iberoamérica*, Madrid, Ediciones El Viso, 2002.

<sup>804</sup> El descubrimiento fortuito en 1970 de unos dibujos y grabados del jesuita Ignacio Tirsch sobre la naturaleza, vida y costumbres de la Antigua California durante la segunda mitad del siglo XVIII se convirtieron en verdaderas fuentes gráficas y documentales que permitieron profundizar en el análisis de las misiones desde el campo de la arquitectura y urbanismo, folclore, historia natural, etc. Especialmente interesantes son las realizadas a las misiones de San José del Cabo y Santiago de los Coras. El investigador Miguel León-Portilla ha realizado un estudio sobre la vida del jesuita y sus pinturas, recogido en León-Portilla, Miguel. «Las pinturas del bohemio Ignaz Tirsch sobre México y California en el siglo XVIII», *Revista de Estudios Novohispanos*, núm. 5 (1974), pp.1-11.

almacenes o graneros en los que se guardaban los suministros para el mantenimiento de la misión. Dispersas en torno a la plaza, las casas para los indígenas.

Esta ordenación espacial y zonificación del territorio se completa con los espacios agro-ganaderos de huertas, corrales y aguajes que nos permiten hablar de la misión como un ente autosuficiente. El mantenimiento de ésta justificaba también la creación de espacios destinados a la explotación agro-pecuaria y artesanal. Para ello, las misiones se organizaron en base a la propiedad colectiva de la tierra y del agua, en definitiva, de los recursos. Cada misión contaba con unas tierras comunales trabajadas por el conjunto de los misionados. Durante tres días, los indígenas labraban la tierra, cultivando maíz, frijol y calabaza, así como productos europeos como el trigo, caña de azúcar, algodón, hortalizas y frutales. La producción de estas tierras era propiedad de la comunidad, aunque administradas por el misionero. Cuando se trabajaba en asuntos comunitarios, los indígenas recibían un salario en especie, con productos de la propia misión o bien llegados de México.<sup>805</sup> A estas tierras habría que añadir las que eran propiedad de los indígenas, milpas trabajadas durante otros tres días por cada familia y cuya producción serviría para el autoconsumo. En torno a las misiones se desarrolló también una red de abastecimiento de agua a través de canales de riego, acequias y molinos, con las que se conducía el agua desde el río a las tierras de labor. Con el desarrollo de la agricultura y la ganadería se estaba cambiando el patrón de subsistencia de algunas comunidades indígenas, ligándolas al sedentarismo a través de la actividad agroganadera como medio de subsistencia.<sup>806</sup>

Precisamente la práctica ganadera fue igualmente importante. El ganado era propiedad de cada misión y eran los jesuitas los encargados de administrarlo. Una práctica con la que además lograron abastecer a otras misiones, villas y reales de minas de modo que, “gran parte de la producción provenía de los excedentes de las misiones”,<sup>807</sup> sobre todo de las localizadas en los valles aluviales de los ríos Yaqui y Mayo. Así ocurrió cuando a raíz de una fuerte hambruna en la villa de San Felipe y

---

<sup>805</sup> Eran especialmente apreciados los textiles, las herramientas o los utensilios domésticos que temporalmente llegaban de la ciudad de México tras las peticiones de los jesuitas a sus superiores. Véase Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de Historia Regional...*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>806</sup> Las misiones en torno a los ríos Yaqui y Mayo fueron sin lugar a dudas las más fructíferas. La riqueza y estabilidad de las misiones las convertían en focos de atracción de nuevos indígenas que bajaban de sus puestos para reducirse con los ya asentados.

<sup>807</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, *op. cit.*, pp. 309-310.

Santiago de Sinaloa, el Colegio de la Compañía de Jesús dio licencia para que, “todos matasen a su gusto, i se sustentasen del ganado alçado que tienen en cantidad el colegio; dentro de los montes y contorno de la misma villa”.<sup>808</sup>

La Compañía de Jesús se fue convirtiendo entonces en la gran acaparadora de recursos, lo que le llevó a establecer una red de compra y venta de tierras y piezas de ganado así como de la producción agrícola que generaban. Por ejemplo, en torno al río Petatlán el encomendero Pedro de Tovar había poblado una estancia a mediados del siglo XVI. En la *Relación* escrita por Antonio Ruíz se menciona que ésta estaba ya en manos de la Compañía de Jesús, con vacas traídas de Guadalajara, yeguas y con mano de obra de negros e indios vaqueros.<sup>809</sup> En 1722, el padre Gaspar Roderó, provincial de la Compañía de Jesús en Sinaloa, solicitaba permiso para vender los sitios de ganado mayor Cabrera y San Miguel que pertenecían al Colegio de la villa de Sinaloa. El rector padre Miguel Ordaz compareció ante el capitán Juan Fernández de Peralta para informarle que estos parajes y estancias de ganado mayor estaban baldíos o prestados y que no tenían utilidad alguna pero que sí expuestos “a peligro de pleitos para algún malintencionado”,<sup>810</sup> como ocurrió con la pérdida de algunas tierras que pertenecían a la estancia de San Pedro, “que vulgarmente llaman El Disparate”, y que fueron registrados por algunos españoles.<sup>811</sup> Con estas ventas se aliviaban las cuentas del Colegio, pues se ahorraban los salarios, raciones y demás gastos que el mantenimiento de estos puestos tenían al encontrarse ya abandonados. Otros se habían poblado, pero no había sido de provecho alguno para la Compañía.

### 3.3.2. La participación indígena en el espacio misional

El abandono de sus antiguas rancherías o asentamientos implicó en muchos casos una ruptura con el territorio, una pérdida de identificación y del inicio de nuevos contactos interétnicos y participación en modelo misional. Esto se produjo de forma desigual pues, si bien es cierto que afectó a todas las comunidades, el grado de

---

<sup>808</sup> Faría, Francisco Xavier de. *Apologético defensorio...*, *op. cit.*, p. 57

<sup>809</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>810</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 2, f. 1. Le informa también de haber vendido algunas piezas de ganado mayor que el Colegio tenía cuando entró a hacerse cargo de su administración.

<sup>811</sup> *Ibid.*, f. 2.

acatamiento fue diverso. Mientras que los grupos indígenas de la provincia de Culiacán y región meridional de la provincia de Sinaloa perdieron prácticamente sus rasgos identitarios, al norte de Sinaloa algunas comunidades mantuvieron parte de su acervo cultural, si bien es cierto que influenciado por la llegada de nuevos elementos culturales que fueron absorbidos y reinterpretados.

El primer paso para establecer una misión, una vez escogido el sitio, era limpiar la plaza y comenzar a levantar unos jacales, “que son unos como portales grandes, las paredes de madera, horcones muy grandes en medio que sustentan la cubierta de paja”,<sup>812</sup> que actuarían como iglesias. La comunidad unía esfuerzos para levantar también junto a ellas otras estancias más pequeñas para que los misioneros pudiesen alojarse. Adaptados al ecosistema, conocimiento y técnicas que tenían, se levantaron en un primer momento iglesias o enramadas, “de prestado y de paja”, como la del pueblo de Cacalotlán,<sup>813</sup> o las de los mayos.<sup>814</sup> En algunas ocasiones, estas estructuras perecederas eran levantadas por los indígenas incluso antes de la llegada de los misioneros. Los únicos que no lo hicieron fueron los yaquis, que a diferencia de otras naciones, no realizaron ninguna estructura por estar recelosos de la presencia de gentes extrañas en sus tierras.

A medida que se intensificaban los contactos entre indígenas y misioneros surgía el interés por modificar las primitivas iglesias hechas con materiales perecederos que dieron paso a las iglesias “de dura”, en una muestra significativa por querer afianzar la presencia permanente de los religiosos en estas tierras. Estas nuevas estructuras se hicieron fundamentalmente con paredes de adobe y cubiertas de madera,

porque mientras estas iglesias no se levantan en los pueblos y reducciones de gente que a ellos se hace, parece que está todo de leva, como dicen, y al quitar y levantados estos edificios que aunque en otras partes se tuvieran por pobres, en éstas son de mucha estima, con ellos se les da forma a los pueblos y a la cristiandad y se pueden entablar ejercicios y ministerios cristianos.<sup>815</sup>

---

<sup>812</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. II, p. 280.

<sup>813</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XVII, p. 209.

<sup>814</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. IV, cap. II, p. 13.

<sup>815</sup> *Ibid.*, tomo III, lib. VIII, cap. XIII, p. 46.

Esto implicaba el uso de técnicas y materiales que los indígenas desconocían, de ahí que los misioneros tuviesen en un primer momento que remangarse sus sotanas y ponerse manos a la obra para trabajar en ellas. Así lo afirma Andrés Pérez de Ribas cuando indica que estas iglesias no se podían levantar, “sin que los mismos Padres, no solo sean sobrestantes, sino arquitectos y aún poner las manos en ellas”.<sup>816</sup> Realizaban las trazas de los edificios y hacían adobes, mezclando barro y paja.

Si esto ocurría en los primeros momentos, a medida que se fueron levantando nuevas iglesias por el noroeste, hubo indígenas que se especializaron en esta actividad, demostrando un interés participativo e incluso decisivo del indígena a la hora de realizar estos trabajos. Así por ejemplo cuando hubo que levantar la iglesia entre los chínipas, la provincia de Sinaloa contaba ya con, “oficiales diestros en obras” que se encargaron de hacer las funciones que los jesuitas hacían en los primeros años.<sup>817</sup> Estos oficiales se encargaban de transmitir el conocimiento heredado de los padres, enseñando a otros indígenas a cortar y trabajar la madera y montar las cubiertas, actividades complejas que requerían cierta especialización, mientras que otros se encargaban de tareas más sencillas como eran la pisa del barro y la paja para hacer los adobes.

Los jesuitas primero y los oficiales después, se encargaban también de distribuir el trabajo y alimentar a los indígenas, con lo cual, su consideración dentro de la comunidad se veía imbuida de un toque autoritario. Más aún si tenemos en cuenta que en estas obras, “suelen trabajar seiscientas y más personas”,<sup>818</sup> una masa poblacional importante cuyo trabajo era necesario coordinar y supervisar. Son obras en las que participaba toda la comunidad, tanto hombres como mujeres y niños, que distribuidos en cuadrillas, se distribuían el trabajo, con lo que conseguían que las iglesias estuviesen en pie en poco tiempo. Finalizada la construcción, quedaba blanquearla y pintarla y decorar el interior. Por otro lado, la construcción de iglesias no sólo se limitaba a ser espacios para la difusión de la doctrina o la celebración de la misa sino que también se

---

<sup>816</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. XIX, p. 121. Los sisibotaris no usaban argamasa, sino que solo pisaban el barro hasta que alcanzaba una textura seca, con lo que se recubrían las maderas y daban consistencia a la construcción. Por otro lado, para la erección del Colegio de Sinaloa, los indígenas también participaron como mano de obra, haciendo adobes, tal y como recoge Antonio Ruíz en su *Relación*, “...estando un día el padre Martín Peláez y el dicho general [Miguel Ortiz de Maldonado] mirando la gente que trabajaba en hacer adobes para la casa de éste colegio...”. Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>817</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. VII, p. 31.

<sup>818</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. XIX, p. 121.

convertían en espacios en los que resguardarse de las inclemencias del tiempo o de posibles ataques. De hecho, la primera iglesia que se hizo en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa fue sustituida por otra de adobe, “muy capaz y fuerte y que podía servir de fuerza y refugio a toda la gente del pueblo en casos de acometimientos y asaltos de enemigos”.<sup>819</sup>

### **3.4. El modelo evangelizador como mecanismos para la aculturación**

Mantuvieron indígenas y misioneros un contacto directo y prácticamente diario, aunque no exclusivo, es decir, no se aisló completamente al indígena con respecto al colono español, ni mucho menos respecto a otras realidades socio-culturales, como inicialmente se pretendía. Los misioneros insuflaban un ritmo frenético a los sermones, las instrucciones, los catecismos o los oficios, usando el miedo como medio de conversión eficaz junto con la pedagogía de las imágenes de cuadros, esculturas y escenas representadas.

Los indígenas de la provincia de Sinaloa ya habían recibido algunas nociones de la doctrina cristiana a través de la villa de San Juan de Carapoa. Sin embargo, la destrucción de ésta y el semi-abandono de la región por los españoles hizo que muchos volviesen a sus prácticas ancestrales pues, “aunque habían tomado nombres cristianos, no lo eran más que en el nombre”.<sup>820</sup> La noticia de la llegada de nuevos religiosos fue en general bien recibida por los indígenas, quienes solían acudir a ellos para pedirles la reducción y el bautismo. Así le ocurrió a los primeros jesuitas, los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, quienes en Capirato “luego que los indios llegaron a su vista, se pusieron de rodillas para besarles las manos y perseverando en esta postura, les pidieron

---

<sup>819</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XV, p. 202. Esta construcción se realizó gracias a las limosnas que los vecinos y mineros de Topia y San Andrés aportaron. Como ejemplo de estas iglesias como espacios de defensa de la población indígena en caso de un ataque, las ubicadas en las misiones tepehuanas son un buen ejemplo (El Zape, Santa Catalina o Santiago Papasquiario, entre otras), sobre todo cuando en 1616 se produjo el levantamiento indígena. Hackett, Charles Wilson. «Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la gobernación de la Nueva vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618», en *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1926, pp. 100-112.

<sup>820</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. II, p. 163.

el Santo Bautismo y doctrina para sus naturales”.<sup>821</sup> En la provincia de Culiacán, el Padre Florián Ayerve fue recibido en un pueblo de la serranía, por hombres, mujeres, niños y niñas que repartidos en cuatro filas, adornados con flores y con palmas en las manos, iban cantando “Onaya quevava in Dios tacata nevincame”, que quería decir, “Creo en Dios todopoderoso”.<sup>822</sup> Sorprendido el misionero por este recibimiento, quiso saber cómo sabían esas oraciones, a lo que los indígenas le indicaron que habían recibido algunas nociones de doctrina por parte de algunos cristianos de la provincia.

Se reitera constantemente en las crónicas jesuitas que eran los indígenas los que buscaban a los padres, los que incluso iban tras ellos, de una misión a otra, pidiendo que acudiesen a sus comunidades para darles doctrina. Actitud esta bajo la que subyace la práctica común de agasajar a los gentiles con algo de comida y algunos presentes como acicate para la reducción. Para ello los misioneros iban preparados con algunos rescates porque “aunque sean de muy poco valor, se ganan muchos para Dios y ellos como nunca vistas y como gente pobre, las estiman”.<sup>823</sup> Se regalaban cuentas de vidrio de colores para que se adornasen, cuchillos, herraduras que una vez afiladas servían como hachas, agujas para las redes, etc. También los españoles estaban preparados para obsequiar a los gentiles que bajaban, como ocurrió con los tubaris que dispersos por rancherías a lo largo del río Sinaloa, bajaron en 1620 al fuerte de Montesclaros para pedir doctrina. El capitán Diego Martínez de Hurdaide les hizo algunos presentes además de darles, “varas de topiles, que es oficio como de ministros de justicia que se dieron a diez de los más principales, lo que ellos estiman”.<sup>824</sup>

Pero también es posible que la bajada de aquellos grupos aún no reducidos estuviese en relación a la búsqueda de la comodidad y seguridad que ofrecían las misiones. Un ejemplo más que evidencia esta práctica fue el de los nebomes, que en 1605 se presentaron unas 350 personas en la villa de San Felipe y Santiago y quedaron asentados junto al pueblo de Bamoa. Habían atravesado las tierras de sus enemigos para estar entre los padres y los españoles. El padre les dio algo de maíz para que sembrasen e hizo reparto de las tierras de la misión para que comenzasen sus sementeras.<sup>825</sup>

---

<sup>821</sup> *Ídem.*

<sup>822</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. XIII, p. 160.

<sup>823</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. V, p. 286.

<sup>824</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXXIII, p. 251.

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 255.

En otras ocasiones los jesuitas anuncian a través de mensajeros indígenas su llegada, pidiendo que los niños acudiesen junto a sus madres para ser bautizados. Los caminos hacia los lugares en los que se había concentrado la población a la espera de la llegada de los padres se cubrían con juncias y otras hierbas olorosas, y se levantaban cruces en los caminos, dando a entender que serían bien recibidos. Al padre Andrés Pérez de Ribas lo recibieron una multitud de ahomes con ramos de árboles frescos en el camino, muestra de respeto, y lo que más le llamó la atención al misionero fue,

que venían en forma de procesión con una cruz delante, adornada con el más rico aderezo que ellos alcanzaban, que son sus plumas de colores y ramos de árboles; y todos cantando con tan buen orden, concierto y memoria en voz alta la doctrina cristiana y alabanzas divinas en su lengua, como si fueran antiguos cristianos, siendo gentiles.<sup>826</sup>

¿Cómo conocían el cristianismo? El propio jesuita nos da la respuesta. En la vecina nación guasave, amiga de los ahomes, había un indio ciego cristiano que había recibido la doctrina, de modo que por ranchos y sementeras se encargó de divulgar la palabra de Dios.

A principios de 1605, Pérez de Ribas entraba junto con la india Luisa y el indio Ventura para la doctrina de los zuaques. Ésta había dado aviso de la llegada del jesuita, de modo que en el pueblo de Mochicauí fueron recibidos por una multitud que no iba armada. El misionero se dirigió a unas enramadas que le habían hecho y tras platicarles de lo que había venido a hacer en ese pueblo, pidió que le llevaran a los niños para bautizarlos. Nuevos casos los tenemos con los sinaloas que recibieron al padre Cristóbal de Villalta para dar inicio a la reducción de la nación con arcos de ramas en el camino y con comida. Más “espectacular” fue el recibimiento al padre Pedro Méndez, quien en 1628 y con 70 años, pasó a dar la doctrina a los gentiles sisibotaris. En una de sus antiguas misiones, la de Ocoroni, fue recibido con arcos triunfales, trompetas y chirimías, danzas y máscaras. De ahí pasó al pueblo de Tegueco, su segundo partido y

---

<sup>826</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 283.



donde ahora trabajaba el Padre Otón. Aquí le recibió la gente arrodillada, sujetando cruces y, “cantando al uso y tono mexicano”,<sup>827</sup> con trompetas, chirimías y atabales.

Pero no sólo los indígenas daban aviso de la llegada de los misioneros. En la entrada al río Mayo, el capitán Martínez de Hurdaide preparó la llegada del padre Pedro Méndez, dando aviso a los gentiles para que estuviesen concentrados en varios puntos donde llegaría el misionero para proceder al bautismo. Fueron recibidos con cruces y arcos levantados en los caminos, y las mujeres adornadas con tocados de plumas.<sup>828</sup> Algunos hombres salieron a caballo, y con todos puestos en dos filas se hizo recuento. La entrada a estas tierras en 1614 coincidió con un periodo de hambrunas, lo que hizo que el capitán Martínez de Hurdaide tuviese que enviar arrieros a buscar maíz entre los nebomes y los nures con los que tenían establecidos tratados de paz, reestructurando las relaciones de solidaridad entre comunidades que hasta ese momento no se habían dado. Al igual que sus vecinos mayos, los yaquis recibieron a los padres Andrés Pérez de Ribas y Tomás Basilio en 1617 con pequeñas cruces hechas con cañas y arcos triunfales hechos con ramas de árboles.

### **3.4.1. Indígenas como agentes de aculturación**

A todos los indígenas de la misión se les enseñaba el catecismo. Éste se solía iniciar por la mañana cuando a toque de campana, acudían a la iglesia para recibir la doctrina durante una hora, acompañada con algunos sermones. Terminada esta actividad, los indígenas salían a trabajar a las tierras de labor de la misión o a sus milpas mientras que el misionero se encarga de visitar las rancherías donde intentaba mediar entre los gentiles, eliminar supersticiones, consolar enfermos, enseñarles el manejo de los útiles de labranza, etc. De vuelta a la misión se retomaba la enseñanza del catecismo a los niños y niñas. Si el misionero no había podido acudir serían otros indígenas ya cristianizados los que actuaban como catequistas. De este modo, el celo evangelizador de los jesuitas se vio complementado con la inestimable ayuda de los propios indígenas a los que introducían en la ortodoxia cristiana. Si ya habían sido herramienta útil en la intercomunicación con los indígenas antes del aprendizaje de los misioneros de las

---

<sup>827</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. VI, cap. XIV, p. 177.

<sup>828</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. IV, cap. II, p. 12.

lenguas indígenas, también se convirtieron en los guardianes de la fe. Así, los procesos de mediación estuvieron protagonizados no sólo por los jesuitas, sino también por los propios indígenas ya evangelizados que adoptan nuevas formas y conceptos culturales heredados del mundo europeo a través de la integración a su mundo conceptual y mental.<sup>829</sup> Es posible hablar, por lo tanto, de un fenómeno de acercamiento e incluso de contaminación cultural. Como señala Gonzalo Aguirre Beltrán, “en casos de evidente coerción el resultado inevitable es el shock cultural [...] en cambio, la aceptación de lo nuevo es fácil psicológicamente cuando es impuesto desde dentro por individuos que proceden del grupo propio”.<sup>830</sup> Es decir, se trataba de individuos encargados de inducir el cambio cultural en su comunidad. A pesar de pertenecer a una cultura subordinada como era la indígena, la ayuda que prestaron para la introducción de nuevos elementos que debían ser adoptados por el conjunto fue fundamental pues si ella, estos cambios difícilmente hubiesen sido aceptados. Por desgracia, no contamos con referencias sobre la catecismos u otras obras hechas por los indígenas como sí ocurrió por ejemplo con la *Explicación del Catechismo en lengua Guaraní*, o los *Sermones y Exemplos en lengua Guaraní*, que fueron publicados en tipos tallados a mano en la reducción de Santa María la Mayor en 1724 el primero, y en el pueblo de San Francisco Javier en 1727 el segundo. Ambos fueron escritos en lengua guaraní por el cacique de Santa María la Mayor, Nicolás Yapuguay, quien además alcanzó un grado de especialización musical, sirvió de intérprete y maestro en lengua guarná al padre Pablo Restivo, quien le enseñó la lengua castellana.<sup>831</sup>

Hubo otros efectivos externos al grupo actuaron como promotores del cambio cultural. Es el caso de los mexicanos y tarascos así como otros grupos procedentes de la provincia de Culiacán o los situados en las proximidades de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa. Éstos ya habían recibido la doctrina cristiana por parte de los franciscanos. Su presencia facilitaba que algunos gentiles los imitasen en sus prácticas. Cuando en 1592 el Padre Gonzalo de Tapia se encontró con un grupo de gentiles que habían levantado una gran cruz en el camino, se sorprendió ante esta escena.

---

<sup>829</sup> Broggio, P. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.

<sup>830</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 175.

<sup>831</sup> Furlong, Guillermo. S.J. *Misiones y sus pueblos guaraníes*, BCSI, 1962.

Preguntándoles el por qué de esta acción, los indígenas le dijeron que junto a ellos vivían algunos cristianos procedentes de Culiacán así como otros que habían huido de las encomiendas de los españoles y de quienes aprendieron algo de la doctrina cristiana.<sup>832</sup> A través de estos intérpretes, los primeros jesuitas les hicieron saber a los gentiles del pueblo de Orobatu que no iban en busca del oro o la plata, tampoco a hacer esclavos, pues “venimos aquí solos, pocos y desarmados, y que sólo venimos a daros a conocer al Criador del cielo y de la tierra, sin cuya fe seréis perpetuamente infelices”.<sup>833</sup>

### *El Seminario de indios y la formación de los nuevos cristianos*

Puesta en marcha la misión de la provincia de Sinaloa, los jesuitas procuraron centrar sus esfuerzos en un segmento específico de la comunidad: jóvenes y niños. La infancia es la etapa en la que el individuo se encuentra más receptivo a los estímulos y al conocimiento. La labor educativa y pedagógica que la Compañía de Jesús llevó a cabo cuenta con una extensa bibliografía.<sup>834</sup> Los jesuitas desarrollaron su labor educativa a través del principio del humanismo renacentista de educación por el ejemplo es decir, la *Ratio Studiorum*, que fomenta ser lo más austeros, humildes y modestos posibles, evitar celebraciones en su honor y aceptar lo que les fuese asignado.<sup>835</sup> Esta actitud se va a compaginar con una labor recaudatoria de bienes que la Compañía de Jesús tenía repartidos por todo el virreinato cuyo origen procedía tanto de las generosas donaciones de sus mecenas como de la exitosa inversión en haciendas y estancias que repartidas por el norte de Nueva España, realizaron los ignacianos.

En las provincias costeras del noroeste, la Compañía de Jesús no encontró una jerarquía social perfectamente establecida como sí ocurrió en el centro de México. Esto no quiere decir que no se diese un modelo pedagógico y educativo bidireccional y

---

<sup>832</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 395.

<sup>833</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. II, p. 365.

<sup>834</sup> Desde su llegada al continente americano implantaron un sistema educativo bidireccional: criollos e indígenas, construyéndose numerosos colegios y seminarios patrocinados por los benefactores más poderosos. Una obra completa y actual sobre la educación jesuítica en Nueva España es la de Frost, Elsa Cecilia. «Los Colegios jesuitas», en Rubial García, Antonio (coord.). *La ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 307-334. Menos reciente aunque igual de interesante es la obra de Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana 1989.

<sup>835</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar. «La educación jesuita en la Nueva España», *Artes de México*, n° 58, (2001), p. 52.; Alfaro, Alfonso. «La educación: los nudos de la trama», *Artes de México*, n°58, (2001), p. 12.

exclusivista, nada más lejos de la realidad. Aquí, los caciques indígenas, con autoridad temporal o permanente, constituyeron la figura representativa de la comunidad. Los hijos de estos “principales” pasarían a engrosar las filas de los llamados seminarios de indios, instituciones ubicadas en las cabeceras de misión, al que habría que añadir el que se abrió junto al Colegio de la Compañía de Jesús en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa allá por el año de 1610.<sup>836</sup> Precisamente a este seminario fueron enviados el mismo año de su apertura, 14 niños yaquis para que recibiesen instrucción. En 1619 llegaron once muchachos sisibotaris que el cacique había conducido a la villa y entregado al capitán Diego Martínez de Hurdaide, “para darlos como rehenes de su fidelidad y petición; y para que se quedasen en el seminario de indiecitos”<sup>837</sup>; ese mismo año, el Padre Diego de Guzmán que se había adentrado en la Pimería para realizar algunos bautismos y enseñar el catecismo, consiguió que 12 niños pimas fuesen enviados al Seminario<sup>838</sup>; en 1621 fueron los nebomes los que enviaron a algunos de sus hijos.<sup>839</sup> Son estas algunas cifras y fechas de las muchas que se dieron a lo largo del siglo XVII. Es necesario resaltar que cuando se produjeron estas llegadas, ni yaquis ni nebomes habían recibido aún la visita de los misioneros jesuitas, aunque sí que mantenían contacto con los españoles. Una vez que la labor misional había dado inicio, se escogía de cada pueblo a algunos muchachos para ser enviados a la villa de Sinaloa y entregados a los Padres del Colegio, “para que en el seminario que allí hay de todas las naciones, habiendo aprendido bien la doctrina y acompañando a los Padres cuando fuesen a sus tierras, la pudiesen enseñar en sus pueblos”.<sup>840</sup> Acudían al seminario de la villa de Sinaloa sólo los niños de corta edad, entre los 6 y 12 años para aprender no sólo

---

<sup>836</sup> El Colegio-Seminario más importante que la Compañía de Jesús tuvo en el virreinato novohispano fue el de Tepoztlán, ubicado en el pueblo de indios homónimo. Éste había sido cedido por el arzobispo de México, Pedro de Moya Contreras en 1580. A él acudía exclusivamente la población indígena perteneciente a la élite para recibir enseñanza de doctrina cristiana para todos los alumnos; escritura para los más hábiles y virtuosos; y canto y tañido de música para el culto divino. Solo unos pocos recibieron también nociones de pintura, escultura, platería, etc. Un año antes, Huitzquiluca se convirtió en el centro jesuita para la producción de los catecismos bilingües empleados en la catequización de los indígenas. Santos Hernández, Ángel. S.J. *Los jesuitas en América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 34.

<sup>837</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. VI, cap. XIII, p. 174.

<sup>838</sup> Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz...*, *op. cit.*, p. 85, nota a pie 211.

<sup>839</sup> Laura Álvarez realiza un interesante análisis sobre la actividad educativa y misional en la provincia de Sinaloa, poniendo de manifiesto que ambas prácticas estuvieron integradas en esta región. Álvarez Tostado, Laura Elena. *El Colegio de Çinaloa...*, *op. cit.*

<sup>840</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXVI, p. 231, y lib. III, cap. II, p. 280.

la doctrina sino también a leer y escribir, canto y buenas costumbres. Cuando regresaban a la misión, los padres ya concebían la buena capacidad y virtud con la que poder dirigirse a la comunidad, de manera que les encomendaba que, “en la iglesia, puestos en pie sobre las gradas del altar, y bien compuestos de vestido, en su presencia hiciesen pláticas al pueblo”.<sup>841</sup> Medio eficaz pues llegaba el mensaje de la doctrina, “de boca de los que eran sus hijos y parientes y en lenguaje y estilo propio”.<sup>842</sup>

Los seminarios de indios ubicados en las cabeceras de misión centraron los esfuerzos los misioneros. Tanto la legislación real como la eclesiástica exigía la creación de estas instituciones:

En el pueblo que fuere principal en cada partido, se ponga todo el cuidado en conservar el Seminario de Niños Indios, que se críen en doctrina y virtud cristiana; aprendan a leer, escribir y cantar, para que sirvan en la Iglesia, y den ejemplo de toda virtud en los demás pueblos.<sup>843</sup>

También el Provincial de la Compañía de Jesús en Nueva España, el Padre Ildefonso de Castro advirtió de la importancia de que hubiese seminario de indios en las misiones incluso aunque hubiese pocos indígenas, pero así podrían aprender las buenas costumbres.<sup>844</sup>

En estos espacios de ámbito misional había una división entre niños y niñas, tanto en la formación como en los enseñantes. En este sentido, la presencia de niñas en estos espacios reafirma el papel de la mujer como una agente difusora de la doctrina, tal y como veremos más adelante. Las niñas entre 4 y 8 años estaban bajo la instrucción de las otras indígenas cristianas, enseñándoles además de la doctrina cristiana, labores domésticas, sobre todo hilado y tejido. Los niños quedaban al cuidado de un jesuita o de un coadjutor que podía ser un indígena cristiano, y quienes además de la doctrina

---

<sup>841</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXVI, p. 232.

<sup>842</sup> *Ídem.*

<sup>843</sup> Citado por Santos Hernández, Ángel. S. J. *Los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 295.

<sup>844</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 1, “A los jueces oficiales de la real Hacienda de la ciudad de México, sobre que se pague a un miembro de la Compañía de Jesús que adoctrine e instruya a los indios de esta provincia”, Sinaloa, 1601, f. 13. Por eso pide al virrey que le de alguna ayuda de costa de manera anual para poder mantener así los seminarios.

cristiana, les enseñaban a leer y escribir en castellano.<sup>845</sup> En casos más extremos, los indígenas recibían nociones de la lengua latina que les serviría para la participación en los cantos litúrgicos de las celebraciones eucarísticas.

Tanto en la villa como en la misión, quienes acudían a los seminarios de indios pasarían a convertirse en los mejores maestros y maestras para enseñar la lengua a los jesuitas, a la vez que se convertían en excelentes intérpretes y difusores de la doctrina y del nuevo modelo cultural. La preferencia por los jóvenes no es vana. Éstos aún no habían recibido por parte de los mayores del grupo el monto total de su sistema de mentalidades y creencias. Precisamente los adultos y sobre todo los ancianos y ancianas eran más complicados de adoctrinar porque entre ellos el modelo cultural recibido de sus antecesores se encontraba fuertemente arraigado. Traemos a colación las palabras del jesuita Miguel Venegas quien al hablar sobre la rebeldía de los adultos de Baja California a la labor de los misioneros afirmaba que,

eran los viejos el estorbo mayor de la cristiandad. Como eran éstos por lo regular los hechiceros, sacerdotes, maestros y embaucadores de las rancherías, perdían su autoridad e interés luego que éstas se hacían cristianas, no es extraño que cuando los demás se reducían pusiesen de su parte a la fe cuantos estorbos pudiesen.<sup>846</sup>

Y es que esta labor educativa y evangelizadora implicaba además una alteración del contexto simbólico indígena.<sup>847</sup> Algunos de los indios cristianos tenían facilidad para adentrarse en territorio enemigo por varias razones: por mantener relaciones de parentesco, por tener cierta autoridad, por mantener intercambios o por conocer la lengua de los gentiles. Esto les permitía actuar como mensajeros de los jesuitas para enviar recados a las diferentes rancherías, avisando por ejemplo para que bajasen a ver a

---

<sup>845</sup> En otro ámbito misional como fue la Baja California, a las cabeceras de misión acudían tanto niños como niñas a recibir los principios del cristianismo, constituyendo además la población permanente de las misiones. Véase Rodríguez Tomp, Rosa Elba. «Variaciones sobre un mismo mal. La imagen de los indios de la Antigua California en el discurso de sus evangelizadores», en Armas Asin, Fernando. (ed.) *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, p. 58. Para los jesuitas, la enseñanza de los naturales se basó en el Compendio del catecismo del Padre Castaño.

<sup>846</sup> Venegas, Miguel, *Noticias de la California...*, *op. cit.*, pp. 243-244.

<sup>847</sup> Olmos Aguilera, Miguel, Pérez-Taylor, Rafael., Salas Quintanal, Hernán. (eds.). *Antropología del desierto...*, *op. cit.*, p. 19.

los misioneros. También eran útiles para hacer recuento del número de individuos y rancherías que había en alguna región, “dándole para el efecto un papel, y en él señaladas todas las rancherías de por sí, con una raya grande en cada una, para que en ella hiciese tantas cuantos indios casados había en la tal ranchería y población...”.<sup>848</sup> En definitiva, agentes útiles para asegurarse la entrada al territorio.

La falta de efectivos misioneros para adoctrinar en algunos territorios se solventaba con el envío de indígenas ya cristianos que contaban con toda la confianza de los jesuitas. Educados en los seminarios de indios, estos se encontraban capacitados y dispuestos a hacer llegar a los gentiles la doctrina cristiana y a ayudar en la erección de las primeras iglesias. Incluso en caso de urgente necesidad, podían bautizar a aquellos que estaban en peligro de muerte. Por lo tanto, se delegaba en ellos la responsabilidad de la evangelización y por lo tanto, del fenómeno de aculturación. Significativo es el caso de un indígena cristiano que, al pasar a la doctrina de los Chínipas, fue casado por el misionero con una joven de la región con la idea de arraigarlo en el nuevo territorio, lo que le permitiría establecer vínculos más estrechos en la zona.

Los caciques, reconvertidos en gobernadores de los pueblos de indios, también desempeñaron un papel fundamental en la difusión del nuevo modelo político, económico y socio-cultural en sus comunidades. Pidiendo el fin de las costumbres bárbaras, se convertían en indígenas receptores y difusores, guías y ejemplo para el resto, *temachtianimeh* o maestros al servicio del Imperio hispano. Su vinculación con el gobierno temporal los llevaba a relacionarse directamente con el capitán del presidio y las autoridades de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa para dar aviso de todo lo que ocurría en sus parcialidades. No obstante, esto no significa que fuesen figuras completamente autónomas pues por lo general, solían poner antes en conocimiento del misionero cualquier suceso o problema. La cacica Luisa por ejemplo, pasaba a las rancherías antes que llegase el misionero. Se encargaba de recoger a las mujeres y a los niños para que fuesen bautizados, prestándose como madrina para muchos de ellos, al igual que sus hijas, que también siguieron su ejemplo. O el caso del cacique tehueco Lanzarote, quien después de haber sido bautizado dio algún que otro quebradero de cabeza a los españoles, y terminó convirtiéndose en el vehículo más eficiente para

---

<sup>848</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXIII, p. 252.



conseguir la reducción y conversión de su nación.<sup>849</sup> El gobernador guasave Pablo Ventura, “apóstol de su nación”, se encargó de reparar las iglesias del partido, instruir a los catecúmenos y aliviar a los enfermos de manera que, “no hacían, con su presencia, falta los misioneros en sus pueblos”.<sup>850</sup> El indio Ventura, Miguel o el también cacique Cristóbal Anamei, son otros ejemplos de cómo se fue produciendo este lento cambio de tendencia en el sistema de mentalidad indígena.

Junto a ellos actuaban también los fiscales, figura ligada a la institución religiosa. Éstos se encargaban de organizar la misión en barrios y su número oscilaba entre tres o cuatro. A diferencia de los gobernadores del pueblo que eran elegidos por el capitán del presidio, los fiscales eran designados por el misionero. Los fiscales de la iglesia se encargaban de hacer saber al doctrinero el número de parejas que quieren contraer matrimonio, registrar el número de nacidos y bautizados, organizar las festividades, avisar si hay enfermos que tengan necesidad de los santos sacramentos, etc.<sup>851</sup> También había indígenas que actúan como sacristanes dedicados al cuidado del ornato de la iglesia, barrerlas, enramarlas y adornarlas, sobre todo en las fiestas. Con todo, a pesar de que los misioneros se esforzaban por hacer llegar la doctrina a todas las regiones, muchas veces no se materializaba en deseados avances, pues continuamente los indígenas recurrían a la “gentilidad”.

Además, la Compañía de Jesús va a implantar en las misiones un modelo educativo basado en las escuelas profesionales. Debido al carácter rural, agrario y ganadero de las regiones en las que se desarrolla el sistema misional fue necesario el aprendizaje en la fabricación de aperos para el trabajo. El catálogo de instrumentos o útiles de la población indígena limitado a puntas de flecha, arcos y lanzas, de ahí que con la implantación de un modelo económico nuevo, basado en primer lugar en el establecimiento sedentario de la población, y en el desarrollo de la práctica agroganadera, fuese necesaria la introducción y fabricación de nuevos útiles de trabajo tales como azadas, martillos, hoces, etc. Estos nuevos instrumentos van a ser realizados en

---

<sup>849</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XVI, p. 206. Llegó incluso a ofrecer en 1595 al padre Juan Bautista de Velasco a su hijo, Miguelito, para que lo educase en la religión y las costumbres españolas. Carta Anua de 1595, cf. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IX, p. 452.

<sup>850</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. VII, p. 66.

<sup>851</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. V, cap. XXI, p. 126.



los talleres levantados junto a la casa del misionero, encargado de supervisar el trabajo y ayudar en la fabricación.<sup>852</sup>

### ***Los sacramentos como signos de la conversión y mecanismos sociales para la confianza misional***

El primer paso para ser cristiano era el bautismo. Éste se administró a los indígenas casi de manera inmediata a la presencia de los misioneros en sus tierras. San Francisco Javier por ejemplo, bautizaba de manera multitudinaria, casi sin instrucción previa. El Padre Brou señalaba al respecto que “la conversión se obrara en tres tiempos por decirlo así: adhesión de espíritu a los dogmas fundamentales, explicados sumariamente, bautismo y catecismo”.<sup>853</sup> En Nueva España, el Concilio Provincial de 1555 había prohibido los bautismos de los adultos que no hubiesen recibido la suficiente instrucción, no estuviesen casados *in facie ecclesiae*, o no hubiesen renunciado completamente a sus idolatrías.<sup>854</sup> La instrucción, a veces sumaria, consistía en los siguientes puntos esenciales: la existencia de un sólo Dios todopoderoso y eterno, creador de todas las cosas, cuya bondad y sabiduría son infinitas; la Santísima Virgen, su madre; la divinidad de Cristo; el pecado original; la inmortalidad del alma; la idea del bien y el mal representado en el demonio; el paraíso y el infierno; el día del Juicio Final o la sujeción al Papa de Roma en lo espiritual y al Emperador en lo temporal. etc.

Los ignacianos llegaron al noroeste con la intención de salvar al mayor número de almas. Al igual que ocurrió en otras regiones, hubo una preferencia por dar el bautismo a los niños y a los adultos que se encontrasen próximos a la muerte. A estos últimos se les exigía menos conocimiento de la doctrina, bastaba con el arrepentimiento sincero de los pecados y la creencia en la fe verdadera.<sup>855</sup> Los primeros bautismos coincidieron con la ausencia de estructuras como iglesias o altares para officiar la ceremonia. La bajada de los gentiles pidiendo bautismo, como ocurrió en Capirato, se

---

<sup>852</sup> Santos Hernández, Ángel. S. J. *Los jesuitas...*, *op. cit.*, pp. 297-299.

<sup>853</sup> Brou, A. *Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat*, Brujas, 1915, p. 135, cf. Ricard, Robert. *La conquista espiritual...*, *op. cit.* p. 121.

<sup>854</sup> *Ídem.*

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 122.

resolvió con la improvisación del espacio para dar comienzo a una breve doctrina.<sup>856</sup> Incluso en la misma villa de Sinaloa, los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez tuvieron que improvisar una enramada para que sirviese como iglesia y retomar las confesiones de los españoles y realizar los primeros bautismos de los indígenas.<sup>857</sup> Precisamente en la villa se produjeron algunos bautismos de mujeres indígenas que vivían entre los españoles, sirviendo en sus casas e incluso casadas con ellos, hecho que se “oficializó” cuando fueron juntados en santo matrimonio.<sup>858</sup> Estas uniones por otra parte, no gustaron nada a los jesuitas, pues vendría a confirmar la existencia de uniones o “amancebamientos” entre españoles y españolas con indígenas. Hecho este que no resulta extraño si tenemos en cuenta que la frontera fue un espacio en el que las trasgresiones a la ley temporal y espiritual, así como a la moral, fueron continuas.<sup>859</sup> También en varias ocasiones el desconocimiento de la lengua indígena hacía necesario contar con los servicios de los intérpretes quienes dando voz al misionero, exhortaban a los gentiles sobre lo conveniente del cristianismo. A la ceremonia del bautismo los catecúmenos se presentaban,

con cabello suelto, y guirnaldas de flores, muy aseados y limpios los vestidos con vistosa plumería, y otros adornos de los que ellos aprecian, singularmente las mujeres. Sus padrinos los conducían de la mano, siguiendo a la cruz y ciriales, y aun gran concurso de gentes que, con candelas encendidas, marchaban en el mismo orden, hasta la fuente de la vida que se había curiosamente enramado con muchas flores y yerbas olorosas...<sup>860</sup>

---

<sup>856</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. II, p. 163. En otras ocasiones, los gentiles bajaban a las reducciones para asentarse directamente en ellas, como los mayos que bajaron a establecerse junto con los zuaques ya reducidos en pueblos de misión.

<sup>857</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. III, p. 164

<sup>858</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 388.

<sup>859</sup> Deeds, Susan. “Hechicería en el norte colonial de México: reflexiones sobre género y metodología”, en Mayer, Alicia (coord.). *El Historiador frente a la historia: mujeres e historia. Homenaje a Josefina Muriel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 81-102.

<sup>860</sup> Esta escena es la que describe el Padre Jerónimo Ramírez entre los tepehuanes en 1596. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. XI, p. 469.

Ordenados y puestos en semicírculo en la plaza de la misión, quedaban agrupados en grupos de 20 a 30 indígenas. Se les daba una charla acerca de la importancia del sacramento y se procedía a la ceremonia de bautismo, no sin antes haber puesto un poquito de sal en la boca del catecúmeno.<sup>861</sup> La importancia de este acto llevaba a los misioneros a cambiar sus sotanas desgastadas por “una sobrepelliz, estola y una capa de coro de damasco blanco, que para este efecto llevaba”.<sup>862</sup>

Los bautismos numerosos, como el de los mayos, se realizaron en los ríos aunque los misioneros intentaron hacerles ver que, “... el santo lavado del bautismo no es algún baño, como el que ellos toman en su río”.<sup>863</sup> Si la congregación de catecúmenos era muy numerosa, los misioneros solían contar con el apoyo de algunos indígenas ya cristianizados. Por regla general recibían nombres cristianos (los de los Doce Apóstoles; el del misionero que los bautizaba; o el del español que servía de padrino) y a ellos les seguía un nombre indígena. El tener a los españoles como sus padrinos creaba un fuerte parentesco espiritual. A las niñas zuaques se les ponía el nombre de María, celebrándolo con júbilo diciendo *Iaut teua* es decir, que tenían nombre principal y de señora.<sup>864</sup> Una vez bautizados quedaban registrados en los libros de bautismo, “para podérselos acordar, si se olvidasen de ellos como de vocablos extraños y nuevos a su lengua...”.<sup>865</sup> De hecho, había que repetir a los indígenas los nuevos nombres que tenían, “que sucedía ser veinte Juanes y otros tantos Pedros.”<sup>866</sup> Por ello, iban los misioneros con el libro de bautismo en la mano, recurriendo incluso a los nombres gentiles de los familiares de los catecúmenos que también se recogían en los libros, para poder identificarlos. Terminada la ceremonia del bautismo, los padrinos se iban con sus ahijados a festejarlo con tortillas y tamales. Esta idea de unión inmaterial era recogida por los gentiles, quienes veían en ella una reminiscencia de una festividad que los jesuitas denominaron como “fiesta de los prohijados”, a través de la

---

<sup>861</sup> Sin embargo, el rumor que comenzó a correr entre los yaquis de que tras el bautismo la gente moría hizo que algunas mujeres cuando veían que los misioneros aplicaban la sal purificadora en sus hijos, se apresuraban a limpiarles los labios y la boca pensando que ésta era la forma que tenían los religiosos de matar. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. V, cap. IX, p. 92.

<sup>862</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. VIII, p. 90.

<sup>863</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. IV, cap. III, p. 17.

<sup>864</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XI, p. 302.

<sup>865</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 284.

<sup>866</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. IX, p. 93.

cual, los huérfanos de una comunidad pasaban a formar parte de la parentela y la casa de su padrino. Andrés Pérez de Ribas describe esta celebración:

Lo primero, buscaban y juntaban los huérfanos que se habían de prohijar; hacían luego dos casas de petate o esteras como ellos las usaban. [...] En la una entraban los muchachos huérfanos, de donde no salían en ocho días, y allí los sustentaban con atole [...] En la otra casa (que era más espaciosa) esparcían en medio de ella arena suelta, tendida en forma de círculo que tenía dos varas y media de diámetro. En ese círculo entraban y salían los indios cantando y bailando muy embijados o pintados y con bordones en las manos; sentábanse a veces en la arena y en ella iban pintando diferentes figuras con colores sueltos y varios que echaban en los huecos de unas rayas que formaban con una cañita delgada. Lo principal que pintaban eran dos figuras que parecían humanas: a la una la llamaban Viriseva y a la otra Vairubi: ésta, decían que era madre de la primera. De lo que estas figuras representaban, hablaban con mucha confusión, como gente ciega, que no gozaba de luz divina, y ya parecía que hablaban de ellas con vislumbres de Dios y su Madre, ya que eran los primeros hombres de quienes nacieron los demás; y todo lo que decían era confuso. Alrededor de estas dos figuras pintaban, ya cañas de maíz sembrado, ya frijoles y calabazas, y entre estas plantas, culebras, pajarillos y otros animalejos hasta que llenaban todo el círculo de la arena donde hacían sus ceremonias con algún género de reverencia [...] y es de advertir una cosa particular, que en todo este tiempo no permitían ni daban entrada a mujeres en esta casa...<sup>867</sup>

Las divinidades mencionadas, Viriseva y Vairubi, se encargaban de proteger y guardar las sementeras de la comunidad, así como de todo aquello que los iniciados dibujaban en los círculos de arena. Pasados los ocho días en los que permanecían en estas casas, a los “prohijados” se les adiestraba en el uso del arco y la flecha, se le daban armas y se borraban los dibujos hechos en la arena, una arena con la que además se refregaban el cuerpo. Luego, cada uno de los “prohijados” marchaba con un miembro de la

---

<sup>867</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. III, p. 166; Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 398.

comunidad, de modo que sería para él como un hijo, comían juntos y terminaban la celebración en el río, dando por finalizada la ceremonia. Los indígenas creyeron ver en estas ceremonias de los misioneros una continuidad a sus propias prácticas rituales.

Momento especial era el que se vivía con el bautismo de los caciques. Las autoridades civiles y religiosas eran conscientes de la importancia de estas figuras para la comunidad indígena, de ahí que la ceremonia de su bautismo se hiciera con gran solemnidad. Generalmente se aprovechaba la presencia del capitán del presidio para que éste le otorgase también el título de gobernador de la nación. Algunos ejemplos recogen las crónicas jesuitas, como el de un cacique zuaque que se había alzado junto a otros en 1599. El capitán Diego Martínez de Hurdaide decidió perdonar la vida de uno de ellos, “por ser muy estimado en la nación y que, convertido a la fe podía ser de mucho provecho para ampararla y para gobierno de ella”.<sup>868</sup> Este acto condujo a otro de vital importancia para los misioneros: el bautismo del cacique, a quien se puso por nombre Pablo Velázquez, siendo investido como gobernador de indios de su nación. Refiere Pérez de Ribas que antes de ser cristianos, los nombres y apellidos de muchos caciques remitían a,

muertes y homicidios que ellos o sus antepasados habían ejecutado, los cuales suenan en nuestra lengua española, el que mató a tres, el que mató a cinco, el que mató en los caminos, en los montes o sementeras, el que mató al que tenía grande cabellera.<sup>869</sup>

Los caciques, como gobernadores del pueblo, comenzaban entonces una reconversión física y política frente a la comunidad: vestían como españoles y portaban armas que el gobernador y capitán del presidio les daba. El cariz autoritario se reforzaba con las visitas a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa donde eran agasajados por las autoridades, repartiendo entre ellos ropa y caballos con lo que conseguían mantenerlos fieles. También adquirían una nueva autoridad moral al predicar contra las costumbres antiguas, incluida la poligamia o la guerra al enemigo, y pasaban a ser los padrinos para los nuevos cristianos. A través del bautismo se accedía entonces a una nueva categoría

---

<sup>868</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. II, cap. XIX, p. 212.

<sup>869</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. VII, cap. VII, p. 228.

socio-cultural, el ser cristiano. Éste era un acto de la culminación, un rito de paso a la nueva religión.

Junto con el bautismo, la penitencia y reconciliación fue otro de los sacramentos en los que los jesuitas pusieron especial cuidado y en el que la participación del indígena fue en algunos casos masiva. La confesión es un sacramento individual y se realizaba según unas categorías europeas fijas, únicas y universales, según los dictámenes de la Iglesia. A través de ella se producía un ejercicio de autovaloración moral y conductual tanto de las acciones como de los pensamientos.<sup>870</sup> Además implicaba romper con el equilibrio mental de los indígenas en cuanto a nociones como el sentimiento de culpa, el deseo, lo dogmático de la creencia, la moral, la idea del mal y del bien, el pecado, etc.

En las misiones las confesiones eran generales, obligatorias y anuales para los cristianos. En el periodo de Cuaresma el número de confesiones se multiplicaba: los que sabían escribir llevaban anotados sus pecados en papel, otros tiraban de memoria para no olvidar ninguno, contaban con los dedos, o bien podían usar unos cordeles con nudos (cada nudo representaba un pecado), o con “unos manojitos de palillos de diversos colores, poniendo tantos en cada materia de pecados...”<sup>871</sup>

Las confesiones se hacían en lugares específicos y diferenciados en función de que fuesen hombres o mujeres: “...y gastando en ellas dos horas por la mañana y otras dos a la tarde, los varones en el coro o torre y las mujeres en el cuerpo de la iglesia”<sup>872</sup> Entre las mujeres tepehuanas, señala el padre Juan Fonte, “la vergüenza que padecían [...] era tanta y tanta la violencia que se hacían para confesar sus culpas, que muchas veces, [...], caen desmayadas y amortecidas a los pies del confesor, con un sudor y fatiga que es indicio de la congoja interior que padecen”<sup>873</sup> No obstante el misionero aclara que confesaban sus pecados con gran claridad y exactitud. Acudían los jesuitas también a los reales mineros como los de Topia y San Andrés, donde daban confesión a los españoles, indígenas, negros y castas que trabajaban allí, sermoneándolos en castellano y náhuatl.

---

<sup>870</sup> Serrera, Ramón. *La América de los Habsburgo...*, *op. cit.* p. 213.

<sup>871</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. III, p. 17

<sup>872</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XXIII, p. 339.

<sup>873</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo II, lib. IV, cap. XIII, p. 154.

A la confesión seguía la penitencia. Si el primero era un acto privado, íntimo entre el religioso y el pecador, la penitencia era todo lo contrario: colectiva y pública. Los pecados se expiaban con sangre, de ahí que todas las disciplinas recogidas por los misioneros fuesen de sangre. Del padre Rodrigo Deza se recoge en las *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús*, algunas de las tipologías de disciplinas que se empleaban:

texidas de alambre delgado; otras de cuerdas de vihuela; otras ordinarias, que al fin de cada ramal se coronaba con una roseta de cera quaxada de puntas de vidrio; otras havia [...] que tenían siete ramales; todos eran de nudos de cordel sin mas labor, pero entre nudo y nudo estaba ensartada una roseta de azofar labrada, como llaman, á punta de diamante, con puntas agudísimas; estas abrían la carne para que saliese la sangre...<sup>874</sup>

Los misioneros acudían a la naturaleza para obtener los materiales para las disciplinas de autocastigo.<sup>875</sup> Usaban fibras sacadas de las hojas del agave a las que se le pegaban las rosetas, o bien se les añadían agujas quebradas o espinas del monte hincadas en unas pelotillas de cera.<sup>876</sup>

La Cuaresma volvía a ser el periodo de mayores muestras de arrepentimiento. Se realizaban en dos espacios: las calles de la misión o el interior de la Iglesia. Los penitentes salían ordenados en procesión, ordenados en grandes grupos de hasta doscientas personas. No había distinción de edad o sexo para estas penitencias, participando incluso los niños, dando lugar en algunas ocasiones a la falta de disciplinas para toda la comunidad.<sup>877</sup>

El Jueves y Viernes Santo eran los días en los que tenían lugar los autocastigos penitenciales. Generalmente se iniciaban cuando ya había caído la tarde, de manera que

---

<sup>874</sup> Cassani, José. *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús: dibuxadas en las vidas y elogios de algunos de sus varones ilustres en virtud, letras y zelo de las almas que han florecido desde el año de 1640, primero del segundo siglo desde la aprobación de la Religión*, tomo II, Madrid, Imprenta de Manuel Fernández, 1736, pp. 259-260.

<sup>875</sup> Bernd Hausberger, en *Für Gott und Köning* resalta la violencia y el uso de la disciplina con la que los jesuitas sometieron a los indígenas en las misiones. Hausberger, Bernd. *Für Gott und Köning. Die Mission der Jesuiten in kolonialen Mexiko*, Wien-München, Verlag für Geschichte und Politik-Oldenbourg, 2000.

<sup>876</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo II, lib. IV, cap. III, p. 18.

<sup>877</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. XX, p. 124; tomo III, lib. VIII, cap. XI, p. 41.

era necesario hacer luminarias hechas con ramas de pitahaya o palo de monte seco que ardían como la tea y con las que se alumbraba el recorrido de los penitentes por la misión. El misionero salía con un crucifijo en la mano, predicándoles en su lengua sobre la vida, pasión y muerte de Cristo como ejemplo de salvación de los pecados del mundo. El espectáculo de la noche alumbrada por luces tenues se completaba con el canto de letanías o del Miserere. Además, coincidiendo con la Semana Santa, la representación de los misterios de la Pasión de Cristo reunía en torno a la cabecera de la misión a numerosos pueblos de visita que quedaban asombrados por la devoción con que se hacían las procesiones y disciplinas de sangre. Si no se podía salir en procesión, la iglesia se convertía en el escenario para realizar las disciplinas. Un indígena tullido pidió disciplinas de rosetas, porque se decía pecador y quería hacer penitencia:

Recibida la disciplina, se fue a la iglesia; y asentado, porque de otra manera no podía estar, allí se disciplinó todo el tiempo que duró la procesión; con tan grande fervor, que aunque la disciplina no tenía rosetas, se desolló a azotes y derramo mucha sangre, hasta quebrar los ramales, de suerte que tuvo algunos días que curar. Acompañó a este otro no menos esforzado: porque salió azotándose con doce rosetas: y con unos grillos a los pies anduvo todas las estaciones, de las cuales volviendo a la iglesia, llegó tan rendido que al subir el umbral de la puerta, se cayó de su estado.<sup>878</sup>

Estas disciplinas se hacían con tanto fervor que las señales quedaban marcadas en la espalda como un recordatorio continuo de sus pecados. Eran un mecanismo de explicación de los tormentos sufridos por Jesús, a la vez que se convertía en herramienta para mostrar los tormentos que padecerían en el infierno. Con ello se atemorizaba al neófito en una especie de “pastoral del miedo”, término empleado por algunos historiadores que han trabajado el tema del mal y el Demonio en el ámbito europeo.<sup>879</sup> Se refiere al modo de educar en la fe católica a través de la vía del miedo al castigo que

---

<sup>878</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXXVI, p. 262.

<sup>879</sup> Empleada por los religiosos desde el siglo XII a través de los sermones que pronunciaban en las iglesias europeas así como en los *exempla* con los que se mostraban cómo se sufrían en el infierno o en el purgatorio en función de los pecados cometidos. Georges Minois, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 199-204. Para los siglos XVII y XVIII, véanse las pp. 313-318.



se podía recibir si no se seguían los principios que se pretendían inculcar. Es decir, no busca la evangelización inculcando las bondades que la religión cristiana representaba. Esta metodología del miedo fue empleada como herramienta de conversión e imposición religiosa, política e incluso económica, sirviéndose de un imaginario del miedo para demostrar lo necesario que era ser cristiano. Mediante el castigo físico como azotes, regaños o ayunos, se hacía a la población indígena partícipe de un imaginario y de una mentalidad europea para que el resultado fuese el deseado.<sup>880</sup> En el mundo virreinal, al igual que ocurre hoy día, nos alimentamos de imágenes, de lo visual, y somos capaces de discernir los mensajes que de lo que se está representando. Por ello, la creación de un escenario en el que representar lo abstracto como eran el dolor, el tormento, el infierno, los lamentos, lo intangible, lo inmaterial, quedaba reflejado en una especie de “cuadro vivo” tal y como expresa Danièle Dehouve.<sup>881</sup>

Pero no fue la Cuaresma el único momento en que podían darse este tipo de penitencias. Coincidiendo con un periodo de sequía, algunos indígenas de la provincia de Sinaloa hicieron confesión y penitencia a base de azotes. La devoción con la que se realizaban estas disciplinas fue correspondida con la llegada de fuertes aguaceros que regeneraron el cultivo de la tierra.<sup>882</sup> La misma situación se vivió en el pueblo yaqui de Torim, donde la falta de lluvia se solventó con peticiones a la Virgen que vino acompañada por una procesión de sangre hecha por los niños hacia un pequeño cerro en el que habían levantado una ermita a la Reina de los Ángeles.<sup>883</sup> Se pensaba entonces que la falta de lluvia se debía a que la comunidad estaba en pecado, de ahí que fuese necesario expiar las faltas del grupo para el bien común. Otros casos en los que se hacían disciplinas públicas por los pecados cometidos eran los que tenían que ver con la vuelta a las prácticas gentiles. Los misioneros debían hacerles ver el error de sus actos y tras conseguir que volvieran a bajar a la misión, recibían un castigo público a base de azotes. Otras veces, los indígenas eran conscientes de la falta cometida y regresaban

---

<sup>880</sup> Gilabert, Berta. *Las caras del Maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 109.

<sup>881</sup> Dehouve, Danièle. *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, Universidad Iberoamericana, Miguel Ángel Porrúa, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2000, p. 18.

<sup>882</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XIX, p. 214.

<sup>883</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. V, cap. XVII, p. 116.

arrepentidos. Para evitar nuevos casos, los religiosos los inducían a pedir perdón a la comunidad y a tomar disciplina pública.

Los jesuitas también participaban de estas disciplinas de sangre, aunque de manera privada, en sus celdas. El padre Manuel Martínez, de quien Andrés Pérez de Ribas fue su maestro, destaca las rigurosas penitencias que se autoinfligía: “...los más de los días se disciplinaba con tanto rigor que dejaba rociadas las paredes con su sangre, usando a veces de ramales de cadenillas en la disciplina, por no ser sentido”<sup>884</sup>.

En relación al matrimonio, la práctica de la poligamia fue la más perseguida. Ésta era muy común en todo el mundo prehispánico. Como señala Robert Ricard, “más que al temperamento sensual de los indios se debía a razones de orden económico y social”,<sup>885</sup> es decir, las mujeres se convertían en servidoras y compañeras de vida marital dedicadas al mantenimiento del cacique. En el noroeste, el sistema familiar y de parentesco antes de la llegada de los españoles era patriolocal: las mujeres abandonaban su familia y pasaban a vivir con la del hombre. En función de la región primó la endogamia o la exogamia, lo que permitía a los caciques poner bajo su techo hasta cinco mujeres, con la capacidad también de repudiar a las que quisiera.

Con los matrimonios *in facie ecclesiae*, las mujeres “descartadas” por el hombre se marchaban con sus hijos a casa de sus parientes, no sin antes demostrar su enfado al misionero:

Innumerables veces vi a mis ojos y oí los clamores rabiosos de las desechadas, y a ellos responder el indio cuando se bautizaba, volviéndose a mí: Padre, case estas con otros maridos, que yo con esta sola me quedaré [...] Volvían contra mí las indias desechadas no pocas veces sus clamores, pareciéndoles que el sacerdote que los casaba con sola una mujer, era la causa de que ellas quedaran viudas.<sup>886</sup>

Aunque desapareciéndola poligamia se fue erradicando, no faltaron casos en los que se demostraba cierta reticencia a abandonarla. Así le ocurrió al cacique zuaque Cristóbal Anamei, quien tras haber dejado a sus mujeres para casarse en santo matrimonio con

---

<sup>884</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. IV, cap. XV, p. 58. Además, usaba cilicios, dormía en tablas y pasaba grandes periodos de abstinencias y mortificaciones.

<sup>885</sup> Ricard, Robert. *La conquista espiritual...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>886</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VII, cap. VII, p. 227.

una sola, entró a casa de un indio y le quitó a su mujer.<sup>887</sup> El fiscal del pueblo dio aviso al padre Pérez de Ribas de esta afrenta e incluso fue puesta en conocimiento del capitán del presidio. La intención era evitar que esta acción no quedase sin castigo ejemplar para la comunidad y que otros caciques pudieran imitarlo. El castigo o no del cacique implicaba un doble peligro: el miedo al contagio y el miedo a la sublevación de la comunidad por atacar a un principal. Finalmente fue el jesuita el que le impuso la pena: disciplina en la iglesia. Para evitar que fuese pública y que a ella acudiese toda la comunidad, se permitió la presencia del misionero así como de dos fiscales que actuaron como testigos. De rodillas ante los tres,

se despojó de la chaqueta y camisa que traía porque andaba vestido muy a lo español, y el Capitán le solía dar vestido, y espada como a Gobernador. Tomó en su mano una disciplina que se le dio y comenzó a descargar con brío golpes y azotes en sus espaldas.<sup>888</sup>

La recepción de la comunión era según los religiosos, un acto demasiado importante para que participasen en él todos los indígenas. Por ello se escogían a los más capaces y que mejor observaban la ley de Dios. El momento para la administración coincidía con las fiestas principales de la misión, de modo que se juntaban en la iglesia la tarde de antes, una vez llegados de sus milpas. Oían una plática por parte del misionero donde les hace ver la importancia y solemnidad de este misterio. Al amanecer del día siguiente se reunían en la iglesia para recibir la comunión, adornados con sus mejores galas y adornos de flores en las cabezas.<sup>889</sup> Era éste un acto que requería claridad de espíritu y honestidad en los actos. El incumplimiento o la falta de buen ejemplo cristiano podía provocar el malestar de la comunidad. Hasta que se solucionase la situación el misionero optaba por negar la sagrada comunión, fijando que para que se congraciase nuevamente debía pedir perdón y hacer penitencia pública, quedando así restituido moralmente en el grupo.

La confirmación de la fe de Cristo era un acto igualmente importante y lleno de solemnidad, de ahí que se celebrase en momentos especiales. Era el obispo el encargado

---

<sup>887</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XIII, p. 308.

<sup>888</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XIII, p. 309.

<sup>889</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XIII, p. 310.

de llevarlo a cabo. Con la visita del obispo de Guadalajara, Juan del Valle a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, tuvieron lugar las primeras confirmaciones. Concurrieron a la villa diferentes pueblos de misión hasta 8000 indígenas, tardándose hasta cinco días en confirmarlos.<sup>890</sup> Años más tarde con la visita del primer obispo de la diócesis de Durango, fray Gonzalo de Hermosillo, llegaron a confirmarse hasta 11.000 indígenas.<sup>891</sup>

Por lo que respecta al sacramento de la extremaunción, la población tenía miedo de recibirlo pues creían que, "...es lo mismo que echarlos a la sepultura".<sup>892</sup> Tuvo mayor aceptación entre aquellos que ya habían recibido la comunión, cumplían con la pureza de conciencia y con el ritual de ayuno (comida y bebida) que debía preceder al día de la unción.

### ***La participación en las festividades: imágenes, música, canto y danzas***

La Iglesia en general y los ignacianos en particular vieron con buenos ojos la participación de los indígenas en las festividades cristianas. Con ellas se difundía y profundizaba en el mensaje cristiano y los nuevos modos de vida del Imperio. A esto debemos añadir el uso que hicieron de las artes en todas sus dimensiones para facilitar y potenciar la labor educativa y pedagógica: pintura, escultura, música y danzas, representaciones teatrales, certámenes poéticos y alegóricos, así como las procesiones de reliquias y santos, que se convirtieron en las herramientas perfectas para la modificación del sistema de mentalidades que los indígenas tenían antes del contacto con los españoles.<sup>893</sup> En este sentido, si hubo una etapa artística en la que la imagen cobra especial transcendencia esa fue la del Barroco.<sup>894</sup> La Iglesia y el Estado a través del Concilio de Trento, señalaban en referencia a las imágenes que,

---

<sup>890</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XVI, p. 316.

<sup>891</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XVI, p. 317.

<sup>892</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. VI, cap. V, p. 156.

<sup>893</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar. «La educación...», *op. cit.*, p. 56.

<sup>894</sup> Sobre el poder de la imagen como herramienta evangelizadora es fundamental la obra de Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Manda el santo Concilio a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y la obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes según la costumbre de la Iglesia Católica Apostólica [...] enseñándoles que los santos reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres, que es bueno y útil invocarles humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios de Jesucristo su hijo, Nuestro Señor que es sólo nuestro redentor y salvador y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los Santos que gozan en el Cielo de eterna felicidad, o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres o que es idolatría adorarlos...<sup>895</sup>

Además de promover la imagen como poderoso agente de adoctrinamiento, las festividades y su ritualidad se convirtieron en el escenario idóneo para llevar a cabo la empresa de la Contrarreforma. Tras este Concilio, “los indígenas se instalaban en la condición de eternos neófitos y de menores espirituales”.<sup>896</sup>

### ***Imágenes***

En el Virreinato de Nueva España el culto a las imágenes sagradas fomentó el desarrollo de la religiosidad popular de todos los sectores étnicos y sociales. Españoles, mestizos, indios, mulatos y negros encontraron en éstas, “no sólo la intercesión con Cristo, sino también, la posibilidad de establecer relaciones sociales, políticas y económicas mediante las manifestaciones propias al culto y devoción de las imágenes”.<sup>897</sup> Si en Mesoamérica hablamos de un sincretismo guiado, no ocurre lo mismo fuera de su ámbito de influencia.<sup>898</sup> Mientras que en México, la virgen María se identificaba con la Tonantzin azteca, los jesuitas debían replantear todo el sistema de

---

<sup>895</sup> Decreto sobre el Purgatorio en el *Sacrosanto Concilio de Trento*.

<sup>896</sup> Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario...*, op. cit., p.74.

<sup>897</sup> Roselló Soberón, Estela. «Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las Cofradías de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario: Una propuesta comparativa», *Destiempos*, núm. 14, (2008), México, p. 339.

<sup>898</sup> Stoll, Eva. «La exportación de los santos al Nuevo Mundo: modelos, motivos y malentendidos», en Oesterreicher, Wulf., Schmidt-Riese, Roland. (Hrsg). *Esplendores y miserias de la evangelización en América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín, De Gruyter, 2010, pp. 25-41.

creencias indígena a través de la representación gráfica, transformándolo en un modelo cultural y cultural católico. Otra cosa es que se lograra.

Para la Compañía de Jesús, las imágenes constituyeron los vehículos a través de los cuales se dotaba de magnificencia a sus templos, servían para reforzar la enseñanza de la fe y sobre todo, tenían un fuerte contenido propagandístico. En este sentido, a lo largo de todo el continente americano se repite la presencia del culto jesuítico a través de sus santos: San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Francisco de Borja o San Luis Gonzaga. Además de representarse en pinturas y esculturas por los territorios virreinales, sus nombres fueron utilizados para las misiones.<sup>899</sup> Las imágenes se convirtieron entonces en el camino de salvación de las almas de los indígenas, quienes debían sentirse impresionados ante los programas arquitectónicos e iconográficos. La apologética de las imágenes, como señala Fumaroli, tuvo su comienzo con la reacción católica a la iconoclasia de los luteranos y calvinistas.<sup>900</sup> La imagen de Cristo, la Virgen María o los santos patronos se convirtieron en mediadores entre Dios y los hombres.<sup>901</sup> Al respecto, Félix Báez-Jorge señala que “se entienden como mediaciones simbólicas entre la vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales”.<sup>902</sup>

Como señala Miguel Olmos, “la ‘conversión’ implica la ‘asimilación’ a otro sistema religioso ritual, pero también a un sistema militar y político.”<sup>903</sup> Estas imágenes tenidas como entes divinos, se involucraban en la cotidianeidad humana. Desde la

---

<sup>899</sup> Alcalá, Luisa Elena. «Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas», en Barroco Andino, en *Memoria del I Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 257-266. [en línea: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/17973>] [consulta: 12.02.17].

<sup>900</sup> Fumaroli, Marc. «Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas», *Artes de México*, núm. 70, (2004), p. 19.

<sup>901</sup> En todo el continente americano, las festividades marianas más importantes se celebran el día 2 de febrero (Candelaria), el 25 de marzo (Anunciación), el 15 de agosto (Asunción), y el 8 de septiembre (Natividad). Sobre el culto mariano en América son interesantes las aportaciones de Bernabéu Albert, Salvador. «California, o el poder de las imágenes en el discurso y las misiones jesuitas», *Contrastes: Revista de Historia Moderna*, núm. 12, (2001-2003), pp. 176-178; Stoll, Eva. «La exportación de los santos...», *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>902</sup> Báez-Jorge, Félix. *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994, p. 159.

<sup>903</sup> Olmos Aguilera, Miguel, Pérez-Taylor, Rafael., Salas Quintanal, Hernán (eds.). *Antropología del desierto...*, *op. cit.*, p. 20.

protección contra las enfermedades, catástrofes y peligros, además del trabajo y cuidado de animales y cultivos, las imágenes de la divinidad son vistas como eficaces defensoras del grupo. El indígena tiene que apropiarse del nuevo imaginario y para ello tiende a adorar directamente a la imagen por creer en su fuerza milagrosa. Atacar a las imágenes era agredir a la divinidad, un acto de sacrilegio que los misioneros intentaron evitar. Por ejemplo, coincidiendo con el inicio de la sublevación de los tepehuanes, el padre Velasco decidió que las imágenes de su misión fuesen enviadas a la villa hasta que se calmasen los ánimos. Otras veces eran los propios indígenas quienes se mantenían fieles los encargados de custodiar y velar con sus armas y vidas las iglesias para evitar un posible ataque.<sup>904</sup> Se construye una necesidad de manifestación externa de la fe popular que encuentra en las festividades la vía de escape que exteriorice la práctica religiosa. A ella se le agregan manifestaciones indígenas como la música o las danzas, produciéndose una reestructuración y reintegración cultural. De hecho, al igual que había ocurrido con otras órdenes religiosas en otras partes del continente se puso en práctica un proceso de aculturación y sincretismo a través de las imágenes y las festividades que sigue presente a día de hoy en algunas comunidades rurales del noroeste.

Desde el Colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad de México se enviaban anualmente toda clase de ornamentos, imágenes, pinturas, instrumentos musicales o retablos, como los dos que se enviaron a la villa de Sinaloa, uno dedicado a la Asunción de la Virgen y el otro a San Cristóbal.<sup>905</sup> En la ermita del pueblo yaqui de Tarim, donde llegó un retablo de pincel en el que aparecía el Juicio Final, con Cristo y la Virgen María, ángeles y demonios arrastrando las almas al infierno. La escena puesta a la vista de los indígenas, causó tal impresión que según su ministro de doctrina, “su memoria ha sido poderosa a retraerlos de muchas tentaciones y ocasiones próximas de pecados, en particular de vicios de carne, y deshonestidad”.<sup>906</sup>

---

<sup>904</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXII, p. 249.

<sup>905</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XXVI, p. 347.

<sup>906</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. V, cap. XIX, p. 122.

### ***Fiesta, música y danza***

Guillermo Wilde señala para el caso de las misiones guaraníes, tres tipos de celebraciones que pueden extrapolarse al noroeste: las cotidianas, las anuales y las celebradas en ocasiones especiales.<sup>907</sup> Las festividades cotidianas eran aquellas relacionadas con el quehacer diario, con la temporalidad, y están relacionadas con las actividades de producción agro-ganadera. En segundo lugar, las fiestas anuales, aquellas con las que se rompía la cotidianeidad. Se trataba de celebraciones vinculadas al calendario litúrgico cristiano como eran la Semana Santa, el Corpus Christi, las fiestas al Santo Patrón de la misión, entre otras. En estas celebraciones puede establecerse un orden jerárquico así como una redefinición de las relaciones sociales. Estas fiestas se convirtieron, en palabras de Estela Roselló, “en un mecanismo de liberación de tensiones y articulación de interacciones que garantizaban la cohesión y la paz social”.<sup>908</sup> Suponen un reagrupamiento de la población en torno a la festividad cristiana, de manera que si profundizamos en el ceremonial, lo que tenemos es una reunión de indígenas, tal y como ocurría antes de la llegada de los jesuitas en sus celebraciones, enfatizando la cooperación y la reciprocidad entre sus integrantes. Estas celebraciones tienen en la plaza el principal escenario-espacio de representación: desde la Iglesia, los talleres, el colegio o el cementerio, todo está lleno de símbolos: cruces, capillas, campanas, etc. Por último, las festividades que tienen lugar en ocasiones especiales, están vinculadas a sucesos históricos concretos, de importancia para el pueblo, como serían la conmemoración de la fundación de la misión, de conversiones importantes, de visitas de miembros del virreinato o de la Compañía de Jesús a la misión, etc.

Las festividades cristianas como la Navidad, Cuaresma, Corpus Christi, la Anunciación o los santos titulares, entre otras, se celebraban con gran devoción y acompañamiento de música y danza. En todas las misiones los jesuitas procuraron invitar al indígena a participar activamente, incluso a los gentiles, intentado así atraerlos a la reducción. Por ejemplo en la Navidad de 1592 se reunieron en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa algunos jesuitas e indígenas procedentes de las misiones de los ríos Mocorito, Petatlán y Ocoroni, así como algunos gentiles que fueron invitados.

---

<sup>907</sup> Wilde, Guillermo. «Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes», *Revista Española de Antropología Americana*, nº33, (2003), p. 207.

<sup>908</sup> Roselló Soberón, Estela. «Iglesia y religiosidad...», *op. cit.*, p. 339.



Éstos quedaron sorprendidos al ver cómo otros indígenas cantaban maitines al ritmo de la música y el baile.

Para conmemorar la muerte y resurrección de Cristo, aquellas misiones que contaban con esculturas las sacaban en procesión, haciendo estación de penitencia alrededor de la plaza en la que se encontraba la iglesia, sacralizando el espacio a medida que la divinidad pasaba por él. En estas celebraciones participaron activamente los indígenas como cuando en 1594, el Padre Martín Pérez celebró la Cuaresma en el pueblo de Ocoroni. Llegado el domingo de Ramos hizo la bendición de las palmas y explicó a los neófitos en qué consistía la celebración. Al salir en procesión desde la pequeña iglesia, “vio que comenzaron a regar el suelo con yerbas, y a tender sus mantas, no permitiendo que, en todo lo que anduvo, pusiese el pie sobre la tierra.”<sup>909</sup> Además, éste era el periodo en el que las confesiones y penitencias se multiplicaban también lo hacía la participación del indígena, de manera que hacia la plaza de la misión se posesionaban con las imágenes que decoraban el interior de la iglesia. Alumbrados con hachas encendidas, los indígenas iban realizando las etapas de la Pasión, rezando el rosario y haciendo disciplina de sangre.

La fiesta del Corpus Christi era igualmente celebrada tanto en la villa como en las misiones.<sup>910</sup> El padre Vicente del Águila, miembro del Colegio de Sinaloa, procuró incluso buscar carros triunfales majestuosos que diesen mayor pomposidad a la festividad del Corpus, en un intento por asemejarlo al que se hacía en México, Sevilla o Toledo.<sup>911</sup> En las misiones el Santísimo Sacramento quedaba descubierto durante 24 horas, alumbrado en el altar y adornado con flores, todo bajo la atenta mirada de los indígenas que se turnaban para custodiarlo. La iglesia se decoraba con cuadros sobre la Pasión de Cristo y se realizaban vigiliias en las que se rezaban las oraciones enseñadas por el ministro de doctrina, especialmente el Ave María y el rosario. Para evitar aglomeraciones en las cabeceras de misión, los Padres solían dividir el pueblo en barrios de modo que cada fiscal se encargaba de acudir por turnos con su distrito, avisándolos con una trompeta. Al interior de la iglesia, hombres y mujeres arrodillados

---

<sup>909</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. VII, p. 425.

<sup>910</sup> A la muerte de la reina Margarita de Austria, madre de Felipe IV, el monarca dio orden de enviar a Nueva España algunos tabernáculos dorados para que se colocasen en las iglesias de misión que la Compañía tenía en el norte del virreinato. Desde México se remitieron a los misioneros de la provincia de Sinaloa algunos de éstos.

<sup>911</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XX, p. 196.

se distribuían separadamente en filas, práctica que a día de hoy se siguen dando en algunos pueblos rurales.

Durante la vigilia se hacían tres procesiones, una detrás de otra: primero los hombres, luego las mujeres y por último, los niños y niñas. Las dos primeras se realizaban con disciplinas de sangre, mientras que la de niños y niñas se dividían en dos: por un lado, los párvulos a quienes se les colocaba unas pequeñas coronas de espinas en la cabeza y una cruz a las espaldas, con el rosario en la mano y rezando; tras ellos, el resto de los niños y niñas más grandecitos que cierran el desfile haciendo disciplina.<sup>912</sup>

Pero si hubo un apartado artístico en el que los jesuitas destacaron por encima de todo fue en la música, tanto vocal como instrumental. Sin lugar a dudas fueron los pioneros en el uso de la música como herramienta en la evangelización. Como señala la profesora Guadalupe Romero, “fue la Compañía la que tomó conciencia de su importancia y de las enormes posibilidades que ofrecía el aprendizaje musical para la sensibilización del indio y la aceptación de la nueva fe”.<sup>913</sup> En todas las regiones donde los ignacianos se establecieron se implantó un sistema de adoctrinamiento en el que la música servía para hacer llegar al indígena el mensaje cristiano. En este sentido, los referentes musicales en las misiones los tendremos en Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Paraguay y Bolivia fundamentalmente.<sup>914</sup> En todos estos territorios los misioneros se preocuparon por enseñar todo un conjunto de manifestaciones artísticas musicales, como misas, salmos, himnos, letanías, etc. El Procurador General de la Nueva España vio necesario que en cada una de las misiones hubiese un maestro de música para que

---

<sup>912</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. III, cap. XXIII, p. 340.

<sup>913</sup> Romero Sánchez, Guadalupe. *Los pueblos de indios en Nueva Granada*, Granada, Atrio Patrimonio, 2010, p. 152.

<sup>914</sup> Sobre la importancia de la música en las misiones, fundamentalmente las de Chiquitos (Bolivia), véase Meier, Johannes. « La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII)», en Kohut, Karl., Torales Pacheco, M<sup>a</sup> Cristina. (eds.) *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert Verlag, 2007, pp. 265-287; Bravo Guerreira, Concepción. «Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización», *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, (1995), pp. 29-55; Rodríguez Brandao, Carlos. «Los guaraníes: religión, resistencia y adaptación», en Estévez Gutiérrez, Manuel, León-Portilla, Miguel., Gossen, Gary H., y Klor de Alva, Jorge J. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*, vol. 2, Madrid Siglo XXI, Junta de Extremadura, 1992, pp. 323-348.

les enseñase a los niños indígenas a cantar.<sup>915</sup> Todo viene a formar parte de un conjunto simbólico que busca facilitar la evangelización y conversión de la población indígena.  
916

De la villa de San Miguel de Culiacán se enviaron en 1591 a los primeros cantores para que amenizasen con sus voces la primera Pascua de Navidad que los jesuitas celebraban en la villa de San Felipe y Santiago. El padre Gonzalo de Tapia consiguió también que le enviaran algunos instrumentos de manera que el espectáculo causó asombro entre todos los que visitaron el asentamiento esos días. En los pueblos cabecera de misión se levantaron además de los seminarios de indios, capillas de cantores donde se formaban indígenas cuya delicadeza en el canto los podría llevar incluso a “competir con las que hay en el contorno de México y sus grandes y políticos pueblos”.<sup>917</sup> Para la instrucción musical se buscaron maestros como el maestro de capilla chinipa Gaspar Sobori que a cambio de un salario que rondaba los quinientos pesos, se encargaba de formar las voces de niños y niñas más diestros y capacitados musicalmente, acompañando el canto de villancicos en su lengua con instrumentos musicales de viento, como trompas, órganos y cornetas de viento con los que se daba mayor boato a las celebraciones de las ceremonias. En el caso de los de cuerda destacaban las arpas, liras, clavicordios, guitarras, bandurrias y, sobre todo, los violines. Todos se realizaban en los talleres de las misiones gracias al conocimiento musical que misioneros, alemanes y belgas fundamentalmente, tenían sobre la materia. Olmos Aguilera resalta la presencia de unos 150 jesuitas que llegaron en el siglo XVII al continente americano y a través de los cuales es posible rastrear cómo a través de la educación artística supieron transmitir el mensaje evangelizador cristiano.<sup>918</sup>

Las danzas, a las que los indígenas solían ser bastante aficionados, se celebraban en la comunidad para festejar alguna victoria, para salir a la guerra, e incluso para pedir y/o agradecer la abundancia en la caza, la recolección o sus sementeras. Los indígenas,

---

<sup>915</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. s/n, f. 13. El provincial de la Compañía de Jesús en Nueva España se refiere en una carta fechada el 16 de abril de 1608 sobre diversos asuntos relativos a los indígenas tepehuanes y sinaloas.

<sup>916</sup> Olmos Aguilera, Miguel. «La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México», *Frontera Norte*, vol. 14, núm. 27, enero-junio (2002), pp. 201-239.

<sup>917</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXVI, p. 263.

<sup>918</sup> Olmos, Miguel. «La herencia jesuita en el arte», *op. cit.*, p. 205.

tanto hombres como mujeres, danzaban en círculos al sonido de los tambores.<sup>919</sup> En la Navidad de 1592 los Padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez observaron a un grupo de indígenas adornados con plumas y cascabeles que entraban y salían bailando de una casa. Temiendo fuese algo relacionado con sus prácticas gentiles entraron y los encontraron sentados en torno a un círculo de arena en la que habían dibujado tres figuras humanas, un hombre, una mujer y un niño, que para ellos venía a simbolizar a Dios Padre, la Virgen y Jesús. En torno a ellos dibujaron varios animales propios del ecosistema de la región. Con las danzas que realizaban en torno al dibujo, los indígenas estaban pidiendo que la naturaleza les fuese benévola y produjese abundantes frutos.<sup>920</sup> Esta curiosa escena podría remitirnos al modo en que los catequistas daban las nociones esenciales del cristianismo en los primeros años. No menos interesante es que los dos jesuitas no los dejaran continuar por temor a que aludiese a la antigua práctica de los “prohijados” a la que ya hemos hecho mención anteriormente. Los misioneros siempre intentaron desviar el significado gentil de las danzas para que a través de ellas los indígenas pudiesen aliviar tensiones que generaba el nuevo modelo cultural. Normalmente durante una semana antes de las festividades se ensayaban danzas simbólicas y figurativas que representaban temas religiosos como la pelea del Arcángel San Miguel contra el dragón, o la representación de los Reyes Magos en el portal de Belén o incluso, la festividad de moros y cristianos de reminiscencia levantina.

En el fondo se trata de un sincretismo cultural muy poderoso en el que por un lado, asistimos a un adoctrinamiento en la fe cristiana a través de la representación de escenas bíblicas, y por otro lado, a la pervivencia de prácticas rituales autóctonas. No debemos olvidar que se trata de culturas ágrafas en las que la tradición oral se mantenía viva gracias a la escenificación pública. En estas danzas se rastreaba un mensaje identitario de la comunidad y del espacio que ocupaban, algo que los jesuitas no supieron o no quisieron ver.<sup>921</sup> Muchas de estas danzas prehispánicas fueron

---

<sup>919</sup> Wilde, Guillermo. «Poderes del ritual...», *op. cit.*, p. 205.

<sup>920</sup> Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 397.

<sup>921</sup> Vázquez Estrada, Alejandro. «¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí», *Gazeta de Antropología*, núm. 21, (2005), p. 1; Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario...*, *op. cit.*, p. 64; Véase también la obra de Bravo, Carlos. «Territorio y espacio sagrado», en Garma Navarro, Carlos., Shadow, Roberto. (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 39-49.

incorporadas a las festividades católicas aunque dotándolas de nuevos significados, sin que por ello supusiera la pérdida de importancia para el grupo.<sup>922</sup>

#### 4. La Compañía de Jesús y el africano: evangelización y esclavitud

Si la evangelización y protección del indígena parecía clara, no ocurría lo mismo con el africano, y mucho menos con el esclavo. En el seno de la Iglesia católica, el pronunciamiento sobre lo lícito o no de la esclavitud de los negros ya venía siendo tema de debate desde mediados del siglo XIV. Problema que no fue resuelto y que siguió dando de que hablar en las centurias posteriores.<sup>923</sup> La defensa a ultranza que los monarcas castellanos hicieron del indígena y el descenso demográfico sufrido por éstos aceleró la llegada de la población africana para el trabajo en los yacimientos mineros localizados en el norte de Nueva España y Nueva Granada, así como en las grandes plantaciones de las regiones tropicales del Caribe y Veracruz.

Sobre la relación entre la Iglesia y la esclavitud, Max Weber señala acerca de la esclavitud y la religión que,

las comunidades religiosas, especialmente el cristianismo, tuvieron en la Antigüedad una participación muy pequeña en la lucha contra la esclavitud, más pequeña aún que la de los estoicos. En la Edad Media y en la época moderna fue un poco mayor, pero en modo alguno decisiva.<sup>924</sup>

---

<sup>922</sup> Brisset Martín, Demetrio. «Una familia mexicana de danzas de la conquista», *Gazeta de Antropología*, núm. 8, (1991), p. 2.; Son igualmente interesantes las aportaciones que sobre las danzas y el análisis de las mismas nos hacen Campbell, Ysla. «El teatro en Nueva Vizcaya», *Criticón*, núm. 51, (1991), pp. 57-63.; o Ramírez Torres, Juan Luís. «Rito y ritmo indígenas. Dos ejemplos mesoamericanos», *Gazeta de Antropología*, núm. 22, (2006).

<sup>923</sup> De hecho, no será hasta el siglo XIX cuando el Papa Gregorio XVI (1839) condene la esclavitud. Le siguieron las condenas de Pío IX en 1850, León XIII en 1888 y Pío X en 1912. Andrés-Gallego, José.; García Añoberos, Jesús María. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

<sup>924</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 554.

Alexander von Humboldt fue menos benevolente al afirmar que, “la religión, que por sus principios debía favorecer la libertad, se vio envilecida desde que se la hizo interesada en la esclavitud del pueblo”.<sup>925</sup>

No obstante hay que indicar que la Iglesia como institución, siempre procuró que al esclavo se le diera un buen trato, fuese bautizado y recibiera doctrina.<sup>926</sup> En 1573, Bartolomé de Albornoz en *Arte de los Contratos*, obra que llegó a estar prohibida por el Santo Oficio, denunciaba la esclavitud que la Iglesia estaba promoviendo. Años más tarde, fray Tomás de Mercado (1587) también denunció lo cruel del tráfico negrero. Incluso el Papa Urbano VIII había condenado la trata negrera a través de la bula del 22 de abril de 1639 al ser este “un medio para privar de libertad a los hombres”.<sup>927</sup> Sin embargo, siguieron consintiendo esta práctica en todo el orbe, participando activamente en la compra y venta de seres humanos, hombres, mujeres, niños y niñas cuyo precio dependería de la ley de oferta y demanda del mercado, a la vez que procuraban que éstos recibiesen la doctrina católica y fuesen bautizados.<sup>928</sup>

#### 4.1. La esclavitud y la Compañía de Jesús: La defensa del africano

José de Acosta había publicado en 1558 un libro en el que se trataba, “la cuestión de los indios”, *De Procuranda Indorum Salute*.<sup>929</sup> Aunque la población

---

<sup>925</sup> Humboldt, Alexander von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México, Porrúa, 1978, p. 68.

<sup>926</sup> Palmer, Colin, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

<sup>927</sup> Mellafe, Rolando. *Breve historia de la esclavitud negra...*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>928</sup> Desde el I Concilio Mexicano en 1555 se introdujo la idea del bautismo del esclavo africano, siendo reforzada en el III Concilio de 1585. Véase «Concilio Primero», cap. XIX, p. 72, en *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, Presidiendo el Illmo., y Rmo., Señor D.F Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565*; y «Concilio III Provincial Mexicano», lib. II, tit. III, cap. V, p. 140, en *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, mandado observar por el gobierno español, en diversas órdenes*, publicado por Mariano Calván Rivera, México, 1859.

<sup>929</sup> En esta obra el jesuita se adentraba en la ética de la conquista y la colonización, haciendo ver que el indio era un ser humano aunque se encontraba en un estado infantil de evolución, lo que no lo incapacitaba para poder recibir la doctrina cristiana. A través de la religión, el indígena podía alcanzar la perfección como ser humano. Los jesuitas que misionaron en el noroeste o en otros ámbitos indios, también hicieron hincapié en la defensa del indígena. Desde Chile el padre Diego de Torres Bollo en 1603 tomó la misma postura. Véase O'Neill, Charles E. S.J., Domínguez, Joaquín Ma. S.J. (dir.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Costa Rossetti-Indutrias*, vol. II, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.J.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 1255.

africana parecía quedar al margen del interés de la Compañía de Jesús, más centrada en su labor misional y evangelizadora en los márgenes del Imperio, hubo quienes prestaron especial atención al cuidado espiritual y físico de aquellos “negros bozales” que procedentes del continente africano, fueron llegando a las costas americanas. El caso de Cartagena de Indias es quizá el más significativo, convertida la ciudad en un “laboratorio de occidentalización”,<sup>930</sup> y los jesuitas Alonso de Sandoval<sup>931</sup> y Pedro Claver en los brazos ejecutores. El primero de ellos publicó dos obras en las que el africano se convertía en protagonista: *La Naturaleza, Religión, Costumbres, Ritos y Supersticiones de los Negros*, de 1627. Veinte años después saldría a la luz un libro reivindicativo, *De Instauranda Aethiopum Salute*, en el que el tráfico de esclavos se trataba bajo el prisma de la inmoralidad. La captura injusta en sus lugares de origen le llevó a culpar a los mercaderes dedicados al tráfico negrero, y por lo tanto a toda la institución de la trata.<sup>932</sup> Pupilo de Sandoval, el padre Claver se convirtió en “el esclavo de los esclavos”. Llegado en el momento álgido del tráfico negrero en Cartagena, se dedicó por completo al cuidado físico y espiritual del africano, desde sus visitas a los hospitales de negros, hasta las predicaciones en los suburbios de la ciudad portuaria donde los esclavos huidos, las prostitutas y contrabandistas constituían el grueso de la población, viendo su actuación como un acto de sacrificio a Cristo.<sup>933</sup>

Pero no todos los jesuitas iban a tener la misma consideración que los padres Sandoval y Claver. El citado Andrés Pérez de Ribas una vez abandonada la misión de la

---

<sup>930</sup> Bernand, Carmen. *Negros esclavos...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>931</sup> Enriqueta Vila Vilar realizó un interesante trabajo sobre la obra de este jesuita en *Un tratado sobre la esclavitud. Alonso de Sandoval*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>932</sup> En 1585, el teólogo Miguel Palacios a través de su *Praxis theologica de contractibus et restitutionibus* culpaba también a los mercaderes que compraban las piezas en África, con lo que aquellos que del otro lado del Océano se hacían con los servicios del esclavo pues sólo eran unos agraviados de los primeros. Quedaban fuera por lo tanto los propios jesuitas que desde hacía casi una década estaban comprando haciendas con mano de obra indígena. Konrad, Herman W. *Una hacienda de los jesuitas en el México, Santa Lucía, 1576-1767*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 46-50. Otra hacienda importante fue la de Santa Catalina Mártir de Guimaraes, o la de San Nicolás. En estas haciendas había también ingenios como el de Tiripetío o el de Jalmolonga, en los que trabajaban esclavos africanos. AGN, *Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 39, f. 116; AGN, *Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 40, f. 122.

<sup>933</sup> Navarrete, Ma. Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia. Siglos XVI y XVII*, Colombia, Programa Editorial Universidad del Valle, 2005; Vargas Arana, Paola. «Pedro Claver y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (Siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el Nuevo Mundo», *Revista de História*, No. 155, (2006), pp. 43-79; Mörner, Magnus. «Los jesuitas y la esclavitud de los negros. Algunas sugerencias para la investigación histórica», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 135, (1967), pp. 92-109.



provincia de Sinaloa y asentado en las comodidades del Colegio de la capital virreinal, escribía en la *Historia* de la Compañía acerca del africano las siguientes líneas:

No ha sido menos trabajo y glorioso el ministerio de catequizar y confesar a los negros bozales que de Angola, Congo, Guinea y otras partes del África venían empeñándose en caridad apostólica, en doctrinar a estos rudos e incapaces, e inmediatamente cortados de las selvas de su gentilismo; los cuales como eran de tres a cuatro mil cada año y con el hambre y desnudez y otras incomodidades que pasaban en la estrechez de un navío llegaban muchos enfermos y perecían algunos sin confesión y bautismo.<sup>934</sup>

Al llegar a los puertos indianos, los “negros bozales” recibían el bautismo, sacramento que les confería una identidad personal que quedaba reducida en los primeros años, “a un nombre cristiano seguido del calificativo de «negro», que funciona como un patronímico”.<sup>935</sup>

#### **4.2. La presencia en los Colegios de la Compañía: el noroeste esclavista**

Hacia 1590 el General de la Compañía, Claudio Aquaviva había prohibido la posesión de esclavos procedentes del continente africano. Sin embargo, la orden no fue tomada en cuenta máxime cuando para esta fecha, los jesuitas ya habían comenzado a comprar y recibir haciendas trabajadas con mano de obra esclava desde 1576.<sup>936</sup> La población africana y afrodescendiente se convirtió en una mercancía más comprada por la Compañía de Jesús para trabajar en las haciendas y para quedar al servicio de los padres en los colegios repartidos por todo el virreinato.

Tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, el primer obispo de Sonora fray Antonio de los Reyes, realizó por mandato del virrey un informe sobre el estado en

---

<sup>934</sup> Citado por Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra...*, *op. cit.*, p. 216, nota a pie 87.

<sup>935</sup> Bernand, Carmen. *Negros esclavos...*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>936</sup> Konrad, Herman W. *Una hacienda de los jesuitas...*, *op. cit.*, pp. 46-50.



que se encontraban las misiones y parroquias de la provincia.<sup>937</sup> El propio prelado se sorprendió de encontrarse en las misiones jesuitas, desde el río Mayo hasta Cucurpe, con muchos mulatos. En relación a la misión yaqui de Cócorim, afirmaba que

la iglesia [...] está destechada y la casa del padre amenazando ruina; porque mal aconsejados los indios de las familias de mulatos y gente de razón que viven con ellos, no quieren trabajar de comunidad para mantener a su padre ministro y el culto de su iglesia.<sup>938</sup>

Esta presencia chocaba con el mandato real que desde el siglo XVII prohibía a la Compañía de Jesús que permitiese a españoles, negros o mulatos, avecindarse en los pueblos de misión.<sup>939</sup>

La Compañía había intentado, al menos de manera teórica, aislar al indígena, aunque ese aislamiento no fue tal, máxime teniendo en cuenta que en las haciendas y estancias que tenían repartidas por el noroeste, el contacto que los indígenas tuvieron con la población africana y afrodescendiente, esclava o libre, fue mucho más intenso. Además, los ignacianos habían participado de manera activa en el negocio de la compra y venta de esclavos y esclavas negros y mulatos en todas las regiones en las que estuvieron presentes, inclusive el noroeste. El organismo encargado de ello sería el Colegio que los jesuitas tenían en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, desde donde se gestionarían las compras, ventas y donaciones hechas por particulares. Aunque en el Archivo General de la Nación de México sólo hemos encontrado un caso de compra y venta de esclavos recogido entre los expedientes 19 y 22 del ramo de *Jesuitas*, la certeza de que esta práctica era común puede comprobarse a través del análisis de otros centros como los de Guadalajara, Parral o Durango.<sup>940</sup>

---

<sup>937</sup> En 1772 presentó al virrey Bucareli el informe titulado “*Noticia y estado actual de las Misiones que en la Provincia de Sonora administran los padres del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*”. En él criticaba la labor realizada por los jesuitas que hasta 1767 se habían hecho cargo de la administración de las misiones.

<sup>938</sup> Citado por Valdés, Carlos Manuel., Dávila, Ildefonso. *Esclavos negros en Saltillo...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>939</sup> Valdés, Carlos Manuel., Dávila, Ildefonso. *Esclavos negros...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>940</sup> El análisis de los expedientes sobre el Colegio de la Compañía de Jesús en Guadalajara nos ha permitido ver cómo los distintos rectores que pasaron por esta institución desarrollaron una actividad frenética de compra y venta de esclavos desde los primeros compases de su presencia en la tierra tapatía. Véase AGN, *Jesuitas*, caja 8, leg. 1-3, exps. 1, 3, 15, 22, 24, 26 y 30. Por otro lado, aunque se trate de una obra clásica, sigue siendo interesante ver el análisis que Vincent Mayer hizo sobre los esclavos negros en

Uno de esos casos fue el del esclavo negro, Francisco de la Cruz, quien fue vendido en la Ciudad de México, pasó por el Colegio de Sinaloa y terminó sus días en el de Guadalajara. En una carta fechada el 27 de febrero de 1654, el Rector del Colegio, el Padre Melchor Páez señala haber adquirido de un abogado de la real Audiencia de Nueva España un negro esclavo criollo llamado Francisco de la Cruz, hijo de Isabel de Angola.<sup>941</sup> Pero, ¿cómo había sido adquirido por el Padre Melchor Páez? Para ello tendríamos que remontarnos al 28 de octubre de 1653 cuando el licenciado Mateo de Sande, abogado de la real Audiencia de Nueva España y vecino de la ciudad de México, otorgó una carta de poder al padre rector del Colegio de la villa de Sinaloa, Melchor Páez, para que en su nombre, “benda de contado a la persona que quisiere y por el mayor presio que hallare un negro mi esclavo llamado Francisco de la Cruz, nasido en mi casa, hijo de Ysabel Angola, negra, difunta mi esclava”.<sup>942</sup> Con la venta, el antiguo amo perdía toda potestad sobre su esclavo, de modo que, con “la cantidad de pesos que por el dicho esclavo le dieren resiba en si y de ella sede en mi nombre por entregado...”.<sup>943</sup> El antiguo amo depositaba toda la confianza de esta venta en el religioso. Finalmente, Francisco de la Cruz fue comprado por el propio Melchor Páez, “por precio y quantia de trescientos pesos de oro común que por el doy de la limosna que su magestad me da...”.<sup>944</sup> El jesuita se hace con los servicios del esclavo, pero inmediatamente renuncia a él, “por hacer limosna al dicho collegio y que tenga quien le sirba perpetuamente le ago gracia y donación del dicho esclavo para que sea suyo propio y se lo cedo y trespasso”.<sup>945</sup>

En 1655, desde el Colegio de México se escribe al nuevo rector de Sinaloa, el Padre Juan Romero, informando que este esclavo pasaría a engrosar el servicio del Colegio de la villa. Sin embargo antes de llegar a Sinaloa, Francisco de la Cruz pasó por el Colegio de Guadalajara, donde cayó enfermo.<sup>946</sup> En 1655 ya se encontraba en la villa de los Dos Apóstoles,<sup>947</sup> y dos años más tarde seguía allí donde había permanecido

---

el real de San José del Parral, Chihuahua. Mayer, Vincent. *The Black Slave on New Spain's Northern Frontier, San José del Parral, 1632-1767*, tesis doctorado, The University of Utha, 1975.

<sup>941</sup> AGN, *Jesuitas*, caja 8, leg. I-3, exp. 22, f. 57.

<sup>942</sup> *Ibid.*, exp. 20, f. 54.

<sup>943</sup> *Ídem.*

<sup>944</sup> *Ibid.*, exp. 22, f. 57v.

<sup>945</sup> *Ibid.*, f. 58.

<sup>946</sup> *Ibid.*, exp. 21, f. 56v.

<sup>947</sup> *Ibid.*, exp. 19, f. 53.

viviendo desde su llegada “de caridad”, según afirmaba el Padre Visitador Martín Suárez.<sup>948</sup> Por ello, el propio Suárez pide al Procurador General de la orden el 20 de junio de 1657 para que, “haga alguna diligencia para su salud” pues, “si sanare, se podía trocar por un negrillo o mulatillo que se vaia criando en la requa que el negrito por allá en qualquiera cosa de curiosidad y no de mucho trabajo servirá mui bien”.<sup>949</sup>

Parece ser que hubo interés por parte del por entonces rector del Colegio de Sinaloa, el Padre Baltasar de Loaysa, quien confirma en una carta fechada en marzo de 1662 que Francisco de la Cruz había sido remitido nuevamente a Guadalajara donde estaba, “curándose de graves enfermedades que ha padezido que no esta aun sano y libre de algunas presiones, en cuya cura a gastado el dicho collegio de Guadalaxara cantidades considerables y sustentándolo y vestido, y no estar de provecho para ser vendido ny de volver al dicho collegio de Cinaloa”.<sup>950</sup> De hecho, fray Diego Galván, prior del convento de la Santa Veracruz de la ciudad de Guadalajara, recibió en 1661 del Padre Rector Manuel de Villabona, 20 pesos por la curación de “un esclavo negro llamado Francisco”, a quien hemos identificado como Francisco de la Cruz.<sup>951</sup> Los gastos que el mantenimiento de este esclavo estaban causando en los jesuitas de Sinaloa desembocó en la cesión al Colegio de Guadalajara de la posesión del esclavo, “por el gasto que ha hecho”.<sup>952</sup>

Los negros comprados por los jesuitas en Sinaloa se dedicaban, además de al servicio doméstico del Colegio, al trabajo en las haciendas repartidas por la provincia. Aunque es el único caso recogido en el que se especifica una compra-venta, es lógico pensar que hubo más, no sólo de negros sino también de mulatos. Menciónese por ejemplo el caso de una negra esclava que los padres de la Compañía tenían en el Colegio de San Felipe y Santiago de Sinaloa de la que sabemos poco más que su nombre, Agustina.<sup>953</sup> Además hubo un grupo importante de negros y mulatos, tanto

---

<sup>948</sup> *Ibid.*, exp. 21 f. 56

<sup>949</sup> *Ídem.* Este expediente debió incluir una carta al padre rector de Guadalajara, aunque no se encuentra en el mismo.

<sup>950</sup> *Ibid.*, exp. 22, f. 60.

<sup>951</sup> *Ibid.*, f. 59.

<sup>952</sup> *Ibid.*, f. 60. Por esta carta, fechada por los padres Baltasar de Loaysa y Hernando Cabero, se hacía efectivo el traspaso en la posesión del esclavo.

<sup>953</sup> Ésta fue denunciada en 1627 por varias mestizas por asuntos relacionados con la superstición y la hechicería. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, f. 383.

esclavos como libres, que con el oficio de arrieros y vaqueros, trabajaron en las haciendas y estancias que la Compañía de Jesús tenía repartidas por el noroeste. Todos eran hombres solteros, mulatos y castizos que rondaban los 18-20 años de edad y sobre los que volveremos en el capítulo siguiente al hacer mención a la interacción que se produjo entre indígenas y africanos en las provincias de Sinaloa y Culiacán.



## Capítulo V. Desviaciones de la Fe. Ejemplos de lucha intercultural

### Introducción

El siglo XVII en el noroeste de Nueva España estuvo marcado por la convivencia de modelos culturales diferentes puestos en marcha por grupos sociales igualmente heterogéneos. En esta región fronteriza la tradición cultural preexistente pronto se vio entremezclada con la llegada de influencias mesoamericanas, europeas y africanas, entablándose una tensa relación de subordinación y reordenación de las relaciones de poder que dio lugar a una serie de transformaciones culturales en las que se vieron inmersos unos y a otros. A pesar de los intentos de las autoridades civiles y religiosas por incorporar al conjunto de la población indígena al modelo imperial hispano, no siempre fue satisfactorio especialmente por la oposición de ciertos individuos que pasaron a ser conocidos como “hechiceros” o “hechiceras”. Junto a ellos, la población africana y afrodescendiente encontraron en estos territorios periféricos el espacio para llevar a cabo ciertas prácticas que se desviaban de la norma establecida pero que a través de ellas obtuvieron nuevas formas de participación en la sociedad y en la cultura.

### 1. La frontera y la demonización de la gentilidad

El demonio como la personificación del mal llegó al Nuevo Mundo junto con los europeos. El descubrimiento territorial y humano corrió paralelo a la presencia de la influencia del maligno, a una ampliación del infierno.<sup>954</sup> Tanto conquistadores como religiosos llevaron la insignia de la lucha contra el Maligno que había sentado cátedra en estas tierras, provocando un verdadero genocidio espiritual en la población.<sup>955</sup> En este sentido, la mezcla de realidad, leyenda y herencia medieval llevada al noroeste por

---

<sup>954</sup> George Minois retrató la historia de los infiernos y cómo a partir del siglo XVI cobró un nuevo impulso tras la toma de contacto con la población del continente americano, produciéndose un verdadero trauma teológico dado que, durante generaciones, éstos habían vivido sin conocer la fe de Cristo, de ahí que todos hubiesen muerto en pecado y sin poder salvar sus almas. Véase Minois, George. *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005, especialmente el capítulo XII, pp. 331-361.

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 333.

los primeros conquistadores, vino acompañada por el desembarco de un imaginario que fue dando paso a nuevos cuestionamientos, esta vez más éticos, sobre la naturaleza y el carácter de la población indígena. El imaginario que se generó fue sin duda heterogéneo en sus orígenes y resultados: hispánico o europeo, indígena, africano y asiático.<sup>956</sup> En esta situación compleja, la “invasión demoniaca” de la Europa del Renacimiento tuvo en el continente americano un nuevo y fértil campo de desarrollo.<sup>957</sup> Como señala Jean Delumeau, “los españoles tuvieron la convicción de chocar en todas partes [...] con el poder multiforme del Maligno”.<sup>958</sup> Salvador Bernabéu advierte que el demonio está presente en casi la totalidad de las cosmovisiones aunque el “verdadero”, sólo aparece en cuatro de las principales religiones: mazdaísmo o zoroastrianismo, hebrea antigua, cristianismo e islam.<sup>959</sup> La presencia demoniaca dio lugar a un discurso teológico desarrollado por parte de las órdenes religiosas, aunque no todas le dieron la misma importancia o el mismo trato en la predicación, destacando sobre todo los franciscanos y los jesuitas.

La figura del demonio estuvo presente en el génesis de la humanidad según las Sagradas Escrituras. San Juan por ejemplo identificaba al demonio como “el dirigente

<sup>956</sup> Las transformaciones sufridas por la población indígena a la llegada de los españoles se inscribieron en lo que Serge Gruzinski denominó como la “colonización del imaginario” a través del paso de la pictografía a la escritura alfabética con la cual, los indígenas accedieron a la occidentalización de su mundo, obligando a modificar sus percepciones y relaciones temporales y espaciales. Gruzinski, Serge. *La colonización del imaginario...*, *op. cit.*

<sup>957</sup> Acerca de la aplicación del concepto europeo de demonio al ámbito americano así como su aplicación y adaptación a las particularidades del territorio véase Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Editorial Herder, 1996. Su aparición provocó una oleada de sensaciones en las que la angustia y el miedo convirtieron al demonio en un peligro real, produciéndose una adaptación del miedo a cada tipo de público. Véase Gonzalbo Aizpuru, Pilar., Staples, Anne., Torres Septién, Valentina. (eds.). *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 2009; Rosas Lauro, Claudia (ed.). *El miedo en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

<sup>958</sup> Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989, p. 397.

<sup>959</sup> Bernabéu Albert, Salvador. «El diablo en California. Recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita», en Bernabéu Albert, Salvador (ed.). *El septentrion novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, p. 140. En las dos últimas donde se ha centrado el interés de la historiografía, especialmente a partir de la década de los noventa del siglo XX. Véase al respecto Messadié, Gerald. *Histoire General del Diable*, París, Editions Robert Laffont, 1993; Russel, Jeffrey Burton. *El diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995; del mismo autor es la obra *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

de este mundo”.<sup>960</sup> Igual ocurría con San Pablo, que en su segunda epístola a los Corintios se refería a él como “el dios de este mundo”.<sup>961</sup> Pero ¿cómo llegó el demonio al continente americano?<sup>962</sup> Si en la segunda mitad del siglo XVI y principios del siglo XVII asistimos en Europa al momento culmen del miedo a Satán, en América corre paralelo un movimiento de eliminación de idolatrías y costumbres gentiles a través de una política de tabula rasa llevada a cabo por los españoles.<sup>963</sup> En 1616 desde la Corona se pedía a las autoridades,

que pongan mucho cuidado en procurar se desarraiguen las idolatrías de entre los indios, dando para ello el favor y ayuda conveniente a los preladados, Estado eclesiástico y religiones, pues ésta es de las materias más principales del gobierno.<sup>964</sup>

Como las diferentes órdenes religiosas ya venían desarrollando un discurso teológico contra el demonismo las bases ya estaban establecidas. Apareció entonces una literatura teológica sobre las artes mágicas y la demonología en la que se fijó el

<sup>960</sup> Jn. 12, 3; 14, 30; 16, 11.

<sup>961</sup> 2 Co. 4, 4.

<sup>962</sup> Desde Robert Muchembled, uno de los pioneros en estudiar el impacto del diabolismo en el continente americano con su obra sobre la historia del demonio desde la Edad Media hasta el siglo XX, a Guy Rozat y la irrupción del demonio en el Nuevo Mundo y su vinculación con el amplio despliegue discursivo que alcanzó como arma imperialista, la historiografía al respecto es abundante y el interés por esta figura ha ido in crescendo desde la Edad Media y Moderna hasta la actualidad. En España destacan los trabajos de Fernando Cervantes, quien afirmaba al respecto que lo que realmente se produjo fue una imposición por parte de las autoridades religiosas de la idea del demonio y que la tendencia a ver manifestaciones demoniacas en las prácticas prehispánicas favoreció el surgimiento de una corriente que demonizaba cualquier acción llevada a cabo por la población indígena. Se produjo entonces una apropiación de por parte del indígena de la figura del demonio a quien llegaron a ver como una divinidad más que en caso mesoamericano, podrían incorporar a su panteón. Véase Muchembled, Robert. *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006; Tausiet, Maria., Amelang, James G. (eds). *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004; Del Pino Díaz, Fermín (coord.). *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002; Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo...*, op. cit., p. 77; Rozat, Guy. *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 85.

<sup>963</sup> La convicción Satán había encontrado su refugio en las Indias, último bastión de la fiera infernal, donde reinaba de manera absoluta, toda práctica gentil, religiosa o no, era objeto de eliminación. Era la idolatría, junto con la tradición judaica y el islam, uno de los tres elementos vertidos por el demonio para confundir a los hombres y evitar que recibiesen la luz del Evangelio. Véase Mendieta, Jerónimo. *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, México, CONACULTA, 1997, p. 2.

<sup>964</sup> Citado por Duviols, Pierre. *La destrucción de las culturas andinas (Conquista y Colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 55.



concepto ortodoxo de éste y las medidas necesarias para combatirlo. En España, el franciscano Martín de Castañega, elaboró un *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*, publicada en Logroño en 1529. Un año después apareció el *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*, de Pedro Ciruelo donde se retomaba el estudio de la nigromancia identificándolo como un arte de origen diabólico y vinculado a la idolatría. En el continente americano este discurso se readaptó y reformuló ante la nueva realidad humana y cultural, pues el único modo que los europeos tuvieron para explicar ciertas prácticas como los sacrificios humanos, la ingesta de hongos alucinógenos y plantas estimulantes, la existencia de falsos sacramentos o la existencia de dioses e ídolos, sólo podían juzgarse bajo la óptica de la influencia demoniaca. Esto llevó a una situación de demonismo extremo y de angustia bajo la idea de que el demonio engañaba a los indígenas que hasta ahora habían ignorado la palabra de Dios.<sup>965</sup>

Los sacerdotes y chamanes prehispánicos fungían como sus voceros y bajo la nueva óptica todos quedaron clasificados y resignificados en el nuevo discurso bajo el concepto de hechiceros. Su presencia se convirtió en uno de los mayores símbolos de la tensión espiritual que se dio en el continente americano. Tal fue la situación que toda costumbre, rito o superstición manifestada por la población indígena eran vistas como armas inspiradoras e inducidas por el demonio, siendo necesaria su eliminación. Retomando a Delumeau, “los misioneros transportaron a América su infierno de llamas, donde situaron sin vacilar a todos los indios que habían vivido antes de la llegada del cristianismo”.<sup>966</sup> Los franciscanos estaban convencidos de que el diablo era “dueño y señor de los territorios recién descubiertos, pues había logrado engañar a sus habitantes de modo que cometieran pecados terribles y le rindieran culto como dios”.<sup>967</sup> Hundiendo sus raíces en la obra de Castañega de 1529, fray Andrés de Olmos elaboró en 1553 un *Tratado de hechicerías y sortilegios*, escrito en náhuatl. Aunque no se trataba de una obra de temática prehispánica, sí que es posible encontrar en ella el

<sup>965</sup> López Austin, Alfredo., Millones, Luis (coords.). *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013, p. 10.

<sup>966</sup> Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente...*, op. cit., p. 398.

<sup>967</sup> Alcántara Rojas, Berenice. «El Diablo en el discurso de evangelización novohispana del siglo XVI», en Millones, Luis., López Austin, Alfredo. (coords.). *Cuernos y colas...*, op. cit., 2013, p. 101.

imaginario impuesto por la religión cristiana a la población autóctona y la demonización de toda práctica moral o religiosa preexistente. En ella el demonismo no se veía como algo esencialmente maléfico sino idólatra. Los indígenas apóstatas ya no eran gente engañada por el demonio sino que lo veneraban de manera consciente.<sup>968</sup> Fray Bernardino de Sahagún identificaba en su *Historia general de las cosas de Nueva España (1596-1582)* a las divinidades mexicas con las de la antigüedad grecolatina y consideraba que el mundo indígena giraba en torno a la intervención satánica.<sup>969</sup> Diego Durán también hizo esta identificación,<sup>970</sup> al igual el dominico fray Bartolomé de las Casas en su *Apologética (1559)*, que comparó los dioses y prácticas mesoamericanas con las de la vieja Europa, aunque intentando justificar la idolatría de la población ante el engaño demoniaco.<sup>971</sup> También Diego Muñoz Camargo en su crónica sobre la *Historia de Tlaxcala* realizó una comparativa,<sup>972</sup> y Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana*, amplió este análisis.<sup>973</sup> El doctor y teólogo Jacinto de la Serna elaboró un *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, terminado hacia 1565,<sup>974</sup> con el cual pretendía enseñar a los religiosos que trabajaban directamente con la población indígena las pautas a seguir para identificar y eliminar cualquier muestra de idolatría. Un paso más lo dio el jesuita José de Acosta en *Historia natural y moral de las Indias (1590)* quien consideraba que el demonio engañó a los indígenas para que adorasen a las montañas, al agua, al sol, etc., todo con tal de entorpecer la expansión del reino de Dios.<sup>975</sup> Ya en el siglo XVII, Hernando de Alarcón redactó un *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en Mexico, año de 1629*.

<sup>968</sup> Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo...*, op. cit., p. 45.

<sup>969</sup> Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1986, pp. 92-197; Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo...*, op. cit., p. 31.

<sup>970</sup> Durán, Diego de. *Historia de las Indias, Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo I, México, Porrúa, 1967, pp. 19-55.

<sup>971</sup> Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo...*, op. cit., p. 56.

<sup>972</sup> Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala. Crónica del siglo XVI*, México, Editorial Innovación, 1947.

<sup>973</sup> Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1975.

<sup>974</sup> Incluido en la obra de Francisco del Paso y Troncoso en su *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*.

<sup>975</sup> Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2002; Báez-Jorge, Félix. *Los oficios de las diosas*, México, Universidad Veracruzana, 2000.

La existencia del imaginario demoniaco y su proyección en el discurso cristiano indiano de los siglos XVI y XVII condujo a la legitimación de la acción de la Iglesia sobre la población, de modo que como señala Berta Gilabert,

Calificar a las deidades y al sistema de creencias como “demoniaco” fue uno de los pasos que los evangelizadores dieron después de haber tenido las primeras experiencias fallidas con los indios, pues de esa manera se justificaba la empresa de dominación y expansión territorial, política y cultural, asemejándose los frailes a Cristo y su labor convertida en un parangón del descenso a los infiernos.<sup>976</sup>

Los llamados “extirpadores de idolatrías” que desde finales del siglo XVI venían actuando en el continente americano, entre ellos fray Diego de Landa, el obispo Zumárraga, fray Andrés de Olmos, Arriaga o Avendaño, entre otros, fueron los encargados de preparar un camino programado y sistemático del nuevo modelo de religión que se debía de implantar, para lograrlo se fueron ganando el favor de las autoridades indígenas, usando todos los medios de coacción o seducción que tuviesen a su alcance.<sup>977</sup> Entre los misioneros del noroeste la actuación fue similar, buscando siempre el apoyo de los principales de las comunidades para a través de ellos, conseguir que penetrase con mayor facilidad el mensaje evangélico. Por otro lado, también hubo que reformular la imagen o apariencia del demonio. En este sentido y desde el punto de vista artístico, el estilo barroco se encargó de plasmar gráficamente la imagen del demonio de acuerdo a los lineamientos presentados por la Iglesia (institución religiosa), la Monarquía (institución política) y la sociedad,<sup>978</sup> aunque otorgándole una mayor resignificación, coherencia y difusión. Una imagen que al hablar del área de estudio fue saltando del mundo misional al urbano sin distinciones.

---

<sup>976</sup> Gilabert Hidalgo, Berta. *Las caras del Maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, UNAM, 2010, p. 27. La investigadora pone de relieve la vinculación de la imagen, las ideas y el concepto del demonio en Nueva España durante el periodo virreinal, usando las imágenes que sobre el demonio fueron surgiendo en el ámbito novohispano como fuente de análisis.

<sup>977</sup> Del Pino Díaz, Fermín. «Inquisidores, misioneros y demonios americanos», en Del Pino Díaz, Fermín (coord.). *Demonio, religión y sociedad...*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>978</sup> Muchembled, Robert. *Historia del Diablo...*, *op. cit.* Sobre la implantación de la noción del mal entre los indígenas de México en base a la cultura barroca y su antecesora medieval, véase Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, México, Universidad Veracruzana, 2003.

A medida que la frontera avanzaba hacia el norte, la presencia del demonio lo hacía también obstaculizando el avance hispano, el dominio y la conversión al cristianismo. Su imagen se presentaba como una figura real que toma cuerpo en los chamanes o hechiceros, a la vez que de manera abstracta, su presencia intangible rodea todo lo que tenía que ver con la cotidianidad. En este avance fue la Compañía de Jesús la que más esfuerzos destinó a combatir la demonización de la población tanto en las misiones como en las villas y asentamientos hispanos. En el primero de los casos, el modo de vida seminómada de la población, la dispersión de su asentamiento, la ausencia de una estructura socio-política, la existencia de un sistema de creencias fundado en la relación intensa entre el hombre y naturaleza, un patrón de subsistencia basado en la agricultura temporal localizada en los valles interfluviales y complementada con la caza, recolección de frutos silvestres y pesca, y unas prácticas sociales o hábitos como eran la intensa actividad bélica, la antropofagia o la embriaguez, entre otros, dificultaban la expansión del cristianismo. Para los asentamientos hispanos, la interrelación entre europeos, indígenas, población africana y afrodescendiente, y mestizos no auguraba un panorama mejor.

## **2. El demonio en el noroeste: la Compañía de Jesús y la lucha de poderes**

La frontera noroccidental, desde el principio hasta el final, se configuró alrededor de la lucha cósmica entre el Bien y el Mal, entre Dios y Satanás.<sup>979</sup> El jesuita José de Acosta afirmaba que,

después de que el fuerte del Evangelio lo venció y desarmó y entró por la fuerza de la cruz a las más importantes y poderosas plazas de su reino, acometió las gentes más remotas y bárbaras, procurando conservar entre ellos la falsa y mentada divinidad que el Hijo de Dios le había quitado a su Iglesia [...] Mas, en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y

---

<sup>979</sup> Bernabéu Albert, Salvador. «El gran teatro del norte...», *op. cit.*, p. 122.

más noble parte del mundo, retiróse a la más apartada y reinó en esta parte del mundo.<sup>980</sup>

Extrapolando estas palabras a la situación del noroeste podemos identificar al mundo de los mexicas, que formaría parte de lo que el jesuita llama “las más importantes y poderosas plazas de su reino”. Aquí ya comenzaban a recibir la gracia del Evangelio. Dado que los avances territoriales y misionales que habían tenido lugar en el noroeste desde el siglo XVI habían puesto de manifiesto la ausencia de grandes civilizaciones o reinos, quedaba una región marginal y periférica llena de “gentes las más remotas y bárbaras” según Acosta, y poco atractiva para el poblamiento hispano. Sin embargo estas áreas pronto se convirtieron en espacios especialmente significativos para la Compañía de Jesús, haciéndose cargo de la salvación espiritual de las almas de la población indígena e hispana que poco a poco se habían ido asentando, sobre todo porque la presencia demoníaca se sentía especialmente fuerte. Los jesuitas a pesar de ser hombres instruidos e ilustrados, creían en la existencia de fenómenos sobrenaturales, actuando más bien “como movidos por el sentido común de los conquistadores; no eran capaces de discernir entre las manifestaciones del bien entre los indios, y por eso es que actuaron sin otorgarles ninguna concesión y fueron tan intransigentes”.<sup>981</sup>

Rápidamente concibieron al noroeste de Nueva España como el reino de Satanás, un espacio en el que tanto el paisaje como la población fueron parte sustancial de esta concepción, adversarios a los que los misioneros se tenían que enfrentar diariamente. Por ello, buscaron dejar constancia de sus impresiones al respecto plasmando en sus crónicas, annuas e informes un rosario inagotable de casos y ejemplos. Sin embargo y como señala entre otros José de la Cruz Pacheco Rojas, esta justificación de la presencia demoníaca posee “connotaciones más profundas de lo puramente religioso, pues tiene que ver sobre todo con el carácter expansionista e imperialista de esa dinámica cultura”,<sup>982</sup> es decir, la lucha contra el demonio y sus seguidores pronto sobrepasó los esquemas religiosos para adentrarse en el plano político. Su persecución y la salvación de las almas de los indígenas así como la misión

---

<sup>980</sup> Acosta, José de. *Historia natural y moral...*, *op. cit.*, p. 300. Al igual que sus coetáneos, Acosta pensaba que América era el lugar donde el demonio se había encastillado y resistía a la introducción del Evangelio.

<sup>981</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, nota a pie 4, p. 130.

<sup>982</sup> *Ídem.*

teológica y civilizatoria, se convirtieron entonces en el motor que fomentó el avance territorial de los ignacianos. En la misma línea, Guy Rozat afirma que el demonio fue el arma imperialista por excelencia que llegó al continente americano con un gran despliegue discursivo por parte de los religiosos.<sup>983</sup> Tras la celebración del Concilio de Trento y la Contrarreforma, los ignacianos se convirtieron en adalides de la lucha demoniaca. San Ignacio de Loyola<sup>984</sup> y su ejército de seguidores pasaron al primer plano de la estrategia evangelizadora en el continente americano, poniendo en práctica la cultura postridentina, “una cultura del combate contra el demonio, más interesada en la lectura de los libros de inquisición y de doctrina que en las sutilezas de los autores clásicos”.<sup>985</sup> Así, el principal cometido de la Compañía de Jesús en la frontera fue sacar a los indios de las tinieblas en las que se encontraban, llevándoles la luz del Evangelio.

Al igual que ocurre en otros muchos aspectos de la vida del noroeste, la ausencia de la voz indígena sigue estando presente. El hecho de que nos encontremos ante culturas de tradición oral nos hace remitirnos a crónicas e informes que aunque fuentes hispanas que son imparciales dado que muestran sólo una cara de esta compleja realidad, sí que nos permiten extraer algunas referencias sobre los aspectos de la cultura de los grupos indígenas. Uno de los primeros autores en construir este imaginario demoniaco del noroeste fue el citado misionero Andrés Pérez de Ribas. Las páginas de su *HISTORIA/DE LOS TRIVMPHOS DE NUESTRA/SANTA FEE ENTRE GENTES LAS MAS BARBARAS,/ y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la/Milicia de la Compañía de IESVS en las Misiones/ de la Provincia de Nueva España* (Madrid, 1645), recogen el discurso moral que promovía el jesuita. Éste debía tener un mayor alcance y eficacia que el relato objetivo real.

A la salvación de las almas los misioneros buscaron el mayor sacrificio que podían ofrecer, su propia vida. De hecho, aquellos que llegaban al norte lo hacían

<sup>983</sup> Rozat, Guy. *América, imperio del demonio...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>984</sup> El fundador de la Compañía de Jesús aconsejaba poner una cédula en las puertas de las residencias de cristianos, en la que rezaba lo siguiente: *In Deamones Mirium Exercuit Imperium*. Con estas palabras de fuerte significado, el demonio no osaría entrar.

<sup>985</sup> Rozat, Guy. *América, imperio del demonio...*, *op. cit.*, p. 30. Rozat analiza acertadamente la obra de Pérez de Ribas, recogiendo como en el prólogo el jesuita quiere que el lector sea consciente de que los misioneros son los soldados del ejército que lucha contra el demonio en un combate encarnizado y sin tregua, cargando de contenido y sentido militar sus palabras. A ello habría que sumar la ayuda que la Divina providencia prestó a estos *milites*.

demandando el martirio con la intención de imitar lo más fielmente la vida de Cristo. Como señala Guy Rozat, “de la misma manera que el Hijo de Dios vertió su sangre para la salvación humana, esos valerosos soldados derramaron la suya en la predicación evangélica”.<sup>986</sup> Había todo un “ritual” antes de que el misionero pusiese rumbo a su destino con una preparación en la que se incluían ayunos, oraciones, penitencias, etc. Así podrían “alcanzar el estado de santidad que necesitaría para el enfrentamiento cósmico”,<sup>987</sup> una especie de preparación para “el sacrificio supremo”.<sup>988</sup> De la misma manera en que se alejaban del mundo se acercaban a Dios, de ahí que el norte se convirtiese en foco de atracción y razón de ser de algunos de los que marcharon a la evangelización. Como apunta Berta Gilabert, “seguramente, en la soledad del desierto, el Diablo se encuentre más a sus anchas para conseguir el alma de este donado”.<sup>989</sup> También de manera acertada Salvador Bernabéu plantea que, “el demonio de las tentaciones de Jesús en el desierto se enriqueció y transformó de forma significativa antes de llegar al septentrión novohispano”.<sup>990</sup> Por otro lado, estas regiones periféricas se convierten en un “desierto moral”, en el que la presencia divina estaba ausente.<sup>991</sup> Un desierto que se convirtió en espacio de inversión, en un anti-Edén, un lugar de destierro, de prueba espiritual, de caos y de purificación. Pero incluso en este combate de mentalidades el demonio se negaba a caer en la derrota, “por eso no cesa de inventar modos de idolatría con que destruir a los hombres y hacerlos enemigos de Dios”.<sup>992</sup>

El demonio aparecía y desaparecía, se mostraba triunfante y como prueba irrefutable de su presencia, era nombrado, es decir, los indígenas lo identificaban y llamaban por un nombre concreto. Bajo la premisa de que sólo lo que tiene nombre es conocido, algunos indígenas facilitaron a los misioneros algunos de los vocablos con los que identificaban a sus divinidades “demoniacas”. Es el caso de los acaxeos cuya divinidad principal era Meyuncame, que quiere decir “el que todo lo hace”.<sup>993</sup> También los zuaques tenían sus divinidades principales, en este caso una mujer y un hombre,

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>988</sup> *Ídem.*

<sup>989</sup> Gilabert, Berta. *Las caras del Maligno...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>990</sup> Bernabéu Albert, Salvador. «El diablo en California...», *op. cit.*, p. 142.

<sup>991</sup> Rozat, Guy. *América, imperio del demonio...*, *op. cit.*, p. 68. Es también un espacio de santidad en el que se desarrollan luchas constantes entre los hombres de Dios y los demonios y criaturas infernales.

<sup>992</sup> Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2002, p. 301.

<sup>993</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VIII, cap. III, p. 20.



madre e hijo, *Vairubi* y *Virixeva*, que protegían y guardaban las sementeras de la comunidad y que eran los protagonistas durante la fiesta de los “prohijados” de la que ya hemos hablado.<sup>994</sup> Algunas de estas divinidades se representaban a través de los ídolos, de ahí que uno de los primeros objetivos de los misioneros fue eliminar todo elemento relacionado con la práctica cultural indígena, lo que incluía la destrucción de los ídolos u objetos de culto. Esta acción se realizaba públicamente, despedazando, quemando o echándolos a los ríos. Una destrucción física que no implicaba un olvido rápido de su valor, simbolismo y eficacia. Con esta acción en parte se pretendía demostrar que los ídolos no eran dioses como tales, sino embustes del mismo demonio. Para Serge Gruzinski, el ídolo,

interpreta la realidad indígena al precio de su reduccionismo forzoso –el ídolo es el Diablo, la mentira- o de una reificación –el ídolo es materia, cosa impura-. Esta doble operación –reificación o “demonización”- es temible; condena desde entonces el ídolo a la destrucción, a menos que escape del oprobio para convertirse en objeto de arte –o mejor dicho, curiosidad- exportable a las lejanas cortes de Europa.<sup>995</sup>

Usados para pedir abundantes cosechas, lluvias, buenas cacerías o suerte en la batalla, estos objetos tenían formas y tamaños variables, desde pellejos de animal hasta piedras, palos, espinas y huesos humanos o de animales, calaveras o cabelleras de los enemigos, etc., que los indígenas identificaban y transformaban en tótems de sus divinidades y espíritus. También podían ser piedrecitas de colores que los indígenas llevaban guardadas en unas bolsas de cuero a manera de amuletos. Por ejemplo, entre los acaxees se conservaba un navajón grande de pedernal al que adoraban para que no les faltasen flechas con las que cazar y luchar.<sup>996</sup> O en la misión de Carantapa donde también se llegaron a quemar más de doscientos idolillos de piedra así como navajones de pedernal y huesos de venado con las que buscaban conseguir buenas cacerías.<sup>997</sup> A los tepehuanes el padre Cueto requisó en el pueblo de San Javier un ídolo en forma de

---

<sup>994</sup> Alegre, Francisco Xavier. *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV, p. 388, 394.

<sup>995</sup> Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1942-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 54.

<sup>996</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VIII, cap. III, p. 20.

<sup>997</sup> *Ibid.*, tomo II, lib. VIII, cap. XVI, p. 54.



macana, arma de guerra, rematada en cabeza humana,<sup>998</sup> y el padre Juan Fonte uno de cinco palmos de alto con la cabeza humana y el cuerpo como si fuese una columna, así como otro en forma de caracol.<sup>999</sup> Más curioso aún fue el “ídolo” que los misioneros encontraron entre los aivinos, un indígena fallecido a quien la comunidad mantenía en un hueco labrado a modo de sepultura. El cadáver permanecía sentado bajo una enramada y a él se le ofrecían y colgaban a manera de exvotos y ofrendas unas cuentas blancas hechas con caracolas de mar, además de mantas y plumas de colores. Este personaje los defendía del mal tiempo y las tempestades, especialmente de las tormentas, de manera que los oferentes acudían a él para librarse de los rayos.<sup>1000</sup> Al igual que este caso, otras comunidades también erigían altares hechos con piedras, hierbas y barro en las que colocaban sus ofrendas.

La sujeción de los indígenas se completaba con la entrega de los ídolos para que el misionero o los soldados que lo acompañaban los destruyesen, símbolo de unión a la nueva fe. No obstante siguiendo la información que tenemos al respecto no sabemos si esta entrega se realizaba libremente o bien, eran coaccionados por los religiosos, llegando en ocasiones a prácticas abusivas como la tortura o castigos crueles para que dijese dónde los tenían guardados.<sup>1001</sup> La destrucción de estos ídolos, según José de la Cruz Pacheco adquiere los recursos represivos típicos de la antigua Inquisición ordinaria europea y el Santo Oficio español, una especie de “inquisición para indios” en la que se extirpaban aquellas prácticas y creencias que la población indígena era reacia a abandonar.<sup>1002</sup> Pero fueron muchos los indígenas reacios a entregar estos objetos, escondiéndolos para poder seguir manteniendo sus prácticas en secreto. Es lo que ocurrió con un indígena acaxee identificado por los jesuitas como un hechicero, quien entregó al padre Hernando de Santarén un ídolo que tenía guardado en su casa:

<sup>998</sup> *Ibid.*, tomo III, lib. IX, cap. XVIII, p. 119.

<sup>999</sup> *Ibid.*, tomo III, lib. X, cap. VII, p. 153.

<sup>1000</sup> Curiosamente este personaje había muerto alcanzado por un rayo. Cuando los misioneros conocieron esta historia acudieron a destruir aquella especie de santuario para dar cristiana sepultura al cuerpo. *Ibid.*, tomo II, lib. VI, cap. X, p. 166.

<sup>1001</sup> José de la Cruz Pacheco sugiere que, entre los tepehuanes, los indígenas fueron obligados a entregar sus ídolos. Aquellos que se negaron a obedecer fueron castigados, sometidos a tormento e incluso, ejecutados. Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>1002</sup> Entre 1610 y 1649 se realizaron sendas campañas de extirpación de idolatrías en el virreinato andino como muestra del llamado a la firmeza contra la presencia demoniaca. Véase Duviols, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

y trujome una cabeza, muy bien hecha, de una piedra muy dura, que enviaré a V.R., para que se vea lo que estos adoran. Dijo el hechicero que le llamó tres veces, una noche, llorando en un monte; cual se le desapareció, y llegándose con ánimo halló a su ídolo en el suelo, medio enterrado, y dábale a comer tamales y maíz, y hablándole le dijo: ¿para que me entiegas al padre y al capitán, pues yo te quiero tanto, y te he dado maíz tanto tiempo?. Y llorando le decía: ya me he muerto; y pues que me entregas, yo me voy adonde está mi padre, la tierra adentro...<sup>1003</sup>

No fue éste el único hechicero que entregó un ídolo pues los acaxeos llegaron a reunir hasta doce cestas llenas: “unos tenían para pedir y alcanzar victoria en sus guerras; otros para que guardaran de los animales sus sementeras; otros para alcanzar lluvias o hacer pesquerías en sus ríos...”.<sup>1004</sup> En Topia, el padre Gonzalo de Tapia descubrió en un monte a un grupo de gentiles que acudían a adorar a un ídolo situado al pie de un árbol al que le hacían ofrendas de maíz en los tiempos de la siembra, y de arcos y flechas cuando habían de entrar en combate,<sup>1005</sup> así como ayunos temporales. Entre los tepehuanes había un ídolo al que temían pues pesaban que podía matarlos con sólo mirarlo. Con él, el chamán tenía autoridad para dar y quitar enfermedades, así como para darles fuerza en la batalla. Se trataba de una piedra de jaspe del tamaño de una manzana que terminaron entregando al misionero envuelta en unas membranas de piel. Éste lo tiró a la tierra y comenzó a golpearlo hasta que llegado el día de San Juan y a vista pública, un español destruyó el ídolo en un yunque de hierro, provocando un gran escándalo en la comunidad.<sup>1006</sup>

Pero la reticencia a la entrega y destrucción de los ídolos iba más allá pues implicaba no sólo la eliminación de sus costumbres ancestrales, sino también el miedo a una respuesta vengativa por parte de la divinidad al verse abandonada. Los guasaves tenían “una piedra a modo de pirámide, con ciertas figuras, aunque toscas, esculpidas en

<sup>1003</sup> *Monumenta mexicana*, vol. VII, p. 364.

<sup>1004</sup> *Monumenta mexicana*, vol. VII, p. 364; Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. IV, p. 169.

<sup>1005</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VIII, cap. III, p. 20. El ídolo fue destruido por los soldados que acompañaban al misionero y en su lugar se levantó tiempo después una cruz como símbolo de la nueva religión.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, tomo III, lib. X, cap. IV.

ella”,<sup>1007</sup> al que la población reverenciaba. Los misioneros instaron a los indígenas a destruirla pero éstos se negaron ante el miedo a morir por el simple hecho de tocar el ídolo. Decidieron entonces los misioneros llevarlo a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa donde la destruyeron ante los ojos atónitos de los naturales. Incluso,

algunos indios de los que se hallaron presentes hicieron grandes extremos de despecho por el caso, pronosticando en castigo de este desacato a su piedra, enfermedades y muertes; y en particular, que aquella noche verían una tempestad y huracán de vientos, que derribaría sus casas e iglesias pues habían derribado al que a ellos les daba los buenos temporales y prósperos sucesos en la guerra...<sup>1008</sup>

Este desacato a sus ídolos podía desembocar en una rebelión por parte de los indígenas como ocurrió entre los tehuecos a principios del siglo XVII. En 1603 los chamanes comenzaron a concentrarse junto con algunos reacios a la presencia de los misioneros, en las áreas más apartadas de las reducciones huyendo a los montes para concertar alianzas entre facciones vecinas. En este ataque se retomaron las redes de solidaridad que los tehuecos tenían con otras naciones indígenas aún gentiles como eran los tepahues de la sierra. Esta reacción obligó al capitán Diego Martínez de Hurdaide a actuar, tal y como vimos en el capítulo tercero. Estas revueltas y alzamientos solían desembocar en ataques selectivos a las misiones, donde las iglesias eran saqueadas, los objetos de culto como cálices, imágenes e incluso las sotanas de los Padres, eran repartidos entre los sublevados. Es lo que ocurrió por ejemplo en 1594 cuando tras la muerte del padre Gonzalo de Tapia a manos de Nacabeba, los sublevados zuaques celebraron con bailes y con la cabeza y el brazo del misionero martirizado su victoria. Los indígenas convirtieron y resignificaron los objetos de culto cristiano, integrándolos en sus celebraciones y en ocasiones convirtiéndolos en nuevos ídolos, vehículos conductores al contacto con los espíritus, de manera que, incorporándolos a sus prácticas ancestrales, reformulaban el significado y utilidad de éstos. La nueva identidad que tomaban los objetos culturales cristianos en manos de los gentiles constituía una

---

<sup>1007</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XI, p. 187.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XI, pp. 187-188.

ofensa sacrílega para los misioneros, pues con ellos se estaban celebrando algunos de los vicios que se empeñaban en eliminar.

### **3. Hechiceros, curanderos y chamanes: la “humanización del mal” de los guardianes del saber**

“Era Sinaloa una selva y una cueva de los demonios, donde habitaban millares de hechiceros...”.<sup>1009</sup> Con estas palabras el misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas daba su parecer de la provincia de Sinaloa. A simple vista, un espacio poco atrayente para la colonización civil aunque un vergel para la presencia misional, para el sacrificio y la salvación de las almas. De esta frase nos llaman la atención dos términos, demonios y hechiceros, que durante todo el siglo XVII permanecieron inequívocamente vinculadas.<sup>1010</sup> La demonización de un sector de la población indígena así como de todos los que seguían sus preceptos, marcó la cotidianeidad de la vida en el noroeste, pudiéndose distinguir dos ámbitos de actuación, el misional y el urbano. Era esta “humanización del mal” la que impedía el avance de la cultura hispana ya que buena parte de la población indígena era reacia a la implantación de un nuevo modelo socioeconómico, político y cultural al considerar que rompía con los esquemas tradicionales de su modo de concebir y entender la vida. Como señala Berta Gilabert esta demonización de la alteridad,

fue un proceso que el cristianismo europeo ya había aplicado frente a las múltiples religiones existentes antes de la cristianización de Europa, al judaísmo y al islam, y en general frente a todos aquellos cultos que

---

<sup>1009</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. I, cap. XI, p. 157.

<sup>1010</sup> En la centuria anterior, fray Alonso de Molina o fray Jerónimo de Mendieta habían encontrado en los *tlacatecolotl* mesoamericanos la figura identitaria con el demonio, causantes. Véase Molina, Alonso de. *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, México, Juan Pablos, 1555, fol. 68v; Para Mendieta los *tlacatecolotl* eran, ““*persona de búho o hombre que tiene gesto a parecer de búho*”, [...] porque como el búho les parecía de mala catadura, y aún de oír su triste canto se atemorizaban de noche, y hoy día muchos de ellos se atemorizan y lo tienen por mal agüero, a esta causa aplicaban su nombre a aquella temerosa fantasma que a veces aparecía algunos y los espantaba...”. Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica...*, *op. cit.*, tomo I, p. 206.

encontraron en los diversos momentos de aculturación e imposición de sus creencias sobre otros pueblos a lo largo de la historia cristiana.<sup>1011</sup>

Si bien la Iglesia tenía por delante una ardua tarea para la extirpación de idolatrías y prácticas preexistentes, la presencia de los religiosos no siempre fue cordialmente aceptada. En algunos casos, la respuesta fue una resistencia pasiva a través del mantenimiento en secreto de la cultura preexistente. En otros, la violencia física se manifestó en ataques directos hacia los misioneros o los indígenas cristianos que, en casos extremos, terminaron con la muerte de éstos.

La ausencia de datos etnográficos sistemáticos al momento de la llegada de los europeos al noroeste y el contacto con la realidad indígena dificultan el conocimiento de la estructura social preexistente. Por ello acudiendo a los datos dispersos que aparecen recogidos por los jesuitas a partir de 1591 así como a los restos arqueológicos, podemos deducir que se trataba de comunidades formadas por grandes unidades familiares, cuyo grado de parentesco posiblemente fuese intenso. Dentro de la comunidad algunos varones, generalmente los que tenían un rango social más elevado, tenían una o varias esposas que abandonaban su grupo familiar para irse a vivir con el del marido. Vivían en grandes poblados dispersos por el territorio que los españoles identificaron con el término de rancherías, con un número de habitantes que variaba entre las 100 y 500 personas, si bien es cierto que no contamos con datos precisos al respecto. La estratificación social era básica: los individuos ocupaban una posición diferenciada dentro del grupo en base a la función específica que desempeñasen y de la posesión de ciertas cualidades relacionadas con la valentía en la guerra o en la caza. Aunque la sociedad parezca simple es mucho más compleja pues conocían una autoridad dual, política y religiosa. Cada ranchería o comunidad tenía como representantes a los jefes o caciques encargados de velar por los intereses del grupo; y los chamanes, intermediarios de la comunidad y los espíritus. Los chamanes solían ser los más ancianos, revestidos de autoridad moral por el grupo. Eran los únicos “capaces de garantizar y mantener el equilibrio a la sociedad y de asegurar la transmisión de los valores morales, costumbres y conocimientos más relevantes a las nuevas generaciones a través de la enseñanza”.<sup>1012</sup>

---

<sup>1011</sup> Gilabert, Berta. *Las caras del Maligno...*, op. cit. pp. 25-26.

<sup>1012</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, op. cit., p. 82.

Además, los chamanes y curanderos gozaban de una situación especial. Estaban dotados de una sensibilidad particular y de una capacidad especial para interpretar y expresar con intensidad las tensiones, angustias y frustraciones que afectan al grupo, y su autoridad aumentaba a la hora de celebrar los conocidos como mitotes.<sup>1013</sup> Las mujeres ancianas también eran vistas con gran respeto, mientras que el resto quedaban excluidas de la participación en las decisiones importantes de la comunidad pues eran los hombres los encargados de tomar aquellas que afectaban a todo el grupo.

### **3.1. Los mitotes y la cohesión de la comunidad indígena**

Uno de los elementos unificadores de la comunidad era el que tenía que ver con el mitote. Se trataba de una celebración en la cual participaba el grupo y en la que el consumo e ingesta de sustancias alucinógenas bien como bebida, comida o a través de la inhalación, se hacía de manera ritual. Por regla general los mitotes se organizaban para festejar algún acontecimiento como podían ser la captura de enemigos, la alianza entre comunidades para participar conjuntamente en guerras tribales, o para propiciar una buena caza, y podían ser parentales o comunitarios. Los primeros estaban relacionado con el ciclo vital que demandaban ritos de paso (ya hemos visto el de los “prohijados” en páginas anteriores), mientras que el mitote comunitario tenía un sentido social y espiritual de mayor calado pues en él participaba buena parte de la etnia. También se aprovechaban estos encuentros para realizar intercambios comerciales, establecer alianzas plasmadas en uniones matrimoniales y sobre todo, se bailaba. En la danza participaban tanto hombres como mujeres, culminando en un momento de éxtasis propicio para el intercambio sexual. La ingesta de bebida alcohólica hecha a base del fermento del maíz o del maguey y el consumo eventual de alucinógenos como el peyote, estimulaban la participación en la ceremonia,<sup>1014</sup> todo bajo la dirección del chamán. Thomas Barfield define a éste como “la figura carismática por excelencia, que

---

<sup>1013</sup> Lara Cisneros, Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009, p. 168 [en línea: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cristianismo/espejo.html>], [consulta: 25.03.17], pp. 173-174.

<sup>1014</sup> Con la ingesta del alcohol y alucinógenos por parte exclusiva de la población adulta se conseguía un estado de trance espiritual que favoreciese el contacto y sincronía con la divinidad.

encarna personalmente a los espíritus y que inspira el temor reverente y la adoración de la congregación”.<sup>1015</sup>

Siempre aprovechando el crepúsculo o la noche, el chamán presidía la ceremonia del mitote. La preferencia por estas horas estaba vinculada con la soledad, el silencio y la efectividad de las sustancias que ingerían para intoxicarse y alcanzar el contacto con los espíritus de manera que a través del mitote, “se buscaba mantener una relación de perenne armonía del hombre con el mundo”,<sup>1016</sup> es decir con su mundo de creencias y prácticas ancestrales. En estas ceremonias, los chamanes como intermediarios de los dioses-espíritus con los miembros de la comunidad, tocaban instrumentos como sonajas o huesos como parte de la parafernalia ritual. Pero ya no era solamente la alianza entre las diferentes rancherías lo que se buscaba, sino también un propósito económico, asegurar la reproducción de las especies que cazaban, así como la recolección. Por ello, los mitotes estaban también en sincronía con los ciclos de la naturaleza. Además, eran momentos de intercambio de dones basado en la idea de reciprocidad, alianza y respeto entre las diferentes rancherías. Era por lo tanto un elemento de cohesión social y espiritual del grupo en el que posiblemente se produjese la distribución o redistribución social de la riqueza (agrícola, caza, mantas, etc.), que venían acumulando las distintas rancherías.<sup>1017</sup>

Los misioneros pronto identificaron a estos líderes espirituales de la comunidad con el término de hechiceros. Mircea Eliade indicaba que el chamanismo, en sentido estricto, era un fenómeno que se dio en las estepas siberianas y centrales de Asia donde la vida mágico-religiosa de la sociedad giraba en torno a esta figura. No obstante, este fenómeno mágico-religioso y mítico terminó por desarrollarse en otros contextos geográficos. Siguiendo a Eliade, el chamán tenía la capacidad mágica de concentrar poderes como el dominio del fuego, para realizar el vuelo mágico que lo llevaba al cielo y al inframundo, todo ello con la intención de conectar con los espíritus. A través del trance, donde el alma del chamán abandonaba su cuerpo para entrar en una esfera de éxtasis, el chamán podía contactar con el espíritu de alguien fallecido, de un animal o de la naturaleza en sí, con capacidad para poseer, controlar y manipular las fuerzas sobrenaturales:

---

<sup>1015</sup> Barfield, Thomas. *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 84.

<sup>1016</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1017</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, p. 80.

El chamán domina sus ‘espíritus’, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los ‘demonios’ y los ‘espíritus de la naturaleza’ sin convertirse por ello en un instrumento suyo.<sup>1018</sup>

Este fenómeno religioso se complementaba con las prácticas místicas y mágicas con las que alcanzar el vuelo del alma y donde el chamán presentaba un rol místico universal y transcultural. En cada viaje el chamán podía consultar a los espíritus e interactuar con ellos a través del acceso a “otros mundos”. Este contacto con los espíritus de los antepasados o de la naturaleza, era una muestra más del ciclo simbólico del ritual en el cual se tomaba contacto con los antiguos pobladores que podían seguir ayudando después de la muerte a la comunidad.

El chamán controlaba también los preparativos y el desarrollo de los mitotes, a veces ayudado por otros chamanes que ejercían de auxiliares. Para llegar a ser chamán de una comunidad era necesario pasar por una serie de ritos iniciáticos a través de los cuales se constataba que el individuo era apto, era un elegido por los espíritus, con poderes curativos y de comunicación con ellos, pero ante todo,

su fuerza radicaba en los nexos espirituales indisolubles que mantenían con la sociedad india. Ésta fue la razón principal por la que los misioneros los vieron como sus enemigos más peligrosos: agentes del diablo o “el mismo demonio”.<sup>1019</sup>

Los hechiceros eran capaces de reunir a fuerzas contrarias, al mismo tiempo que se convertían en vehículos de acceso a otros mundos a través de la experiencia chamánica aprendida. Eran capaces de conectar con el plano vertical y horizontal del mundo, con el cielo, la tierra y el inframundo. Eran, en definitiva, portadores del conocimiento de la comunidad, de los secretos del ciclo de la naturaleza, de la vida y la muerte. Por todo esto, los jesuitas quisieron terminar con los mitotes a los que veían como actos de

---

<sup>1018</sup> Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 23.

<sup>1019</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.* p. 87.



idolatría bajo el influjo del demonio, sin entender el calado social y comunitario de esta celebración. Con la llegada de los primeros religiosos al noroeste, los chamanes comenzaron a ser vistos como los auténticos demonios que entorpecían el avance del cristianismo. También creían que el demonio estaba presente en los *tlatole* o consultas, sermones públicos realizados por los caciques en los que se referenciaba sobre el buen gobierno o la vida de la comunidad. En ellos, el chamán o los caciques se reunían en torno al fuego con los hombres del grupo a la vez que fumaban tabaco en pipas o canutos de caña. El principal se encargaba entonces de dirigir una arenga a los suyos, invocando los lazos espirituales y parentales del grupo.

### 3.2. De la resistencia pasiva a la resistencia activa de los chamanes

Dado que los chamanes y curanderos del noroeste no se encontraban organizados bajo ninguna institución, su eliminación fue mucho más difícil y compleja que en otras regiones. En sociedades carentes de jerarquía social, “su labor fue de vital importancia: no sólo procuraron conservar su mundo mágico prehispánico, sino que al paso del tiempo, modificaron sus viejas creencias y las fueron dotando de una nueva identificación mística católica”.<sup>1020</sup> De hecho estos guardianes de la memoria y de las prácticas ancestrales mantuvieron la veneración de sus divinidades en los sitios sagrados tradicionales. En otras ocasiones, sus prácticas fueron relegándose a nuevos espacios alejados de la presencia europea y realizadas de manera secreta.

En base a la tradición de las comunidades animistas, la naturaleza albergaba fuerzas o espíritus con los que a través de ciertas ceremonias se podía tomar contacto. Valles, cuevas, ríos, lagunas, cerros o escarpados, eran los espacios en los que el contacto con estos espíritus era más intenso, de ahí que fuesen los lugares elegidos para la celebración de los mitotes.<sup>1021</sup> Sin embargo, el avance del cristianismo obligó a los chamanes a realizar estas reuniones en espacios cada vez más alejados. Otras veces, de

<sup>1020</sup> Lara Cisneros, Gerardo. *El cristianismo en el espejo...*, op. cit., p. 173.

<sup>1021</sup> Las montañas, por ejemplo, están asociadas a la vida y a la muerte. Son los espacios en los que moran los ancestros, los muertos, pero también son los lugares en los que se concentra la vida, el agua. Sobre la importancia de la montaña en el mundo prehispánico véase Albores, Beatriz., Broda, Johanna (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997; López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

manera clandestina, en sus hogares a pesar del temor a ser descubiertos y castigados públicamente. Sus acciones podían conducirlos incluso a la horca si eran apresados por las autoridades militares.

Si en los capítulos anteriores hemos visto cómo la población indígena tenía un papel activo en la penetración y difusión del sistema imperial a través de su participación en las expediciones de exploración o en las punitivas y en la introducción del cristianismo a sus comunidades, no todos compartieron el mismo interés. Hubo sectores de la población indígena reticentes en los que la resistencia pasó de la pasividad a la actividad. Descontentos con la nueva realidad impuesta, crecían los deseos de volver a las prácticas preexistentes, al equilibrio en la relación hombre-naturaleza y de ambos con el mundo espiritual. Tenían los chamanes la obligación moral de “rescatar” a los suyos, de hacerlos regresar a sus antiguas prácticas pero “no se trataba solo de reconvenir a los indios neófitos por sus nuevas posturas religiosas y espirituales, sino de liberarlos de las condiciones materiales de explotación a que habían sido sometidos”.<sup>1022</sup> Aunque los misioneros se empeñaron en desprestigiar a los chamanes como hechiceros, charlatanes y embusteros, a fin de restarles autoridad moral y espiritual ante el grupo, éstos no permanecieron impasibles ante estos ataques. Se produjo un enaltecimiento de las prácticas ancestrales que con frecuencia, desembocó en episodios violentos, incluso protagonizados por indígenas que ya habían recibido el Evangelio. Serían acertadas entonces las palabras de Fernando Cervantes cuando señalaba que algunos religiosos recelaban ante la posibilidad de que “el demonio les hubiera enseñado [a los indígenas] a continuar sus antiguos ritos bajo el disfraz de la nueva religión”.<sup>1023</sup>

La primera muestra de resistencia activa a la presencia misional desembocó en la muerte del padre Gonzalo de Tapia en 1594 a manos de Nacabeba en el pueblo de Deboropa. Este indígena nunca había mostrado interés en las palabras del jesuita, no entraba a la iglesia y mantenía la celebración de mitotes y contactos con gentiles. El padre Tapia recurrió entonces al alcalde mayor de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, el capitán Miguel Maldonado para que le diese un escarmiento público al

---

<sup>1022</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, p. 128. Antes de la revuelta tepehuana, los chamanes decidieron enviar por toda la región al *tlaltol* o portador de la “palabra” contra los invasores.

<sup>1023</sup> Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo...*, *op. cit.*, pp. 61-62.

indígena rebelde, pero esto sólo sirvió para aumentar la rabia de éste hasta que finalmente alcanzó su objetivo de dar muerte al misionero. Tras el ataque se resguardó entre los zuaques gentiles, dando lugar a un reforzamiento de las redes de solidaridad con éstos, y luego entre los tehuecos, mientras que las tropas comandadas por el capitán Alonso Díaz y sus aliados indígenas partían en su búsqueda. Finalmente, el tehueco Lanzarote lo capturó y entregó a las autoridades, que lo condenaron a la horca, despedazando su cuerpo, así como el de algunos de sus familiares. Algunas de las mujeres fueron condenadas al ostracismo y conducidas a la ciudad de México para que trabajasen en servicio perpetuo.<sup>1024</sup>

A pesar de la asimilación de la población indígena al nuevo sistema occidental, algunas de sus prácticas culturales se mantuvieron a lo largo del siglo XVII. Los chamanes incorporaron aquellos elementos e ideas del cristianismo que mejor se ajustaban a su pensamiento y a sus prácticas.<sup>1025</sup> Así por ejemplo entre 1601-1604, los acaxeos se alborotaron a raíz de la irrupción en escena de un hechicero llamado Perico que comenzó a recorrer la región haciéndose pasar por “obispo”.<sup>1026</sup> Natural del pueblo de Chacala, logró reunir en torno a él a algunos indígenas de los pueblos de Alayá, San Miguel, Ayayepa, Coaytitlán y Amaculí, situados en las faldas de la Sierra Madre Occidental. El nuevo “obispo” bautizaba, casaba y descasaba, confirmaba a los indígenas, además de predicar contra la doctrina cristiana, promoviendo dar muerte a los españoles y cristianos.<sup>1027</sup> Consiguió reunir a unos seis mil adeptos gracias en parte a la ayuda auxiliar de dos “apóstoles” que se hacían llamar San Pedro y Santiago. Había conseguido además concretar relaciones con otras naciones para que se sumasen a la guerra. El malestar general de la población indígena por el mal trato que recibían de los españoles fue el desencadenante perfecto para que el mensaje del hechicero Perico fuese penetrando. El gobernador de Nueva Vizcaya, Francisco de Urdiñola, se encargó de dar alcance a los principales cabecillas, sentenciándolos a la horca no sin antes recibir los

<sup>1024</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo I, lib. II, cap. VII, XVI y XVII.

<sup>1025</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, op. cit., p. 91.

<sup>1026</sup> Según Guillermo Porras, el instigador indígena pudo tomar la referencia del obispo Alonso de la Mota y Escobar, quien había iniciado la visita pastoral a su diócesis por esas fechas. Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios...*, op. cit., p. 112.

<sup>1027</sup> *Ídem.*

auxilios espirituales del padre Hernando de Santarén.<sup>1028</sup> Este caso representa una primera toma de contacto con el uso de la nomenclatura de la jerarquía eclesiástica, aunque “sin llegar todavía a la apropiación de los símbolos sagrados ni a entender el mensaje escatológico del cristianismo”.<sup>1029</sup>

Otro episodio ocurrió entre los zoes de la serranía de Sinaloa a principios del siglo XVII. El padre Cristóbal de Villalta supo de la organización de un *tlatole* en el que se llamaba a tomar las armas y acabar con la vida del misionero.<sup>1030</sup> Parece ser que el levantamiento no llegó a producirse pues los zoes terminaron bajando, junto a los sinaloas, para asentarse en los pueblos de misión de éstos. Una situación similar se dio en la serranía de Chínipa hacia 1632 cuando Cobameai, el cacique guazapari, levantó un *tlatole* entre los indígenas para atacar al padre Julio Pascual, consiguiendo un grupo de seguidores que terminaron por asaltar y asañear a este misionero y al padre Manuel Martínez quien apenas había llegado de México hacía unos días. En esta revuelta participaron algunos indígenas ya cristianizados como el cacique Diego Notimeai.

Pero caso más significativo será el de los tepehuanes y su milenarismo utópico transmitido desde Nuevo México, que alcanzó las provincias costeras del noroeste.<sup>1031</sup> En base al testimonio del franciscano Andrés de Heredia podemos apreciar cómo hubo indígenas que supieron hacer suyas algunas de las consignas del milenarismo franciscano, como ocurrió con un indígena que había salido desde la provincia de

<sup>1028</sup> AGI, *Guadalajara* 7, “Relación del castigo que hizo el capitán Joan de Castañeda teniente de gobernador y capitán general en los indios de la nación acaxeos y sobaibos”. Urdiñola redujo los más de setenta pueblos y rancherías dispersos por la serranía a sólo veinticuatro, dejándolos nuevamente bajo la doctrina de la Compañía de Jesús. Véase «Urdiñola al rey. Durango, 31 marzo 1604», en Hackett, Charles. *Historical Documents...*, *op. cit.*, tomo II, p. 88; AGI, *Guadalajara* 2606, “Memorial de Francisco Urdiñola, gobernador de la Nueva Vizcaya al excelentísimo marqués de Montesclaros, virrey de la Nueva España”, Durango, 22 febrero de 1604.

<sup>1029</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, p. 150. Fue más bien una guerra regional en la cual no se lograron alcanzar grandes alianzas interétnicas, un discurso profético o escatológico, ni una ideología que justificase el enfrentamiento.

<sup>1030</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo II, lib. III, cap. XXVII.

<sup>1031</sup> Analizado por José de la Cruz Pacheco, el autor intenta desentrañar el complejo sistema de mentalidades que llevó a los tepehuanes a alzarse en 1616 contra los españoles, poniendo en jaque la presencia hispana en la Nueva Vizcaya. Esta idea del reino milenar que se desarrollaría en América provocó todo un revuelo de ideas apocalípticas fundamentalmente entre los primeros religiosos franciscanos que llegaron al continente según las cuales, la llegada del fin de los tiempos se encontraba próxima, anunciando un nuevo milenio marcado por el reinado de la paz y la espera del regreso de Cristo. Véase Phelan, John L. *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Nuevo México hacia Guadiana, haciendo *tlatoles* o pláticas en las que congregaba a la población en torno a una imagen pequeña de un Cristo que portaba afirmando que, “aquel Cristo era el verdadero hijo de Dios, el cual había bajado del cielo y venía a visitarlos y consolarlos, y había de visitar todo el mundo, y particularmente a los macehuales que eran los que él amaba y quería...”.<sup>1032</sup> A través de esta imagen y de sus palabras, el indígena hacía las veces de sacerdote y de profeta, encendiendo la chispa reaccionaria en aquéllos que se encontraban oprimidos por los españoles. Era la imagen de Cristo la que los estaba invitando a iniciar la revuelta, “advirtiéndoles que de no hacer esto los acabaría y echaría a los infiernos”.<sup>1033</sup> A través de varios seguidores, la imagen fue recorriendo la sierra tepehuana. Incluso en el pueblo de Tenerapa se les llegó a aparecer el demonio en figura de hombre al que llamaron *tlapacatlanextli*, “hombre resplandeciente”, y que se presentó como el Espíritu Santo, animándolos a reunir arcos, flechas y todo lo necesario para la guerra, afirmando además que aquellos que muriesen en combate, resucitarían a los siete días de conseguida la victoria. Como señala José de la Cruz Pacheco, los tepehuanes supieron fusionar “las ideas de igualdad, fraternidad, libertad, amor y bienestar, esto es, de los principios básicos del humanismo cristiano con su propio ideal de la vida celestial y terrena”.<sup>1034</sup> Los indígenas habían hecho suyas las palabras del Nuevo Testamento en la que se anunciaba el regreso del Mesías y éste fue rápidamente identificado con el *tlapacatlanextli* de Tenerapa que se había convertido en el nuevo “Salvador” de la población indígena. Paralelamente estaban convencidos de la creación de un nuevo reino indígena en el que podrían volver a sus prácticas ancestrales, a un gobierno propio encabezado por un indígena que actuaría como rey de una nación múltiple integrada por tepehuanes y demás indígenas que quisieran unirse a su causa, entre ellos, los guasaves de Sinaloa.

<sup>1032</sup> AGN, *Historia*, vol. 311, “Alzamiento de los indios tepehuanes y de Sinaloa y diligencias practicadas para la averiguación de la muerte dada por éstos a algunos padres de la Compañía. 1617-1623”, concretamente ver el exp. 2, “Provanza hecha en la villa de Guadiana de la Nueva Vizcaya a pedimento del Rdo. P. Francisco de Arista de la Compañía de Jesús, rector de la casa que la Compañía tiene en la dicha villa, visitador de las misiones de parras y Tepehuanes en razón del alzamiento que los indios tepehuanes desta provincia hicieron y muertes que dieron a los padres de la Compañía y a otros religiosos y gente”, 24 enero de 1617; cf. Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, pp. 111-113.

<sup>1033</sup> *Ídem*.

<sup>1034</sup> Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, *op. cit.*, pp. 113-114.

En el territorio de los guasaves por el año de 1615, el padre Alberto Clerici estaba preparando las fiestas de San Ignacio cuando fue informado de la presencia en casa de una indígena bautizada, de un “demonio”. Andrés Pérez de Ribas narra de la siguiente manera el episodio vivido por el misionero a quien,

le vino a decir el maestro de la doctrina de los niños con grande sobresalto, que el demonio había más de dos horas que estaba predicando en casa de una enferma bautizada y que mucha gente que a la novedad del caso se había juntado, oía todo lo que decía el demonio. Juzgó por entonces el Padre que sería algún indio embustero o hechicero el que predicaba.<sup>1035</sup>

Se trataba de la presencia de un demonio o hechicero predicando e intentando convencer a una cristiana pues el mensajero le hizo ver al padre Clerici que no podía haber nadie dentro de la estancia en la que se encontraba la enferma,

porque el marido y otros parientes que estaban a la puerta, no le vieron entrar, ni ellos lo habían dejado dentro. Además de que en el lenguaje y elocuencia sobrepujaba al más diestro de los indios. Diciendo a la india que pues sabía que él era su padre, y su señor y su Dios antiguo, acabase ya de una vez de creer en él. Prometiéndole si le creyese, placeres y hartura y vida eterna. Decíale, que por esto andaba siempre enferma, porque no acababa de desengañarse, e irse con él al monte a sus antiguos ranchos, donde cada uno vivía como quería, y no aquí donde el Padre los engañaba con sus invenciones.<sup>1036</sup>

Aunque los testigos afirmaban que nadie había entrado parece ser que, en forma de espíritu, un chamán había conseguido contactar con la enferma, mediante un lenguaje elocuente, de arenga, a la manera tradicional. Además, se trataba de un espíritu que se identificaba como padre, señor y Dios antiguo, a quien ella debía conocer. ¿Por qué se le apareció a esta indígena? Nuevamente desconocemos el nombre de la afectada. Sólo sabemos de ella que era una mujer adulta que hacía seis años había recibido las aguas

---

<sup>1035</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXV, p. 257.

<sup>1036</sup> *Ídem.*

bautismales y que estaba enferma. A pesar de ser cristiana, el espíritu la molestaba, “sacándola muchas veces al monte, y hallándose en su casa pensaba estar muchas leguas de ella”.<sup>1037</sup> En este caso, está haciendo referencia a los “viajes” que se suceden en el trance tras la ingesta de sustancias psicotrópicas en las ceremonias rituales, y posiblemente se tratase de peyote con cuya ingesta la persona “abandona su mundo familiar y actúa según otras normas, en otras dimensiones y en un tiempo distinto”.<sup>1038</sup> Es probable que al estar enferma los familiares optasen por acudir a un antiguo curandero para que sanase a la mujer a la antigua usanza, lo que puede explicarse en el hecho de que no hubiesen entrado a la casa para no entorpecer el ritual de curación. El propio chamán se desvincula de las prácticas de los misioneros afirmando que “el Padre y yo, no vamos por un camino: él dice una cosa y yo otra”.<sup>1039</sup> Este espíritu además se mostraba embravecido, provocando espasmos en la mujer que el misionero identificaba con golpes y maltratos.

Ante esta situación, el padre Clerini se dirigió a la estancia y encontró a la enferma sola, tendida en el suelo, sin fuerzas para moverse, es decir, la posesión del espíritu ya había finalizado. De hecho, el religioso llegó a la conclusión de que “el trabajo que padecía la enferma era antiguo”,<sup>1040</sup> es decir, había sido resultado de una ceremonia ritual. Cuando la enferma volvió en sí el misionero pasó a bendecir la casa, exhortando a la mujer a confesarse y que abjurase del demonio, adorando y besando el crucifijo. Buscando las causas de esta posesión, “respondió la india, que entendía, que el que así la maltrataba, era uno que cuarenta años había le aparecía en el monte donde antes había vivido”.<sup>1041</sup> Por lo tanto, no era la primera vez que se había sometido a este tipo de rituales. Sin embargo, el suceso no quedó ahí pues a la noche siguiente se repitió la escena. Fue el maestro de doctrina quien volvió a avisar al misionero mientras que desde el interior el hechicero amenazaba con enfrentarse a él. Es entonces cuando a la enferma se le hace visible el chamán como un hombre “con arco y flechas, a guisa de pelear”.<sup>1042</sup> No olvidemos que la ingesta de ciertos productos provocaba alucinaciones,

<sup>1037</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXXV, p. 259.

<sup>1038</sup> Schultes, Richard Evans., Hofmann, Albert. *Las plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 14.

<sup>1039</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXV, p. 257.

<sup>1040</sup> *Ídem.*

<sup>1041</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXXV, p. 258.

<sup>1042</sup> *Ídem.*

tanto visuales como auditivas, olfativas, gustativas o táctiles. La única solución que los misioneros encontraron fue someter a la mujer, que acababa de pasar por una fase de trance y posesión, a una sesión de exorcismo que eliminase por completo el espíritu maligno. Para ello acudieron los padres Clerini y Francisco de Castro a la casa de la indígena con una candela encendida y el libro de los exorcismos. En una tercera ocasión se presentaría este hechicero a la indígena, quien tras haberla exorcizado y protegida con una medalla de San Ignacio, no osó tocarla. El jesuita llegó a la conclusión tras escuchar a la indígena de que se trataba de,

un ídolo que estaba en un monte [...] al cual antiguamente solían acudir sus antepasados [...] donde teniendo guerras con los zuaques sus vecinos, les aparecía en forma humana, y les decía, cómo él era su señor; que creyesen y fiasen de él, que les ampararía y daría victoria de sus enemigos. Ellos entonces le recibieron por dios, y de allí adelante les aparecía con una caperuza llena de rica plumería, aunque con olor pestilente [...] Mandábales que adorasen una piedra, que decía ser su figura, a la cual ellos se ofrecían, y juntamente palos labrados y flechas, lanzas y otras cosas.<sup>1043</sup>

Estas palabras parecen indicarnos que se trataba de un ídolo guerrero. La reaparición de un chamán o mensajero vinculado a esta divinidad en una fecha como 1615 nos permitiría relacionarlo también con los preparativos que ese año precedieron a la sublevación de los tepehuanes que tuvo lugar al año siguiente. Los chamanes habían acudido a ella por ser hija de un antiguo chamán guasave, encargado de velar por los intereses de la comunidad. Ante la muerte prematura de éste, otros chamanes siguieron su ejemplo, ejerciendo ceremonias rituales en las que la indígena participaba. Una relación estrecha con la que se buscaba además conseguir apoyos al levantamiento general que se estaba fraguando. Para intentar frenar un posible contagio, mandó el misionero a un grupo de indígenas fieles para que se adentrasen en los montes y buscasen esos ídolos que los chamanes seguían adorando y tras encontrarlos se quemaron, arrojándose sus cenizas al río. Paralelamente, la imagen de San Ignacio se convirtió en el remedio para la curación terapéutica de la población, alcanzando gran

---

<sup>1043</sup> *Ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XXXV, p. 259.



veneración entre los indígenas guasaves, especialmente en el pueblo de Nío donde a día de hoy el santo jesuita sigue teniendo fama de milagroso.<sup>1044</sup>

Entre los acaxeos, el padre Hernando de Santarén describió una situación similar cuando un indígena le informó que,

en cierto pueblo, había un ídolo que avía venido de unos a otros, por descendencia, y vino a parar a manos de un indio, llamado cacique. Y este indio dijo ser muy reverenciado y adorado, por ser por quien se aconsejaban los que habían de ir a la guerra...<sup>1045</sup>

Tenía además cualidades adivinatorias pues, “les decía lo que había de suceder e infaliblemente sucedía. Y cuando los enemigos les mandaban algunos a traición, el ídolo les decía el cómo y cuando habían de ir para tomar venganza”.<sup>1046</sup>

Entre los acaxeos también a raíz del alzamiento de los tepehuanes en 1616, el padre Andrés Tutino avisó a los reales de la comarca que estuviesen prevenidos ante el peligro. Sobre dos de los caciques principales cristianos del pueblo de Coapa, Pedro y Juan Gordo, cayeron los recelos sobre su fidelidad pues habían comenzado a incitar a los indígenas para que se uniesen a los tepehuanes.<sup>1047</sup> Para reforzar sus palabras, Juan Gordo afirmó haber tenido visiones en la iglesia del pueblo donde, “vio que se levantaba en alto un indio que había fallecido poco antes y se llamaba Diego Morido. El espectro le aseguró que no estaba muerto y que lo hiciera saber a su esposa para que no se casara de nuevo.”<sup>1048</sup>

Estas visiones habían dado lugar a algunos conciliábulos en Coapa donde el cacique cristiano, investido por tanto de autoridad política y moral ante los suyos y ante las autoridades hispanas, había participado. Es probable que Juan Gordo hubiese sido

---

<sup>1044</sup> Junto a San Ignacio, el rosario y las cruces repartidas por la región se convirtieron en nuevos elementos de veneración y culto. Rozat, Guy. *América, imperio del demonio...*, op. cit., p. 89.

<sup>1045</sup> *Monumenta mexicana*, vol. II, “El padre Nicolás de Arnaya al padre Francisco Vázquez”, p. 378.

<sup>1046</sup> *Ídem*. Relaciona José de la Cruz Pacheco a esta divinidad guerrera con aquella que inspiró a los tepehuanes a alzarse contra los españoles. Entre los encargados de trasladar de un sitio a otro el ídolo en forma de pequeño crucifijo estarían hechiceros tepehuanes como Quautlatas o Gogoxito. Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán...*, op. cit., p. 133, 138; Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo III, lib. X. En esta lucha de símbolos, los indígenas tepehuanes optaron por volver a la relación espiritual con sus divinidades.

<sup>1047</sup> Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios...*, op. cit., p. 121.

<sup>1048</sup> *Ídem*.

testigo de algún *tlatole* tepehuán que lo animaba a unirse a su causa, más aún si tenemos en cuenta la referencia que hace a la resurrección de los muertos que se había convertido en uno de los puntos fuertes del milenarismo tepehuán. El capitán Suárez de Villalba terminó por capturar a los dos alborotadores en el mismo pueblo, condenándolos a garrote y, “como había muchos fieles entre esta gente, que no todos habían maleado, no causó alboroto este castigo, antes fue de provecho esta facción”,<sup>1049</sup> si bien es cierto que debió de producirse la llegada de algunos soldados procedentes del presidio para evitar durante unos días una posible revuelta.

Buscando el apoyo de los indígenas de la provincia de Sinaloa, un grupo de tepehuanes se adentraron en los pueblos fronterizos de Tecuchiapa y Carantapa exhortando a algunos de los principales para que, en apalabras del padre Diego de Acevedo, “siguiesen al nuevo dios que les predicaba”.<sup>1050</sup> Algunos indígenas decidieron acompañarlos dirigiéndose a Santiago Papasquiario, “en prueba de la victoria que habían alcanzado [los *tlatoles*]”.<sup>1051</sup> Coincidió también con que en esta época, la región vivió fenómenos extraños, cometas y temblores de tierra.<sup>1052</sup>

El fin de la guerra tepehuana dio lugar a un periodo de relativa calma en lo que a sublevaciones y levantamientos de gran envergadura se refiere. No obstante, los chamanes siguieron torpedeando la labor de los misioneros. Tras la muerte del capitán Diego Martínez de Hurdaide en 1626 y la llegada de Pedro de Perea para hacerse cargo del presidio de Sinaloa se repitieron algunos *tlatoles* entre los nebomes que amenazaron con un levantamiento general. De hecho, se habían enviado ya algunas cañuelas de tabaco como símbolo de alianza entre las diferentes rancherías de la región, aunque finalmente no se llevó a cabo.

En otros casos fueron indígenas que ya habían recibido el bautismo y la doctrina cristiana los que se rebelaron contra el sistema que acababan de abrazar. Estos “apóstatas” fueron perseguidos y castigados y en casos excepcionales, volvían a reintegrarse al cuerpo de la Iglesia. En palabras de Guy Rozat,

<sup>1049</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, op. cit., tomo III, lib. X, cap. XXII, p. 184.

<sup>1050</sup> Citado en Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios...*, op. cit., p. 122.

<sup>1051</sup> *Ídem*.

<sup>1052</sup> Incluso el capitán Martínez de Hurdaide afirmó que entre los meses de abril y marzo de 1616 el demonio se había aparecido en figura humana para persuadir a los tepehuanes de levantarse contra los españoles. AGN, *Historia*, vol. 360, parte I, exp. 2, “Documentos del capitán Diego Martínez de Hurdaide”, 25 mayo 1622, f. 40v.

la figura del renegado, en este discurso, descubre la violencia real y cotidiana escondida tras el paternalismo de los santos padres, y justifica el nombre de “pedagogía del terror” que algunos historiadores del catolicismo, especialistas de los siglos XVI y XVII, han dado a este conjunto de métodos, utilizados en aquella época para la evangelización fuera de Europa o para las campañas de recristianización en ciertas regiones del Viejo Continente.<sup>1053</sup>

Estos inconformistas que huían a los montes quedaban para la cultura occidental, fuera de la concepción que se tenía del indígena como un ser inocente, de ahí que fuese necesario castigarlos para evitar que su actitud fuese imitada por otros. Tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas establecían un escarnio público y por norma general eran condenados a la horca. En otras ocasiones, los misioneros podían mediar con los apóstatas, sobre todo si se mostraban arrepentidos. En este caso, la pena se plasmaba en disciplinas de sangre que se autoinfligían en el interior de la iglesia o en la plaza central de la misión.

Por último y aunque sus apariciones en las fuentes son muy escasas, las mujeres también tuvieron un papel activo como guardianas de la tradición. En el mundo mesoamericano había deidades femeninas y algunas mujeres participaban de la relación con la divinidad. En el noroeste no se han documentado casos de mujeres chamanes en el contexto prehispánico. La llegada del cristianismo provocó una inversión de lo sagrado y un marcado discurso misógino. No obstante, su presencia en las fuentes como integrantes del grupo reacio a la presencia de los misioneros puede adivinarse en algunos momentos. Ni que decir tiene que sus nombres no aparecen, sino que se alude a ellas como “la mujer de”, “india gentil” o “viejas hechiceras”. A ellas se debió en parte también la conservación del imaginario comunitario.

#### **4. La interacción entre indígenas y población africana**

El número cada vez mayor de africanos, afrodescendientes y mestizos fue contemplado como un peligro para la seguridad y salvaguarda de los territorios

---

<sup>1053</sup> Rozat, Guy. *América, imperio del demonio...*, *op. cit.*, p. 123.

indianos. Así lo entendió el virrey Luis de Velasco al dirigirse a Felipe II en una carta en la cual informaba alarmado sobre elevado número de negros introducidos para que, “Vuestra Majestad mande que no se den tantas licencias para pasar negros, porque hay en esta Nueva España más de veinte mil y van en aumento y tantos podrían ser que pusiesen la tierra en confusión”.<sup>1054</sup> Un problema que alarmó más con la difusión de sus prácticas ancestrales y su vinculación con los modelos culturales indígenas. La misma situación se daba con los mestizos. De hecho, las autoridades virreinales se quejaban de que unos y otros, “salen tan mal inclinados y tan osados para todas las maldades que [...] se les ha de temer”.<sup>1055</sup> La solución de las autoridades pasaba por enviar a España en cada flota, “quince o veinte para soldados, que traspuestos allá serán buena gente para la guerra”.<sup>1056</sup>

La interacción de africanos, afrodescendientes y mestizos con la población indígena se dio a pesar de la prohibición expresa de que unos y otros mantuviesen contacto al considerar que constituían una mala influencia para los indígenas. Así, en las Leyes de Indias se restringía que tanto españoles como negros, mestizos y mulatos viviesen en los pueblos de indios o en las reducciones,

porque se ha experimentado [...] que tratan, trajinan, viven, y andan entre los indios son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos, y gente perdida [...] demás de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad, y también algunos errores y vicios...<sup>1057</sup>

El problema con la aplicación de esta ley en las provincias costeras noroeste se acrecentaba con la debilidad del asentamiento hispano a lo largo de todo el siglo XVII. La necesidad de hacer efectiva la ocupación territorial hizo que constantemente se lanzasen quejas por parte de las autoridades y vecinos de la región para pedir a las autoridades de Nueva Vizcaya y México que fomentasen el envío de pobladores. El

<sup>1054</sup> Citado por Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra...*, *op. cit.*, p. 263, nota a pie 41.

<sup>1055</sup> Citado por Lombardo Toledano, Vicente. *Judíos y mexicanos, ¿razas inferiores?*, México, Universidad Obrera de México, 1942, p. 29.

<sup>1056</sup> *Ídem.*

<sup>1057</sup> *Recopilación de Leyes...*, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, título III, ley XXI, p. 200. Véase también la ley XXII relativa a la prohibición a los españoles, mestizos y mulatos de vivir cerca de los indígenas aunque hubiesen comprado tierras en sus pueblos, p. 200v.

capitán Diego Martínez de Hurdaide llegó incluso a plantear que para aliviar el gasto de la real hacienda, se enviasen delincuentes a los que se les conmutase la pena por el traslado a esta región. Para que la tierra no se revolucionase se sugirió que, “no sean mulatos, y mestiços”, o “que no sean malhechores conosidamente perniciosos”, en definitiva, “personas que por algunas desgracias de muertes o delitos semexantes sean de provecho...”.<sup>1058</sup> Estas apreciaciones hechas por el capitán del presidio nos remiten a las connotaciones negativas que sobre la población española, mestiza, africana y afrodescendiente se recoge en la legislación indiana. Pero además, refuerzan la idea de la frontera como espacio poroso y permeable en el que vigilar cualquier práctica que no fuese en la línea de la ortodoxia hispana se convirtió en tarea complicada.

En este ambiente de frontera se generó igualmente un complejo imaginario marcado por las interrelaciones socioculturales que provocaron un fuerte sincretismo a través del cual asistimos a una nueva síntesis simbólica funcional dentro de la sociedad del noroeste.<sup>1059</sup> Podemos afirmar que hubo una intensificación diacrónica de las relaciones, es decir, a lo largo del periodo virreinal los contactos entre la población indígena y la africana y afrodescendiente fueron a más, provocando incluso confusiones entre los grupos y sus culturas. En muchas ocasiones los intentos por localizar elementos culturales dentro de la dinámica de interacción entre africanos e indígenas son en vano. En esta coexistencia a veces ambigua dentro de un patrón marcado por la fuerza de la religión cristiana, los elementos procedentes de otras religiones y contextos culturales quedaron insertos en la concepción demoniaca que el grupo dominante encabezado por los religiosos, había establecido. De hecho, la presencia del demonio pronto se relacionó con las castas, y tanto a negros como a mulatos y mestizos se les acusó de interactuar con el que para los jesuitas era, el mayor enemigo del género humano. Aquellos grupos se convirtieron en protagonistas trasgresores de la norma católica y del sincretismo cultural. A pesar de la dialéctica del proceso de descalificación y extirpación de idolatrías llevado a cabo por las autoridades eclesiásticas, éstos supieron reformular prácticas mágicas, supersticiosas e idolátricas

<sup>1058</sup> AGN, *Historia*, vol. 360, parte I, exp. 2, “Documentos del capitán Diego Martínez de Hurdaide”, 25 mayo 1622, f. 48v.

<sup>1059</sup> Pye, Michael. «Syncretism and Ambiguity», *Numen*, núm. 18 (1971), pp. 83-93; Droogers, Andre. «The problem of definition, the definition of problem», en Gort, Jerald., et al., *Dialogue and Syncretisme. An Interdisciplinary Approach*, Michigan-Amsterdam, Eerdmans and Rodopi, 1989, pp. 7-25.

marcadas por la creación de nuevas relaciones de poder “desde abajo”. La mayor parte de la información que tenemos recogida para documentar este fenómeno procede del Archivo General de la Nación de México a través de sendos procesos inquisitoriales que tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo XVII en las villas de San Miguel de Culiacán y en la de San Felipe y Santiago de Sinaloa y en los que se persiguió a todos los que trasgredieron la ortodoxia cristiana y la moral impuesta.<sup>1060</sup> Los indígenas, a pesar de no estar sometidos al fuero inquisitorial, se convirtieron igualmente en protagonistas de estos procesos.

El resultado fue un complejo sincretismo e intercambio cultural y de conocimientos, en el que la población africana y afrodescendiente terminó por hacer suyas las aportaciones culturales que le llegaban por diferentes cauces. Estas relaciones se repitieron también en el noroeste y desde el punto de vista social y cultural se tejieron y construyeron nuevas identidades, nuevas formas de definición de la otredad que confirman las palabras de Peter Gerhard según el cuál, “la frontera ofrecía condiciones favorables para este tipo de transmutación social a causa de su gran población “flotante” que deambulaba de un sitio a otro en pos de una mejoría económica”.<sup>1061</sup>

#### **4.1. El Tribunal del Santo Oficio en las villas de San Miguel de Culiacán y San Felipe y Santiago de Sinaloa**

La Iglesia sabía que los delitos contra la fe y la desviación de normas se habían convertido en prácticas comunes en los grandes espacios despoblados del norte. A la persecución de las idolatrías y supersticiones atribuidas a la población indígena que denunciaban los misioneros se sumaron las acusaciones contra españoles y castas que encontraron en el norte el escenario perfecto en el que llevar a cabo prácticas que trasgredían la ley y moral católica. Sin embargo, vigilar estas prácticas en un territorio como el nos compete era tarea complicada pues como señala Susan Deeds, “la frontera

<sup>1060</sup> No obstante, debemos ser cautelosos a la hora de analizar este tipo de documentación pues no debemos olvidar que se trataba de denuncias permeadas por los intereses de la institución inquisitorial. Son fuentes de las que contamos con una visión reducida de la realidad intercultural pero que hay que saber aprovechar. García Cárcel, Ricardo. «¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?», en González Sánchez, Carlos Alberto., Vila Vilar, Enriqueta (comp.) *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en América y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 96-110.

<sup>1061</sup> Gerhard, Peter. *La frontera norte...*, op. cit., pp. 42.43.

ofrecía grandes espacios para evitar las condiciones opresoras”,<sup>1062</sup> espacios porosos que favorecían la movilidad, la comunicación y el intercambio de experiencias en las que lo mágico-religioso parecía tomar apariencia real.

Hablar del Santo Oficio de la Inquisición es hacerlo de una de las instituciones más polémicas y sobre la que más trabajos se han escrito.<sup>1063</sup> Para el caso novohispano, Solange Alberro es quizá la historiadora que mejor ha sabido tratar el tema de la Inquisición, abarcando un estudio de casi 130 años en los que analiza el componente regional y étnico de la sociedad novohispana virreinal.<sup>1064</sup> En el caso de la región noroccidental, al igual que había ocurrido en los territorios centrales de la gobernación de Nueva Vizcaya, la aparente poca importancia de las denuncias recogidas nos pueden hacer pensar que aquí la Inquisición no tuvo un papel importante.<sup>1065</sup> El reducido número de denuncias así como los pocos expedientes que se trasladaron a la ciudad de México para su ejecución final pueden conducir a este engaño. No obstante, debemos de tener en cuenta que se trataba de unos territorios donde se habían establecido sólo dos

<sup>1062</sup> Deeds, Susan M. «Hechicería en el norte colonial de México: reflexiones sobre género y metodología», en Mayer, Alicia (coord). *El historiador frente a la Historia. Mujeres e Historia. Homenaje a Josefina Muriel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 83.

<sup>1063</sup> Sobre la inquisición española es interesante el artículo del catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona, Ricardo García Cárcel, «Veinte años de Historiografía de la Inquisición. Algunas reflexiones», donde hace un repaso al discurso ideológico que marcó una nueva etapa a partir de 1976 en España y en el que se también se incluyeron los tribunales de Italia e Hispanoamérica. Véase García Cárcel, Ricardo. «Veinte años de Historiografía de la Inquisición. Algunas reflexiones», en Carrasco, Rafael., García Cárcel, Ricardo., Contreras, Jaime. *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia, Sociedad Económica de Amigos del País, 1996, pp. 31-56.

<sup>1064</sup> Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad...*, op. cit.

<sup>1065</sup> Sobre la Inquisición como institución generadora de discursos de poder, de respuestas y de silencios discursivos en el noroeste, concretamente en la villa de Culiacán a lo largo del periodo virreinal véase la tesis de maestría en Historia presentada por Luis Guillermo Ibarra Ramírez, *Censura, prohibición y respuestas discursivas durante la colonia*, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009. Entre los edictos que se leyeron en la provincia de Sinaloa podemos destacar el de 1621, AGN, *Inquisición*, vol. 339, exp. 80, “Carta del P. Diego de Guzmán, S.J., con aviso del Edicto que se leyó en Sinaloa y denuncia a Juan de Rea”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1621; el de 1627, AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Autos de la villa de San Felipe y Santiago de Cinaloa”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, fs. 365-368, y “Autos de la villa de San Miguel de Culiacán”, San Miguel de Culiacán, 1627, fs. 472-474; En 1705 se leyó otro en Sinaloa, AGN, *Inquisición*, vol. 547, exp. 8, “Publicación del Edicto General de la Fe en la provincia de Sinaloa”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1705, fs. 2; y en 1727 en la villa de Culiacán, AGN, *Inquisición*, vol. 818, exp. s/n, “Lectura del Edicto General de la Fe en la villa de Culiacán”, San Miguel de Culiacán, 1727, fs. 177-178. Para la historia de la Inquisición en la gobernación de Nueva Vizcaya véase Quiñones Hernández, Luis. *Inquisición y vida cotidiana en Durango, 1563-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 2009.



villas de españoles, así como algunos reales mineros dispersos donde en uno y otro caso, la población no indígena era realmente escasa y donde la presencia de una masa poblacional vacilante y parasitaria que iba de un sitio a otro en busca de riquezas minerales, era una realidad. Por otro lado, la enorme distancia existente entre estos territorios y los centros urbanos importantes como podían ser la capital de Nueva España o las ciudades de Zacatecas, Guadalajara o Compostela, con caminos de difícil tránsito, aumentaban la sensación de aislamiento y por lo tanto, de libertad para sus moradores. Esto generó casos que hemos recogido como desviaciones a la fe en los que subyacen relaciones de poder e intercambio cultural.

Para el caso de San Miguel de Culiacán, la primera actuación inquisitorial se remonta al año de 1572 cuando el bachiller Juan Pérez de la orden de San Francisco fue acusado de proposiciones heréticas.<sup>1066</sup> En la provincia de Sinaloa fue en 1611 cuando Isabel de Soria acusó a su marido por haberla abandonado y haberse casado con otra mujer.<sup>1067</sup> Mientras que la Iglesia se había preocupado porque los indígenas dejasen de lado la práctica de la poligamia instaurando el matrimonio monogámico *in faccie ecclesiae*, fueron los españoles y los integrantes de las castas quienes comenzaron a practicar la bigamia. Generalmente se trataba de mineros que procedentes de otras regiones del virreinato, habían venido a menos y buscando nuevos alicientes económicos, dejaban a su familia para hallar fortuna en otras regiones. Tras una temporada, volvían a casarse con mestizas o mulatas y sus casos terminaban siendo denunciados.<sup>1068</sup>

<sup>1066</sup> AGN, *Inquisición* vol. 212, exp. 5, “Proceso contra el Br. Juan Pérez vicario de la villa de San Miguel, por proposiciones heréticas”, San Miguel de Culiacán, 1572, fs. 6. La denuncia no tuvo mayor repercusión y Pérez mantuvo su cargo.

<sup>1067</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 292, exp.1, “Carta de Isabel Soria acusando a su marido de haberla abandonado y estar casado con otra mujer”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1611, f. 1.

<sup>1068</sup> Entre los casos recogidos en el AGN de México para el siglo XVII podemos destacar el del vecino mulato de la villa de Sinaloa, Pascual Cano, también llamado Juan Pascual, fue denunciado ante el Tribunal del Santo Oficio por haberse casado en dos ocasiones, una de ellas con Ana del Castillo, china residente en México. AGN, *Inquisición*, vol. 594, exp. 3, fs. 92, “El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Pascual Cano o Juan Pascual, mulato, por casado dos veces”, Sinaloa, 1663, fs. 92; y vol. 695, exp. 71, “Mandamiento de prisión contra Pascual Cano, mulato, alias Juan Pascual, residente en la provincia de Sinaloa”, México, f. 288; En San Miguel de Culiacán, por ejemplo, el arriero mulato “alobado” Alonso de Alvarado fue acusado también de bigamo. AGN, *Inquisición*, vol. 526, exp. 11, “Información contra Alonso de Alvarado, lobo, por bigamo”, San Miguel de Culiacán, 1691, fs. 452-460. Otro mulato bigamo fue Antonio de Alvarado, quien hizo autodenuncia por haberse casado nuevamente y a pesar de que seguía viviendo su primera mujer. AGN, *Inquisición*, vol. 704, exp. 6, “Delación espontánea que hizo



Pero serán los casos relacionados con la hechicería y la superstición los que copen las pesquisas. En este sentido, el año de 1627 fue clave en la historia de la Inquisición en el noroeste pues en los dos asentamientos hispanos de la región, San Miguel de Culiacán y San Felipe y Santiago, cuando se hizo lectura de un edicto general y varios particulares, entre los que destacó uno contra “astrólogos, judiciarios, nigrománticos y hechiceros”.<sup>1069</sup> Bajo penas de excomunión, se pregonaba a los vecinos de las dos villas, hombres y mujeres, niños y adultos, que acudiesen a la iglesia el día acordado para escuchar el sermón dominical de los religiosos. Tras ello las denuncias, autodelaciones y testificaciones comenzaron a llegar a los tribunales asentados en las villas.

En el caso de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa el Tribunal del Santo Oficio recogió un total de 47 denuncias de las que 9 fueron autodelaciones.

#### San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627. Denunciantes y testigos

		Casada	Soltera	Viuda	Sin consignar	Total
<b>Mujeres</b>	<b>Española</b>	2				2
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negra</b>					
	<b>Castiza</b>	5	1			6
	<b>Mestiza</b>	9		4		13
	<b>Mulata</b>	2	1			3
	<b>Sin consignar</b>	3		1		4
	<b>Total</b>	21	2	5		28

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

Antonio de Alvarado, mulato libre, de haber contraído segundo matrimonio”, Sinaloa, 1695, fs. 554-586; También hubo casos de mestizos que como Francisco Rangel, fueron acusados de bigamia. AGN, *Inquisición*, vol. 606, exp. 4, “Causa contra Francisco Rangel, mestizo, residente en Sonora, por duplici matrimonio”, Sinaloa, 1667, fs. 33; Entre los españoles a Francisco Chacón se le abrió proceso y causa criminal por estar casado dos veces, una de ellas en Sinaloa. AGN, *Inquisición*, vol. 610, exp. 12, “Proceso y causa criminal contra Francisco Chacón, español, por casado dos veces”, Sinaloa, 1668, fs. 95.  
<sup>1069</sup> AGN, *Inquisición*, v. 360, exp. s/n, f. 367v. El padre Hernando de Villafañe actuó como comisario del Santo oficio para ambas villas tras el nombramiento hecho por el Dr. Francisco Bazán de Albornoz, Inquisidor Apostólico.

		Casado	Soltero	Viudo	Sin consignar	Total
<b>Hombres</b>	<b>Español</b>	1			1	2
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negro</b>					
	<b>Castizo</b>		1		2	3
	<b>Mestizo</b>	2	1		1	4
	<b>Mulato</b>	2	3		2	7
	<b>Sin consignar</b>	2	1			3
<b>Total</b>	7	6		6	19	

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

Vemos que fueron las mujeres y concretamente las mestizas, tanto casadas como viudas, las que más acudieron a denunciar. Entre los hombres, los mulatos seguidos de los mestizos fueron los que más denuncias presentaron.

En lo que a los denunciados y denunciadas se refiere, las cifras son las siguientes:

### San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627. Denunciadas y denunciados

		Casada	Soltera	Viuda	Sin consignar	Total
<b>Mujeres</b>	<b>Española</b>	1				1
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negra</b>				1	1
	<b>Castiza</b>	1				1
	<b>Mestiza</b>	3		1		4
	<b>Mulata</b>	1				1
	<b>Sin consignar</b>	3		1	1	5
<b>Total</b>	9		2	2	13	

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

		Casado	Soltero	Viudo	Sin consignar	Total
<b>Hombres</b>	<b>Español</b>					
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negro</b>					

	<b>Castizo</b>	1				1
	<b>Mestizo</b>	1	1		2	4
	<b>Mulato</b>	1	2		5	8
	<b>Sin consignar</b>	2	1		4	7
	<b>Total</b>	5	4		11	20

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

Son 33 los hombres y mujeres que fueron denunciados por sus vecinos. Nuevamente son las mestizas las que copan las delaciones, si bien es cierto que a la hora de especificar la procedencia étnica y el estado civil de los y las denunciadas, las lagunas informativas se acrecientan, de ahí que hayamos optado por ubicarlas en la casilla “sin consignar”.

En el caso de la villa de San Miguel de Culiacán donde para las mismas fechas se leyó otro edicto inquisitorial, los datos que tenemos son los recogidos en 20 expedientes: 35 denuncias de las que 10 son autodenuncias.

### San Miguel de Culiacán. Denunciantes y testigos

<b>Mujeres</b>		<b>Casada</b>	<b>Soltera</b>	<b>Viuda</b>	<b>Sin consignar</b>	<b>Total</b>
	<b>Española</b>	3	3	2		
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negra</b>			1		
	<b>Castiza</b>					
	<b>Mestiza</b>					
	<b>Mulata</b>	3	1	2		
	<b>Sin consignar</b>	9	1			
	<b>Total</b>	15	5	5		25

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

<b>Hombres</b>		<b>Casado</b>	<b>Soltero</b>	<b>Viudo</b>	<b>Sin consignar</b>	<b>Total</b>
	<b>Español</b>	1	2			
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negro</b>					

	<b>Castizo</b>					
	<b>Mestizo</b>					
	<b>Mulato</b>		2			
	<b>Sin consignar</b>	4	1		1	
	<b>Total</b>	5	5		1	11

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

Fue en la villa de San Miguel donde las mujeres, especialmente las casadas, se convirtieron en protagonistas delatoras, repartidas entre las españolas, mulatas y “sin consignar”. Los hombres hicieron poco uso de la denuncia en este caso. Sobre las denunciadas y denunciados los datos con los que contamos muestran una tendencia similar: son las mujeres las que más delaciones reciben, especialmente un grupo de mulatas que ejercían de parteras y cuyos casos veremos más adelante.

#### San Miguel de Culiacán, 1627. Denunciadas y denunciados

		<b>Casada</b>	<b>Soltera</b>	<b>Viuda</b>	<b>Sin consignar</b>	<b>Total</b>
<b>Mujeres</b>	<b>Española</b>	1	2	1		4
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negra</b>				3	3
	<b>Castiza</b>					
	<b>Mestiza</b>					
	<b>Mulata</b>	3		2	2	7
	<b>Sin consignar</b>	6				6
	<b>Total</b>	10	2	3	5	20

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

		<b>Casado</b>	<b>Soltero</b>	<b>Viudo</b>	<b>Sin consignar</b>	<b>Total</b>
<b>Hombres</b>	<b>Español</b>	1				1
	<b>Indígena</b>					
	<b>Negro</b>				1	1
	<b>Castizo</b>					
	<b>Mestizo</b>	1			2	3

	<b>Mulato</b>				1	1
	<b>Sin consignar</b>	4*	1		2	7
	<b>Total</b>	6	1		6	13

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

\* Uno de los que hemos identificado como hombres casados es el mayordomo portugués Gabriel Martín.<sup>1070</sup>

Como señala Mario Cuevas, “es difícil detectar si éstas son el fruto de un ‘sincero arrepentimiento’ o son el resultado de una inminente denuncia por ser del conocimiento público las conductas”.<sup>1071</sup> Con todo, no fue necesaria una aplicación real de todo el poder inquisitorial es decir, no hubo una actividad que hubiese requerido la participación de las autoridades civiles para ejecutar a los condenados. Finalmente, las actas de una y otra villa fueron enviadas a la ciudad de México donde el 18 de agosto el Señor Inquisidor, don Francisco Bazán de Albornoz, archivó las causas.<sup>1072</sup>

De los casos recogidos centraremos nuestra atención en aquellos que tuvieron a la población africana, mulata y mestiza como protagonistas, ya que en muchas ocasiones unos y otros van irremediabilmente unidos. En este sentido es curioso que a la hora de hablar de ellos, los indígenas también estuviesen involucrados.

#### **4.2. Las desviaciones de la población africana y mestiza: hechicerías, supersticiones y pactos con el demonio en asuntos de sexualidad y amores**

Desarraigada, la población africana y afrodescendiente había llegado a un territorio en el que la presencia indígena era mayoritaria. No obstante, pronto sintetizaron con las prácticas aprendidas en el Nuevo Mundo sobre todo gracias al contacto directo con la población indígena. Pero no sólo con ellos, la población europea

<sup>1070</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 154, “Testificación contra Gabriel Martín, portugués, por sospechoso en la Fe”, San Miguel de Culiacán, 1627, fs. 474.

<sup>1071</sup> Cuevas Aramburu, Mario. *Esoterismo y entretenimiento en Culiacán, primera mitad del siglo XVII*. México, El Colegio de Sinaloa, 1992, p. 21.

<sup>1072</sup> Excepto la acusación contra Juan de Velasco por bigamia, que mandó fuese investigada. Véase AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 116, “Información sobre el casamiento de Juan de Velasco”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, fs. 365-379.

también dejó una fuerte influencia, especialmente en asuntos como la riqueza, la valentía o el amor, que se convirtieron en metas a alcanzar para los africanos y afrodescendientes. Para ello la cultura occidental les ofrecía un buen instrumento, el pacto con el demonio, aunque no fue el único.<sup>1073</sup> Por otro lado, gracias al aislamiento geográfico del noroeste, se desarrolló un mestizaje cultural que marcó la cotidianidad de los diferentes grupos, de modo que como señala Solange Alberro, “los procesos de mestizaje y de sincretismo no tardaron en enturbiar la hermosa limpidez burocrática”,<sup>1074</sup> pero sobre todo se rompía con los intentos de hacer llegar a la población indígena los ejemplos de moralidad cristiana.

#### **4.2.1. Hierbas y animales “para enamorar”: hechicerías y supersticiones de la población en el noroeste**

La población del noroeste, desde españoles a indígenas pasando por los africanos, afrodescendientes y mestizos, hicieron uso de la hechicería y la superstición para resolver problemas cotidianos.<sup>1075</sup> En este tipo de prácticas se entremezclaba la magia amorosa, la superchería e incluso los tratos con el demonio. Hombres y mujeres de todos los estamentos de la sociedad virreinal acudían a este tipo de remedios para dar solución a sus problemas amorosos, aunque con ello se estuviesen saltando la ortodoxia impuesta por la religión católica. El grueso de la documentación que utilizamos está relacionado con el uso de hierbas y animales en rituales mágicos y terapéuticos a los que en algunos casos se les atribuyó un fuerte componente demoniaco. Prácticas vistas como actos de hechicería y superstición en las que la mayoría de los acusados fueron componentes de las castas, quienes a pesar de los intentos por integrarse en la sociedad virreinal siempre terminaron por rechazar las estructuras impuestas y recurrieron a otros mecanismos contrarios al dogma cristiano como modo de subsistencia en un medio

---

<sup>1073</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 108.

<sup>1074</sup> Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 27.

<sup>1075</sup> Los casos de hechicería en el norte de Nueva España se trataron como supersticiones sin que se hayan encontrado casos significativos de hechicería que se puedan destacar. Deeds, Susan M. «Hechicería en el norte colonial...», *op. cit.*, p. 85.

ambiente adverso.<sup>1076</sup> La posición subordinada en la que se encontraban frente al poder virreinal, el aislamiento geográfico y político, y la debilidad de las autoridades civiles y religiosas, favoreció la recurrencia a lo sobrenatural para fines cotidianos, fomentando la creación de un proceso social en el que concurrieron nuevas redes de solidaridad y poder entre los miembros integrantes de los grupos subalternos y donde el mundo indígena estuvo muy presente.

Actividades vinculadas a la magia amorosa abarcaron remedios de lo más variopinto que iban desde el consumo de hierbas, crestas de gallo o sabandijas, hasta chocolate, tierra de sepultura o sangre de menstruado. La finalidad también fue diferente para hombres y mujeres, aunque en ambos casos se buscaba reforzar la seguridad individual para alcanzar un fin determinado.<sup>1077</sup> La búsqueda de marido, conservarlo, retenerlo, los celos o la muerte eran los objetivos a alcanzar para las mujeres. El tener fortuna, ser buen jinete y conquistar mujeres eran los principales objetivos de los hombres. En este sentido los hombres constituyeron el grupo más numeroso de los practicantes de la magia amorosa a lo largo del siglo XVII en el norte de Nueva España, y como bien apunta Susan Deeds, “el asunto puede atribuirse a la falta relativa de mujeres no indígenas durante los primeros años de la ocupación del norte”.<sup>1078</sup> De hecho en la mayoría de los casos recogidos se trataba de soldados, obreros de minas o vaqueros.

Para la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa en 1627 los datos recogidos son los siguientes:

Mujeres		Hombres	
Matrimonio/Amor	Extramatrimonio/Erotismo	Matrimonio/Amor	Extramatrimonio/Erotismo
Amansar al marido	La quiera bien uno o varios hombres		Alcanzar mujeres
Que el marido quisiese a una mujer y no tuviese	Que el amante no la abandonase		Ser buen jinete

<sup>1076</sup> Reyes Costilla, Nora., González de la Vara, Martín. «El demonio entre los marginales: la población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII», *Colonial Latin American Historical Review* 10, (2001), p. 199.

<sup>1077</sup> Quezada, Noemí. «Cosmovisión, sexualidad e inquisición», en Quezada, Noemí., Rodríguez, Martha Eugenia., Suárez, Marcela (eds.). *Inquisición novohispana*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p. 83.

<sup>1078</sup> Deeds, Susan M. «Hechicería en el norte colonial...», *op. cit.*, p. 86.

tratos con otras			
Que el marido fuese impotente con otras mujeres	Dejar de ser celosa		Lo quisieran las mujeres
Dejar de ser celosa	Que un hombre dejase a una mujer		Matar al marido de una mujer con la que se tuviese tratos
Quitar celos al marido	Que un hombre aborreciese a una mujer		Saber qué pasaba en otros sitios
Que el marido no le hiciese mal, aunque la viese tratar con otros hombres	Que los hombres se vuelvan locos por una mujer		Entrar y salir sin ser sentidos
Volver loco al marido	Atraer voluntades		Ir al sitio que se quisiese
Casamiento	Que un hombre no mate a una mujer		
	Querer bien a un hombre		
	Matar a alguien		
	Saber qué pasaba en otros lugares		
	Entrar y salir sin ser sentidas		
	Dañar a una mujer		

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

Para la villa de San Miguel de Culiacán en la misma fecha se observan algunas variaciones:

Mujeres		Hombres	
Matrimonio/Amor	Extramatrimonio/Erotismo	Matrimonio/Amor	Extramatrimonio/Erotismo
Amansar al marido	La quiera bien uno o varios hombres	Conseguir mujeres para casarse	Alcanzar mujeres
Saber si se va a tener hijos o hijas	Saber quién la quería	Saber si se va a tener hijos o hijas	Saber si una mujer estaba con otro
	Quitar lo bravo a un hombre		Inclinar voluntades
	Que un hombre se casase con una mujer		Dormir a alguien
	Que una mujer olvidase a un hombre		Entrar y salir sin ser sentidos
	Saber quién había robado algo		
	Tener ventura y ganar		
	Que los hombres tuviesen salud		
	Saber quién le había hechizado		



	Quitar las reliquias para echar las pares		
	Que un hombre no dejase a una mujer		
	Saber dónde estaban las cosas		

Fuente: elaboración propia en base a los expedientes recogidos en el AGN, *Inquisición*, vol. 360.

Con una intencionalidad práctica se recurría a la magia amorosa para conseguir el amor, quitar los celos o bravura, dejar a un hombre o a una mujer, poder inclinar voluntades o salir y entrar de los sitios sin ser sentidos.<sup>1079</sup> Las diferencias y semejanzas entre una y otra villa son evidentes. En ambas, las mujeres fueron las que más demandaron soluciones a los asuntos extramatrimoniales. En los temas de matrimonio y amor las diferencias se acentuaron más pues mientras que para la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa la demanda fue mayor y heterogénea, en el caso de San Miguel de Culiacán apenas si se recogen denuncias sobre asuntos matrimoniales. En el caso de los hombres, particularmente los de la villa más septentrional, sus demandas iban vinculadas a la consecución de mujeres y ser buenos jinetes, peticiones que apenas si aparecen referenciadas en la villa de San Miguel.

A la magia amorosa se le suponía una eficacia simbólica e implicaba también un modo de relacionar al individuo con la naturaleza, además de creer en su fuerza sobrenatural inmanente. Por otro lado, la magia africana desempeñó un papel decisivo a la hora de configurar el panorama popular del virreinato, contribuyendo al enriquecimiento de las prácticas indígenas y mestizas. De hecho, la mayor parte de los curanderos o intermediarios fueron parte de los grupos mezclados, especialmente mulatos y mestizos, y todos ellos usaron la base empírica del mundo indígena.<sup>1080</sup>

<sup>1079</sup> El profesor Jeffrey Russel elaboró un resumen acerca de la política obsesiva que recorrió Europa en los siglos XVI y XVII contra cientos de miles de personas que fueron clasificados como hechiceros y brujas debido a sus poderosas capacidades mágicas en las que se combinaban de manera explosiva los elementos heredados de la tradición pagana, el mundo cristiano medieval, el folclore y la teología escolástica, entre otros. Estas prácticas además fueron seguidas por gentes de todo estamento social y cultural. Véase Russell, Jeffrey Burton. *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

<sup>1080</sup> Valdés Aguilar, Rafael. «El negro sinaloense...», *op. cit.*, p. 11; Quezada, Noemí. «El curandero colonial, representante de una mezcla de culturas», en *Medicina novohispana, Siglo XVI. Historia general de la Medicina en México*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 313-327.

Uno de los aspectos que se desprende del análisis de estos expedientes es que en la mayoría de los casos no se menciona el nombre de la planta o hierba usada, sino que se alude a ella por sus características morfológicas o bien por las consecuencias de su consumo. Al respecto, Dora Sierra señala que:

Las palabras plasmadas en un documento tienen un significado, pero aquellas que no aparecen seguramente también tienen otro significado, tal vez más profundo. Éste es el caso de los nombres y usos de muchas plantas en los documentos coloniales, en especial aquellas de carácter simbólico o las vinculadas con determinados dioses...<sup>1081</sup>

De hecho, son muy pocos los nombres de las hierbas empleadas en el noroeste que aparecen recogidos en estos expedientes. Solamente se menciona el uso de la hierba “lípari”, buena para atraer voluntades. O la hierba “disparines” que era buena para ser querida. La doradilla, hierba con forma de mano, es otro de los ejemplos recogidos. Dos menciones se hacen a la hierba “yoyomillos”, con la cual se atraían mujeres. El caso del puyomate aparece igualmente recogido una sola vez. Esta raíz, con forma de genitales, tiene un intenso olor y con ella se favorece el ligar o el amansar y su uso estuvo muy difundido entre los arrieros y vaqueros por la capacidad de fuerza y valor que daba al que la ingiriese. El peyote, una de las cactáceas silvestres más emblemáticas del norte de Nueva España empleada por los chamanes indígenas, aparece referenciado hasta en once de las denuncias analizadas. Por último, el toloache o “hierba del diablo”, planta alucinógena, aparece mencionada una vez. Peter Furst advierte al hablar del conocimiento que los religiosos tenían de la farmacopea indígena que éstos,

se contentaban, más a menudo de lo que se creería, con aceptar como ciertos los relatos que oían de los indios acerca de los efectos maravillosos de las plantas mágicas, especialmente en relación con las curaciones y la adivinación, las dos áreas en que los alucinógenos nativos jugaban su papel más importante. Lo que fundamentalmente parecían objetar, aparte de su aversión a cualquier tipo de intoxicación entre los

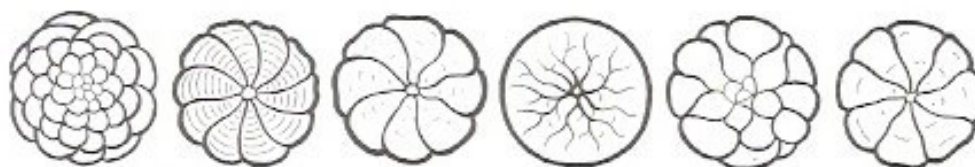
---

<sup>1081</sup> Sierra, Dora. «Magia y hechicería. La herbolaria en documentos coloniales», en Islas Jiménez, Celia., Sánchez Valdés, María Teresa., Suárez Díez, Lourdes (coord). *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 133.

indígenas a su cargo, era que en ese sistema faltaba Cristo, y por esa razón los efectos sobrenaturales de las plantas sólo podían explicarse en términos del Diablo, que incesantemente trataba de conservar y expandir su antiguo predominio sobre las almas nativas.<sup>1082</sup>

Es decir, eran conscientes del uso medicinal que las hierbas tenían. Sin embargo, el problema surgía en el momento en que éstas eran usadas en prácticas culturales en las que la tradición cristiana no tenía cabida, al menos hasta ese momento. Los jesuitas, por ejemplo, no dejaron constancia del uso de la farmacopea indígena local en las misiones del noroeste.

El sincretismo cultural y religioso del que la población indígena supo hacer tuvo en el peyote el ejemplo más significativo. Tradicionalmente el peyote ha sido y sigue siendo a día de hoy una de las plantas cactáceas silvestres más emblemáticas del norte de México, especialmente en las zonas semidesérticas y pedregosas desde Coahuila, Zacatecas y San Luis y Potosí hasta Querétaro. De fuerte carga simbólica, su uso queda documentado hasta los más de 7000 años de antigüedad entre numerosos pueblos indígenas del septentrión,<sup>1083</sup> extendiéndose a través del comercio y los movimientos demográficos hacia el centro y sur de México.



Formas de la cactácea *Lophophora williamsii* o peyote. Fuente: Schultes, Richard Evans., Hofmann, Albert. *Las plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 145.

Empleada en los procesos de iniciación chamánica y de identificación mística, su consumo también estuvo vinculado a la curación,<sup>1084</sup> de modo que chamanes y

<sup>1082</sup> Furst, Peter. *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 19.

<sup>1083</sup> En base a los hallazgos arqueológicos en Texas. Véase Schultes, Richard Evans., Hofmann, Albert. *Las plantas de los dioses...*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>1084</sup> Esta cactácea con forma de planta globosa y pequeña sin espinas ni bayas tiene una coloración que oscila entre los tonos verdes, grises, azules y amarillos. La cabeza, corona o parte superior de la planta

sacerdotes fueron los principales consumidores pues a través de ella se tomaba contacto con la divinidad, consiguiendo con su ingesta acceder a los niveles superiores de la realidad. Es probable que entre los chamanes del noroeste ya se consumiese esta cactácea alucinógena antes de la llegada de los españoles para la celebración de los mitotes. No obstante, aclara Carl Lumholtz que aquellos que desembocaban en una práctica sexual acelerada, su ingesta estuviese restringida pues,

la planta produce en el organismo humano, cuando se toma, una gran alegría y aplaca toda sensación de hambre y de sed. Desarrolla también la visión colorida. Su sabor, cuando está fresca, es nauseabundo y ligeramente ácido, pero extraordinariamente refrescante para quien se ha expuesto a una fuerte fatiga. No sólo alivia de todo cansancio, sino que se siente renacer el esfuerzo. Otro efecto notable consiste en quitar temporalmente cualquier deseo sexual, hecho en que seguramente se funda el que los indios, por medio de curioso razonamiento, imponen la abstinencia de las relaciones sexuales como condición necesaria del culto.<sup>1085</sup>

A pesar de esta última referencia, su uso también estuvo relacionado con lo mágico-sexual. La documentación manejada revela que a ella también recurrieron los hombres para conseguir mujeres. Esta planta tenía una proyección sexual importante, pudiéndose identificar plantas femeninas (jóvenes) y masculinas (maduras), en función del color, tamaño o aspecto. La terminología también identificaba esta diferenciación. El peyote masculino se representa como flor verde, el femenino como amarilla, aunque Aguirre Beltrán cree que esta diferenciación estaría más bien relacionada con la alucinación visual de los curanderos y no como una clasificación botánica.<sup>1086</sup>

El uso sincrético de esta planta condujo también a recurrir a una terminología cristiana para referirse a él: “Niño Jesús”, “Santísima Trinidad”, en la capital del

---

desarrolla una flor rosada que madura en un fruto rojizo. Esta parte es la que se corta y se deja secar para ingerirla como alucinógeno en las ceremonias de corte religioso y mágico. De los seis alcaloides que la componen, es la mezcalina la que produce delirios y alucinaciones, alterando las funciones mentales y permitiendo la transformación transitoria o permanente de la personalidad.

<sup>1085</sup> Lumholtz, Carl. *El México desconocido*, Nueva York, C. Scribner's Sons, 1904. Cf. Lara Cisneros, Gilberto. Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena...*, op. cit., p. 172.

<sup>1086</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia...*, op. cit., pp. 143-144.

virreinato; “Nuestra Señora” o “hierba María” en Zacatecas; “Santa María” en Valladolid (Michoacán); o “Santa Rosa María” en León. También se le dieron nombres masculinos como el de “Rosa San Nicolás”, “Cristo Crucificado”, “San Nicolás”, “San Antonio” o “Señor don Pedro”.<sup>1087</sup>

Las hierbas usadas, tanto “para enamorar” como para otros menesteres, se convirtieron en herramientas y vehículos de transmisión de conocimiento. Pero, ¿cómo las conseguían los pobladores del noroeste?, ¿cómo eran conocedores de sus efectos? Es aquí donde entra en la escena de la interacción cultural la población indígena, referenciada marginalmente en las delaciones pero que alcanza protagonismo al ser la encargada de facilitar en la mayoría de las ocasiones las hierbas que constituían la base de los remedios amorosos. El conocimiento ancestral que sobre la flora y la fauna se tenía en el continente americano, sumado al matiz sagrado de muchas de estas plantas y de la cosmovisión indígena, pervivió durante el periodo virreinal llegando hasta nuestros días. El fuerte arraigo que tuvo el uso de la flora mágica y sagrada hizo que a ellos acudiesen no sólo población africana o afrodescendiente, sino que mestizos y españoles también buscaron los remedios de la herbolaria indígena. Solange Alberro pone de manifiesto la importancia de un esquema que se repite en muchas ocasiones: es el indígena el que proporciona al español las hierbas por medio del negro o mulato, y son preferiblemente las mujeres las que acuden a estas prácticas.<sup>1088</sup> Esta afirmación quedaría incompleta para el caso del noroeste, pues ante la escasez de población hispana, serán mestizos y mulatos fundamentalmente los que se conviertan en demandadores de este material. Por otro lado, hay cierto equilibrio de sexos a la hora de recurrir a este tipo de prácticas, siendo en algunos casos incluso los hombres los que monopolicen algunas de ellas.

Las hierbas se llevaban guardadas en las faltriqueras, bolsitas de tela que se ataban a la cintura y ocultas bajo la vestimenta. También podían llevarse atadas a la muñeca, en bolsas de tafetán o cuero, cosidas en la faja, etc., de modo que siempre estuviesen a mano para poder usarlas, convirtiéndose en práctica común. Al respecto,

<sup>1087</sup> Sobre esta terminología y su presencia en las fuentes inquisitoriales, véase Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Magia y medicina...*, op. cit., pp. 141-142; Lara Cisneros, Gilberto. Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena...*, op. cit., p. 175.

<sup>1088</sup> Alberro, Solange. «Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración», en Frost, Elsa C., Meyer, Michael., Vázquez, Josefina Z. (comp.) *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México, University of Arizona Press, 1979, pp. 132-161.

Gonzalo Aguirre Beltrán señala que “raros hubieron de ser el negro, el mestizo o el mulato que no acarrearan consigo un póculo o materia amatoria, vehículo ineluctable de las fuerzas místicas...”.<sup>1089</sup> Para que hiciesen efecto podían, bien echarse encima de las vestiduras de la mujer de modo que ésta se “aficionase al hombre”,<sup>1090</sup> o incorporarlos en la comida. Incluso con el simple hecho de llevarlas encima, generalmente en una zona erógena como la boca o los senos, ya se les suponía un efecto atrayente, como ocurría con la mestiza Constanza Álvarez la moza, quien afirmaba que “cuando se la ponía debajo del faldellín en la cintura, se tornaban locos los hombres que la miraban”.<sup>1091</sup> Estas hierbas se convertían “en vehículos de un ente espiritual, de una fuerza mística, de un poder mágico”.<sup>1092</sup> En muchas ocasiones las hierbas se consumían en polvo. Estos polvos con fines amatorios se solían obtener de la trituración de diferentes hierbas secas y podían tomarse directamente o bien, mezclados con otro alimento, generalmente chocolate, pinole o atole. Además, para intensificar el carácter amatorio de la finalidad que se perseguía, se agregaban ingredientes tan dispares como la sangre del menstruo o gusanos.

Entre los trasgresores pertenecientes al grupo de afrodescendientes de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa en 1627 nos encontramos con Beatriz González,<sup>1093</sup> una mulata casada con Domingo Bernardo (y madre del vaquero mulato Luis Bernardo del que hablaremos más adelante), y que fue denunciada por usar hierbas para enamorar. Se le acusaba de haber dado a la mestiza Mari Pérez<sup>1094</sup> y a su marido, “...cosa para que aunque viese él flaquezas a su mujer, no se enojase, y ella aunque lo

<sup>1089</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>1090</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 150, “Testificación contra Juan Martín de León, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 7 junio 1627, fs. 467-467v.

<sup>1091</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Francisca Sánchez, doncella, contra Constanza Álvarez”, San Felipe y Santiago de Sinaloa 20 mayo 1627, f. 444.

<sup>1092</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>1093</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 120, “Testificación contra Beatriz González, por usar hierba para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 28 y 30 abril 1627, fs. 392-394.

<sup>1094</sup> También llamada Mari Álvarez, esta mestiza de 23 años estaba casada con el soldado Francisco Haro. Contra ella también hay causa por tener unas hierbas con las que evitar que su marido se enojase con ella por tratar con otros hombres y poder volver loco a su esposo si ella quería. Incluso una de las denunciadas, Juana Quintero, también mestiza, le llegó a preguntar si era bruja o hechicera porque le había dicho que podía saber todo lo que ocurría en la villa, así como en Carapoa, El Fuerte y en las estancias de los alrededores. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 137, “Testificación contra María Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, mayo-junio 1627, fs. 432-436v; exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 26 abril 1627, fs. 383-384, y fs. 390-391v.

viese a su marido, tampoco se enojase”.<sup>1095</sup> Le aconsejó también que tomase las hierbas en pinole para que no tuviese celos de su marido pues éste trataba con otras mujeres, entre ellas parece ser que la propia Beatriz González. En su declaración, Mari Pérez no alcanzó a recordar nada de que a ella o a su marido le hubiesen dado hierba alguna para que no fuesen bravos,<sup>1096</sup> pero la mestiza viuda Ana Sánchez, reafirmó los hechos denunciados,<sup>1097</sup> al igual que Juana Quintero.<sup>1098</sup> En la misma línea, otra mestiza llamada María Pérez, casada con el alguacil mayor de la villa Pedro Coronado, denunció a Constanza Álvarez, mujer del estanciero Miguel López porque hacía más de veinte años que estando en la villa, la denunciada le dijo que tomase una doradilla y se la diese de beber a su marido para que no fuese tan bravo.<sup>1099</sup> Incluso una hija de la denunciada llamada Juana Quintero, afirmó haber visto a su madre dar a su marido unos gusanitos y crestas de cuervos hechas polvo, para así quitarle lo bravo.<sup>1100</sup>

También Ana, negra esclava de la vecina del real de Cuencamé, Ana de Zamora, le daba a su antiguo amo, Gabriel Ruíz, unos polvos de corazones de cuervos, pólvora y sesos de asno en la comida para quitarle lo bravo. Esta negra lo hacía siguiendo las órdenes de la mujer del afectado, Constanza de Sotomayor. En este caso, es la negra la que se convierte en la desarrolladora de una práctica mágico-amorosa a petición de su ama española para intentar dar solución a los problemas que ésta tenía con el marido.<sup>1101</sup> La mulata María de Ochoa también fue denunciada por mezclar varios ingredientes, entre ellos “molía gusanos y yerbas y se los daba a beber a su marido para quitarle la braveza”.<sup>1102</sup>

<sup>1095</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 120, “Testificación contra Beatriz González, por usar hierba para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 3 mayo 1627, f. 392.

<sup>1096</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 383.

<sup>1097</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Testificación contra Beatriz González”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 28 abril 1627, fs. 392-392v.

<sup>1098</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 117, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 382.

<sup>1099</sup> *Ibid.*, f. 380-380v.

<sup>1100</sup> *Ibid.*, f. 382.

<sup>1101</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 173, “Testificación contra Constanza de Sotomayor, por usar polvos para hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 15 abril 1627, f. 513v.

<sup>1102</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 168, “Testificación contra María González, por supersticiosa”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 506v. La denunciante había sido otra mulata llamada María González, contra quien pesaba también una autodenuncia por uso de peyote. La mestiza Constanza Álvarez también mezclaba polvos de una doradilla en la bebida de su marido, Miguel López, el viejo,



Los indígenas aparecen también en estos propósitos. Así, la mestiza viuda Agustina Pérez quiso eliminar los celos que tenía por su marido, de ahí que en 1625 llegase a recurrir a una indígena para que la ayudase. El conocimiento que la población indígena tenía sobre hierbas y animales, así como el uso de éstos en ciertos conjuros se escondía detrás de esta petición. Según la denunciada, la indígena no llegó a facilitarle ningún remedio porque no sabía qué cura le podía servir.<sup>1103</sup> Sin embargo, sólo un año antes Agustina Pérez supuestamente le había dicho a una doncella castiza llamada Francisca Sánchez que “las tortolillas conquistaban el ser zelosos y que ella misma las quería comer y que era muy zelosa”.<sup>1104</sup> Según la mestiza Isabel de Ovando, había oído decir hacía apenas cinco meses en la casa de Juan de Llanes que Agustina Pérez acostumbraba a pedir hierbas para perder el amor del marido a una india, aunque luego se intentó retractar diciendo que las había pedido para quitarle unas melancolías.<sup>1105</sup> Por lo tanto, Agustina Pérez sí que conocía ciertos remedios mágico-amorosos con los que poder dejar de ser celosa con su marido, recurriendo al uso de tortolillas, uno de los “pájaros de los quererres” que se conocían.<sup>1106</sup> No podemos confirmar con rotundidad que fuese la indígena a la que había pedido ayuda quien le facilitó este remedio, si bien es cierto que el conocimiento que las denunciadas tenían sobre el contacto entre ambas parece indicar que sí se produjo.

Si lo que se buscaba era que un hombre dejase a una mujer, la citada mulata Beatriz González tenía la solución. Según la denuncia de una mestiza viuda llamada Inés Rodríguez, había escuchado decir hacia unos cuatro años que Beatriz había dado unos polvos de hierbas a un hombre llamado Juan de Herrera para que éste la dejase.<sup>1107</sup> Otros remedios consistían en sahumar la ropa blanca con unas hierbas, así el hombre

---

para que no fuese tan bravo. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 117, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, fs. 380-380v.

<sup>1103</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 135, “Testificación contra Agustina Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, f. 423.

<sup>1104</sup> *Ibid.*, 20 mayo 1627, f. 423v.

<sup>1105</sup> *Ibid.*, fs. 424-424v. Juan de Llanes también fue acusado por haber dado a su mujer unas tortolillas para quitarle lo celosa, y que habían dado efecto. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 138, “Testificación contra Juan de Llanes, por supersticioso”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 20 mayo 1627, fs. 437-437v.

<sup>1106</sup> Con estas palabras se refieren Enrique Flores y Mariana Masera al uso de aves empleadas como vehículo de poder mágico para atraer a los hombres y mujeres. Es el caso del colibrí, del cuervo o de las tórtolas. Flores, Enrique., Masera, Mariana (eds). *Relatos populares...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1107</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 120, “Testificación contra Beatriz González, por usar hierba para hechicería”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 30 abril 1627, f. 393v-394.



aborrecería a la mujer y no volvería con ella.<sup>1108</sup> Pero si el objetivo era retener el amor de un hombre aunque éste no fuese el marido, la solución pasaba por darle una a cresta de “gallo de la tierra” molida, mezclándose en el atole o la cazuela que había de comer, tal y como se recoge en la denuncia que Mariana de los Ángeles y Mari Pérez, madre e hija, levantaron contra Agustina, negra esclava de los padres de la Compañía de Jesús en la villa.<sup>1109</sup> La primera, casada con el soldado del presidio Francisco Haro, la denunció porque le había dicho que para que el marido de la denunciante fuese impotente con otras mujeres y sólo estuviese con ella, tenía que darle una cresta de “gallo de la tierra” molida en polvo. Igualmente le dijo que si tenía relaciones con algún hombre y éste quisiese dejar de verla, después del acto tenía que limpiarse con un paño, recoger la simiente y enterrarla en un hoyo. Así el hombre no la dejaría ni se iría con otra mujer, es decir, para amarrar a un hombre.<sup>1110</sup> La segunda, viuda de unos 45 años, denunció que hacía apenas nueve meses que la citada negra estando en su casa, le dijo a su hija Mari Pérez y a ella que para que el marido la quisiese y no tuviese trato con otras mujeres, le cortase a un “gallo de la tierra” la cresta y se la diese a comer en atole o cazuela.<sup>1111</sup> Sin embargo, no recordaba nada de haber oído lo de guardar la simiente del hombre para amarrar al hombre.<sup>1112</sup> De esta denuncia se pueden extraer dos elementos a analizar. En primer lugar, el uso de la cresta de “gallo de la tierra”, es decir, de guajolote, animal oriundo del continente americano, con lo cual es una muestra más del sincretismo cultural que se dio en el noroeste. Este animal tenía un simbolismo marcado: representaba la claridad, la inteligencia, la virilidad y la fuerza. En segundo lugar, el realizar un enterramiento de la simiente no venía sino a reforzar el carácter mágico-amoroso del acto pues el depósito de la simiente evocaba a la siembra y la espera del fruto que quedaba protegido a manera de vientre por el pañuelo. Con ello se buscaba también que el amado o amada nunca los dejasen. El envoltorio se solía colocar en las puertas o sitios de paso, de modo que fuese pisado por la persona que se quería,

<sup>1108</sup> Así se desprende de la denuncia que María de Acosta, castiza casada con un soldado del presidio de Sinaloa, hizo contra su madre, Catalina de Valderrama, pues ésta le había dicho cómo debía actuar. *Ibid.*, 30 mayo 1627, f. 440.

<sup>1109</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 383v.

<sup>1110</sup> *Ibid.*, f. 383v-384.

<sup>1111</sup> *Ibid.*, 8 junio 1627, f. 390.

<sup>1112</sup> *Ibid.*, 9 junio 1627, f. 391-391v.

“pues en la huella queda parte de la esencia del sujeto atrayente”.<sup>1113</sup> Por último, el uso de la tierra en este tipo de prácticas siempre aparecerá vinculado a la población africana y afrodescendiente. Mariana de los Ángeles estaba ciertamente interesada en estos temas amorosos, pues además de recurrir a la negra Agustina, lo hizo con un indígena al que pidió hacía unos catorce años, unas sabandijas para que un hombre la quisiese bien y se casase con ella, aunque aclara que no llegó a recibirlas y que arrepentida, acudió a confesarse rápidamente.<sup>1114</sup> En la misma situación se encontró Francisca de Siqueiros, aunque ésta ansiaba poder casarse. Por ello acudió a un indígena para que le diese una hierba que debía poner en un pañuelo y enviarla al hombre con el que se quería casar. La denunciada hizo lo que el indígena le había dicho, creyendo que “en esto [no] hacía mal”.<sup>1115</sup>

Caso curioso es el de la mulata Beatriz de Arce en la villa de San Miguel de Culiacán, denunciada por una negra libre y viuda llamada María Hernández. Según la delatora, Beatriz le había dicho hacía 34 años mientras ambas estaban en Acaponeta que con una piedra y un “palito” que tenía, los hombres la querrían. Estos objetos debían guardarse en una caja y de vez en cuando, mirar a ver si seguían dentro. En una ocasión, la denunciante comprobó que habían desaparecido a lo que la mulata le dijo que había sido “porque no los había estimado, se habrían ido de la caja [...] y vuelto a ella, y que ella los tenía”.<sup>1116</sup> La vara o “palito” que se menciona en la denuncia se ha relacionado tradicionalmente con un elemento bélico, pero en este caso se trata de un objeto mágico que podría tener un significado masculino relacionado con la autoridad e incluso con una representación fálica. La “piedra” nos llevaría a hablar de *Yemayá* o *Jemanjá*, orisha femenina yoruba por antonomasia que se representaba a través de las piedras.<sup>1117</sup>

<sup>1113</sup> Cárdenas, Alejandra. *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizos ante la Inquisición. Acapulco, 1621*. México, Secretaría de la Mujer del Estado de Guerrero, 1997, p. 53.

<sup>1114</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 151, “Testificación contra Mariana de los Ángeles, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 8 junio 1627, f. 468.

<sup>1115</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Denunciación que hizo de sí Francisca de Siqueiros”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 501v.

<sup>1116</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 170, “Testificación contra Beatriz de Arce, mulata, por hechizos”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 509.

<sup>1117</sup> Esta divinidad femenina tiene su contrapunto en Shangó del que hablaremos más adelante. Por otro lado, el guardarlos en una caja también reforzaba el simbolismo de lo femenino como figura de lo inconsciente y el cuerpo materno, encerrando y guardando de las miradas lo preciado, lo frágil o lo temible. Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 231.

La fuerza que se le suponía a la vinculación de ambos objetos permitiría conseguir el amor del hombre, y para ello había que cuidarlos y depositar en ellos el valor que se le suponía. El no hacerlo llevaba a que estos orishas volviesen a manos de quien sí era capaz de controlarlos, la mulata Beatriz de Arce. Además, María Hernández denunció también que en una ocasión le dio a la mulata unos brazaletes que tenía y que ésta los metió en un tecomate, y sonándolo tres veces, no la dejaría ningún hombre. En este caso la simbología vuelve a estar presente en los brazaletes, en la cifra trinitaria y en la calabaza. En el primero de los casos, los brazaletes vendrían a simbolizar la unión, el círculo, el compromiso. El guardarlos en un tecomate o vasija implicaba conservación. Posiblemente se tratase de un tecomate hecho con una calabaza, símbolo femenino de la abundancia y la regeneración, con lo que se estaría pidiendo que el amor siempre estuviese presente en la vida de la denunciante. Por último, el agitarlo tres veces evocaría a una Trinidad Suprema como la que han tenido numerosas culturas a lo largo de los siglos.<sup>1118</sup> Se trata de un número universal fundamental con el que se expresa un orden intelectual y espiritual: Dios, el cosmos y el hombre, la tri-unidad del ser vivo, la unión.<sup>1119</sup>

Si lo que se pretendía era ser olvidado u olvidada, la mulata Isabel indicaba que había que recurrir a la raíz de puyomate y que, ingerida, el amado o amada los olvidaría. El mulato Jerónimo de Aguilar, vecino de México llegó a dársela a Mariana, otra mulata vecindada en la capital virreinal, en una pera, fruta marcada por su significado sensual y erótico y que vendría a representar lo femenino que absorbía los efectos de la hierba. Sin embargo, no sabemos nada más acerca de si surtió o no el efecto deseado.<sup>1120</sup> Y es que del amor al odio hay un paso y en ocasiones, los desencuentros se traducían en malos tratos continuados. Ésta fue la situación que vivió la española Mariana de las Nieves, quién usando prácticas empleadas por una mulata y por un indígena, intentó dar muerte a su marido, Pedro López de Grijalva. En el primero de los casos recurrió a un sapo al que puso un trozo de pan en la boca, se la cosió y lo enterró en la cabecera de la cama de su marido, siguiendo una noticia que corría por Sinaloa de una mulata que

<sup>1118</sup> Por ejemplo los coras creían que Venus, El Sol y la Luna formaban la trinidad. Los cristianos creían en la formada por el Padre, Hijo y Espíritu Santo.

<sup>1119</sup> Chevalier, Jean., Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos...*, op. cit., p. 1016.

<sup>1120</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 175, "Testificación contra Isabel, mulata, por usar hierbas para hechizos", San Miguel de Culiacán, 18 abril 1627, f. 517. El puyomate es una raíz de intenso olor que favorecía el ligar o el amansar. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia...*, op. cit., p. 90.

había dado muerte de esta manera a su ama. Considerando que no era grave lo que había hecho pues no había conseguido su objetivo, el sentimiento de culpa la llevó a confesarse en varias ocasiones.<sup>1121</sup> Recurrió también a “un indio tenido por hechicero” para que la ayudase a matar a su marido. El plan consistiría en hacerle llegar al indígena a través de una mulata, una manzana para que en ella pusiese el remedio. Esta fruta, símbolo polisémico, provocaba tanto la juventud y renovación como la caída y muerte, de la ciencia y del pecado.<sup>1122</sup> Era tal la desesperación de la acusada que “parecióle a la dicha María de las Nieves que si el dicho Pedro López no comía lo que el indio le daba, no moriría”.<sup>1123</sup> Finalmente, el hombre murió después de haber pasado varios años enfermo.

Mas la hechicería con fines amorios no fue exclusiva de las mujeres. A diferencia de lo que ocurría en otras áreas virreinales, en el norte los hombres constituyen el grupo más numeroso de los practicantes de magia amorosa a lo largo del XVII. Hecho éste que podía atribuirse a la falta de mujeres no indígenas en los primeros años de presencia española en el septentrión. Uno de los denunciados llamado Juan Martín de León sabía que para conseguir mujeres era necesario acudir a los indígenas, y concretamente a un criado suyo llamado Pedro. Este indígena le dio también al estanciero Agustín Rodríguez una hierba envuelta en algodones. Antes de ingerirla, debía ayunar tres días pasados los cuales, mientras dormía se le aparecería un viejo que hablaría con él. Al igual que ocurrió con la visión del negro Francisco, no debía tener miedo, y tenía prohibido acudir a misa y en caso de hacerlo, “cuando alçasen la hostia, alçase los ojos al çielo o se saliese de la iglesia”.<sup>1124</sup> Este mismo indígena le dio al negro esclavo Antón Lindo esta hierba, llevándola consigo cierto tiempo y haciendo uso de ella.<sup>1125</sup> El mestizo Juan Redondo fue denunciado por el minero español Juan Luis Escalante denunció también a Juan Redondo porque éste le había contado como un indígena le había dado una hierba llamada “tocomate” con la que se podían alcanzar

<sup>1121</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 151, “Testificación contra Mariana de las Nieves, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, f. 470.

<sup>1122</sup> Chevalier, Jean., Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos...*, op. cit., pp. 688-689.

<sup>1123</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 151, “Testificación contra Mariana de las Nieves, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, f. 470.

<sup>1124</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 157, “Testificación contra Antón Lindo, negro, por usar hierbas para hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 7 abril 1627, f. 478.

<sup>1125</sup> *Ídem*.

mujeres sin necesidad de hablar con ellas, pues la intensidad de su olor y con sólo el roce de esta hierba con las ropas de la mujer, lograría su objetivo. El denunciante la usó en varias ocasiones hasta que, según él, se cansó de ella y “la metió en el agujerito de un palo y la tapó con una piedrecita”,<sup>1126</sup> pero que “cuando iba a buscar sus bestias, la dicha hierba le chiflaba de donde estaba como que le llamaba”.<sup>1127</sup> La ingesta le hacía tener la sensación de que la hierba le hablaba. Por otro lado, la simbología empleada a la hora de guardar la hierba es meramente sexual también, la piedra y el palo, tal y como vimos con el caso de Beatriz de Arce. A Juan Redondo se le apareció una india en una loma, “y entendiendo que era una con quien el trataba se fue tras ella y yendose acercando a ella, no le quiso aguardar hasta llevarle a una quebradilla”.<sup>1128</sup> De repente Juan Redondo “se vio cercado de demonios y que unos indios que estaban a la mira vian que se daba de porraços como quien se defendía de los demonios y que fueron por el los dichos indios y le braxeron al real medio muerto”.<sup>1129</sup> Estas palabras las podríamos relacionar con las de Juana Quintero, que desde la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa afirmaba que Redondo tomaba unas hierbas que hacían volverse furioso pero que con ellas podía ver lo que pasaba en otros lugares.<sup>1130</sup>

Pero si hubo un grupo que destacó en el uso, consumo e intercambio de hierbas ese fue el de los vaqueros.<sup>1131</sup> Las grandes extensiones de tierra y la fertilidad de los suelos favoreció que en el noroeste se desarrollase una actividad agropecuaria de la que supieron aprovecharse tanto colonos civiles como los propios religiosos. Para la villa San Felipe y Santiago de Sinaloa los protagonistas fueron los vaqueros de la Compañía de Jesús, todos hombres solteros, mulatos y castizos, que rondaban los 18-20 años de edad. En Culiacán, fueron mulatos y negros los que, a través de la magia amorosa, trataron de conseguir mujeres.

<sup>1126</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 172, “Testificación contra Francisca de Mesa, por hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 15 abril 1627, f. 512. La denuncia parece intercalada en el expediente contra Francisca de Mesa.

<sup>1127</sup> *Ibid.*, f. 512.

<sup>1128</sup> *Ídem.*

<sup>1129</sup> *Ídem.*

<sup>1130</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 117, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, 23 abril 1627, f. 383. La denuncia aparece intercalada en el expediente contra Constanza Álvarez.

<sup>1131</sup> Además de los vaqueros, los soldados de la provincia fueron otro de los grupos más referenciados cuando se trata de conseguir mujeres.

Corría el año de 1625 cuando en el paraje de Matapán, situado a unas dos leguas de la villa de Sinaloa, un grupo de hombres estaban vaqueando en la zona. Entre ellos, el mozo mulato Juan Ramos dijo que para alcanzar mujeres era bueno llevar consigo siempre una hierba verde y colorada. Esta hierba, que uno de los acusados dijo ser yoyomillo,<sup>1132</sup> debía recogerse con sumo cuidado, luego secarse y molerse. Para esto último se debían seguir unas pautas previas: ayuno y no comer sal en todo ese día. El ayuno tradicionalmente estuvo unido a la espiritualidad, una forma de curación tanto física como del alma. Todas las religiones lo han practicado, a veces incluso como modo de sacrificio o de expiación de los pecados. Igualmente, se puede ver como un ritual purificante en el que se preparaba el cuerpo para entrar en contacto con lo sagrado. Y para ello entraba en escena la sal, producto recogido en los libros bíblicos del Génesis o el Levítico, y aparece vinculado de igual manera a la divinidad, símbolo de conservación y destrucción.<sup>1133</sup> Una vez que la hierba se secaba se molía y se ponía en unos canutos durante una semana, pasada la cual, los polvos se juntarían en uno y ya se podrían usar. El mulato Juan Sánchez, sirviente del soldado Juan Rodríguez, también fue denunciado por tener hierbas para atraer mujeres. En su declaración y para demostrar su efectividad, puso como ejemplo su propia experiencia, pues apunta que antes de llevarlas no había tenido oportunidad de estar con mujeres, pero que ahora sí podía disfrutar de su compañía.<sup>1134</sup>

El caso de un mulato llamado Francisco Arias, vecino y estanciero de la villa de los Dos Apóstoles, es más significativo y puede darnos algunas pistas sobre el modo de obtener las hierbas para enamorar.<sup>1135</sup> Éste se auto inculpó por haber pedido a un indio unas hierbas para alcanzar mujeres y aunque afirmaba que no ocurrió nada porque el distribuidor no llegó a dárselas, parece ser que no decía toda la verdad pues contra él levantaron acusación cuatro mujeres mestizas, María de Acosta, Catalina de

<sup>1132</sup> Por el uso de yoyomillo fue denunciado otro mulato vaquero, Miguel de León. Entre los vaqueros presentes en Matapán, denunciaron los castizos Diego Martín de la Horta, Hernando de Escalante, y los mulatos Bernabé de Castro y Juan Ramos. Véase AGN, Inquisición, v. 360, exp. 146, “Testificación contra Miguel de León, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 7 junio 1627, fs. 458-459.

<sup>1133</sup> Véase Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 906-908.

<sup>1134</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 144, “Testificación contra Juan Ramos, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 30 mayo 1627, fs. 452-457v.

<sup>1135</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 128, “Testificación contra Francisco Arias, por usar hierbas para hechizos”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril 1627, fs. 403v-408.

Valderrama, Catalina Álvarez y María Rodríguez, quienes corroboraron que sí las había conseguido cuando era mozo. El propio Francisco Arias acusó entonces a otros dos hombres. El primero de ellos, Baltasar Rodríguez, quien hacía unos 12 años le había pedido que le diese unas hierbas para alcanzar mujeres. Si lo conseguía, Rodríguez le prometió darle un caballo ensillado. El otro acusado fue Domingo de Alvarado, quien hará como 8 años que le pidió le diese unas hierbas para el mismo fin, aunque ni en el primer caso ni en el segundo llegó a ocurrir nada porque Arias no llegó a darle a estos hombres las citadas hierbas. Esto nos llevaría a pensar que Francisco Arias durante su juventud tuvo, usó y distribuyó ciertas hierbas con fines amatorios, y es más que probable que las consiguiese a través de algún indígena de la región. Lo que no sabemos es si con ellas consiguió el amor de Catalina Sánchez, mulata de 24 años con la que para 1627, estaba casado.<sup>1136</sup> De estas últimas acusaciones se desprende que además de la distribución que hacían los indígenas, los propios mulatos se encargaron de ello. Al igual que muchos mestizos, se convirtieron en intermediarios entre el indígena y el colono, repartiendo toda clase de hierbas, polvos y elementos tenidos por mágicos, a españoles y castas, vecinos o no de la villa y regiones adyacentes, entre ellos los soldados Francisco Haro y Juan de Acosta.<sup>1137</sup>

Entre las hierbas mencionadas para conseguir mujeres estaba la “rosa”, nombre con el que en algunas ocasiones se hacía referencia al peyote. El negro Francisco, esclavo del estanciero Mateo Hernández, le confirmó a Francisco de Leiva, vaquero de los padres de la Compañía de Jesús, que otro mulato vaquero del que no nos da nombre le dijo “que si era hombre se fuese la noche siguiente con él a cierta sierra donde había de pasar toda la noche sin que de ninguna cosa tuviese miedo”.<sup>1138</sup> Es entonces cuando ambos se dirigen a una zona apartada donde el esclavo Francisco quedó solo y comenzó a ver “que venían unos viejos a hablar con él, y no les respondió porque estaba instruido”. Las visiones siguieron con figuras de “toros muy bravos y bramaban cerca del y no les tenía miedo porque también estaba advertido”. Todas estas visiones pasaron

<sup>1136</sup> AGN, *Inquisición*, v. 360, exp. 142, “Testificación contra Francisco Redondo, porque tiene un diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, f. 448-450v.

<sup>1137</sup> Al primero de ellos, el mulato Juan Sánchez se las había facilitado, indicándole las pautas que debía seguir para que fuesen efectivas. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 147, “Testificación contra Juan Sánchez, por supersticioso”, 30 mayo 1627, fs. 460-460v.

<sup>1138</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 144, “Testificación contra Juan Ramos, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 31 mayo 1627, f. 453.



hasta que alcanzó a ver a “una india bien vestida con huipil y nahuas”, con la que pasó toda la noche.

Estas apariciones se dieron en la zona montañosa y fronteriza que delimitaba las provincias de Sinaloa y Durango, espacios que por otro lado fueron muy frecuentados por los vaqueros mulatos de la Compañía de Jesús en el tránsito de unas estancias a otras. Uno de esos vaqueros fue el que le advirtió de las visiones que tendría en el lugar apartado en el cual quedaría sólo: ancianos, toros bravos y por último, la llegada de la mujer indígena, objetivo principal que perseguía Francisco. Sin pérdida de la conciencia, el sujeto entra en un mundo de sueños que frecuentemente, parecen más reales que en el mundo normal. Como señalan Richard Schultes y Albert Hofmann, “una persona bajo los efectos de un alucinógeno abandona su mundo familiar y actúa según otras normas, en otras dimensiones y en un tiempo distinto”.<sup>1139</sup> La visión de los ancianos podríamos vincularlo al papel de éstos como máximos consejeros y guardianes de la memoria. Es posible que ésta no fuese una visión, sino que realmente estuviesen presentes algunos indígenas que hacían las veces de chamanes para asegurarse de la ingesta adecuada del alucinógeno. Es a partir de entonces cuando entra en escena la figura del toro bravo, identificado como el símbolo de potencia y fogosidad, lo masculino y la virilidad, relacionado con la luna y por lo tanto, con lo nocturno.<sup>1140</sup> Ante estas visiones Francisco no demuestra temor alguno, demostrando entonces su valentía y capacidad para conseguir su objetivo, mujeres. Todo parece resultado de una ceremonia ritual. Al no acobardarse obtiene el premio, una indígena vestida a la manera mexicana con la que pasa toda la noche, incluso “ella le dijo que se había mostrado muy hombre y animoso en haber llegado a aquel paraje”.<sup>1141</sup> Para poder conseguir a la mujer que pretendía la indígena le avisó que “al amanecer hallaras en tal árbol tres rosas. Toma la de en medio que es de color colorado y con ella alcanzaras lo que deseas”.<sup>1142</sup>

Vemos que se ha formado una cadena de símbolos: noche, toro, indígena, fecundidad, ciclo con elementos intercomunicados y repetidos. Cada rosa era de un

<sup>1139</sup> Schultes, Richard Evans., Hofmann, Albert. *Las plantas de los dioses...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1140</sup> Chevalier, Jean., Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos...*, *op. cit.*, pp. 1001-1005.

<sup>1141</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 144, “Testificación contra Juan Ramos, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 31 mayo 1627, f. 453v.

<sup>1142</sup> *Ídem*.



color: verde, roja y amarilla, tomando el esclavo la que la indígena le había indicado y con ello, “logró alcanzar no solo la mujer que había deseado, sino también otras”.<sup>1143</sup> Estos colores coinciden con los de la flor del peyote.<sup>1144</sup> Además, el uso nocturno y la “aparición” de los ancianos y del toro bravo entrarían dentro de las alteraciones visuales y sensoriales que provoca su ingesta. Por último, en el mundo indígena prehispánico, al peyote se le proyectaron tanto rasgos humanos como divinos, masculinos y femeninos, de ahí que sería otro factor a tener en cuenta para identificar como tal la hierba que el esclavo Francisco ingirió. Y no fue el único caso que tenemos recogido sobre el uso del peyote. Francisco de Villavicencio fue denunciado por Estefanía de Grijalva porque hacía apenas un mes que éste joven de 18 años y vecino de Culiacán le había dicho que tomando peyote conseguiría el amor de la mestiza viuda Agustina Pérez.<sup>1145</sup> También el criado mulato Juan se ofreció a darle a otro mulato llamado Jerónimo González una “rosa” para conseguir mujeres. Para ello era necesario ayunar durante tres días antes de ingerirla, aunque finalmente el denunciante se arrepintió.<sup>1146</sup>

Pero el peyote no siempre se usó con una finalidad amorosa, sino que también se empleó para otros menesteres, sobre todo relacionados con la capacidad de “viajar” y de visualizar lo oculto o difícil de encontrar. El vaquero Francisco Redondo fue denunciado por haber dicho en presencia de la mestiza Mariana de la O que, “q[uando] el queria venir de la estancia, donde trabajaba a la villa, cogia una rosita que el conocia y hablando con ella le dezia: rosita, rosita, poneme en la villa, y que esta rosita le ponía en la villa en un Jesus”.<sup>1147</sup> La creencia de que se podían trasladar de un sitio a otro no debemos verlo como un movimiento físico, sino mental. Igual ocurría con Pedro Coronado quien “quando el estava enamorado y quería yr con brevedad a Culiacán

<sup>1143</sup> *Ídem*.

<sup>1144</sup> Estas rosas también aparecen en la denuncia hecha contra el mulato Juan Sánchez, repitiéndose los factores de nocturnidad, visiones con las que no se debía de espantar, y recogida de las rosas a la mañana siguiente, llevándolas consigo siempre en la faltriquera. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 147, “Testificación contra Juan Sánchez, por supersticioso”, 30 mayo 1627, fs. 460-460v.

<sup>1145</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 134, “Testificación contra Francisco de Villavicencio, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo 1627, f. 422.

<sup>1146</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 164, “Testificación contra Juan, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 500.

<sup>1147</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 142, “Testificación contra Francisco Redondo, porque tiene un diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 20 mayo 1627, f. 449.

desde esta villa conocía el un polvo que teniéndole en las manos y diziendole: polvo, polvito, ponme en Culiacan; dentro de una noche le ponía en la dicha villa”<sup>1148</sup>

La mulata María González hizo autodenuncia por haberles ofrecido a un grupo de indígenas peyote para que supiesen quienes les habían robado sus ropas. Aunque indica que no llegó a dárselo es curioso que ella se convierta en distribuidora de una hierba netamente indígena.<sup>1149</sup> Y otra mulata, Ana de Valencia, denunció haber pedido mientras estaba en una estancia cercana a la villa de Culiacán peyote para saber quién la había hechizado, y el indígena llegó a dárselo hasta en dos ocasiones.<sup>1150</sup> Incluso la española Constanza de Maldonado llegó a solicitar a un mulato libre llamado Juan Baptista que, si no se había confesado aún, que tomase peyote para saber donde se encontraba una cuchara de plata que se le había perdido en la estancia de El Vizcaíno.<sup>1151</sup> Beatriz de Noriega, también española, decidió recurrir directamente a un indio, “tenido por hechicero”,<sup>1152</sup> para que le dijese en dónde se encontraba un caballo que cargado con ropa desde, se le había perdido. El indígena se prestó a ayudarla, pero no sabemos si finalmente logró localizar al caballo.

Además de las hierbas, toda clase de animales fueron usados como materia amatoria. Aves, gusanos, asnos o sapos eran empleados para tales fines. Muchas veces solamente interesaba una parte del animal, como el corazón, receptáculo tradicional del amor, la cresta, las alas o los sesos. Por ejemplo, el mulato Juan Sánchez creía que para conseguir mujeres era bueno matar un cuervo y sacarle el corazón aún latiendo. Ese día se debía comenzar un ayuno que duraría 8 días en los que no podía comer sal. Después, se ponía el corazón entre algodones y se guardaba. El mismo acusado afirmaba llevar consigo el corazón del ave.<sup>1153</sup> Otro caso lo tenemos en el mulato Luis Bernardo, quien

<sup>1148</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 141, “Testificación contra Francisco Cardona, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 20 mayo 1627, f. 445.

<sup>1149</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 168, “Testificación contra María González, por supersticiosa”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 507.

<sup>1150</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 160, “Testificación contra Ana de Valencia, partera, por supersticiosa”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 484.

<sup>1151</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 162, “Testificación contra Constanza Maldonado, por supersticiones”, San Miguel de Culiacán, 12 y 13 abril 1627, fs. 488-488v.

<sup>1152</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 163, “Testificación contra Mariana de Oliva, por blasfemias y dar de beber menstro”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 495v. La denuncia aparece intercalada en la testificación que se hizo contra Mariana de Oliva.

<sup>1153</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 164, f. 460-460v. También el soldado Diego Pérez de Valdés había llevado consigo durante una temporada el corazón de un cuervo para el mismo fin, AGN, *Inquisición*, vol.

empleaba las alas de un pájaro tordo con los remates colorados para el mismo fin de conseguir mujeres.<sup>1154</sup>

Todos estos casos dejan traslucir la persistencia de concepciones heredadas, la certidumbre de un vínculo entre la naturaleza y lo sobrenatural cuyo conocimiento había quedado depositado entre aquellos que ya habían sido iniciados en ciertas prácticas. Eran éstos los que podían dar al solicitante las herramientas necesarias que le harían alcanzar la finalidad deseada, aunque eso implicase sobrepasar los límites de la ortodoxia cristiana marcada por los misioneros.<sup>1155</sup> En otras ocasiones podía ocurrir que si el encantamiento no funcionaba, dejaran de usar estos remedios,<sup>1156</sup> y acudir a una práctica más poderosa y efectiva, el pacto con el demonio.

#### **4.2.2. Pacto con el demonio y hechicería amorosa de los mulatos vaqueros**

Los oficios de arriero y vaquero fueron rápidamente acaparados por mestizos y mulatos ante el desgano de los españoles e indígenas a realizar este tipo de actividades. Era un trabajo rudo, solitario y continuado que requería ser “fuerte de a caballo, buen toreador”,<sup>1157</sup> así como “poder garrochar y hacer mal a un toro sin riesgo”.<sup>1158</sup> En las grandes extensiones del noroeste, este oficio les daba además la libertad de movimiento de unas regiones a otras tomando contacto con elementos culturales heterogéneos en los que, por encima de todo, primó lo indígena. La mayoría de los vaqueros pensaban que para asegurarse este aprendizaje era necesario recurrir a la magia y al pacto con el demonio. Las cuevas o lagunas apartadas de los caminos de paso se convirtieron en

---

360, exp. 149, “Testificación contra Diego Pérez, por hechicerías con un sapo”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 7 junio 1627, fs. 465-466.

<sup>1154</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 125, “Testificación contra Luis Bernardo, mulato, por supersticioso”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 13 junio 1627, fs. 396-396v.

<sup>1155</sup> Reyes Velarde, Armando. *El crisol de los siglos...*, op. cit., p. 142.

<sup>1156</sup> Así, Juan de Uría el mozo señala que habrá como seis meses que tras llevar consigo unas hierbas, decidió tirarlas. O Diego Martín de la Horta, quien afirma que llegó a coger esta hierba, moliendo las raíces y llevándolas consigo, ayunando sin comer sal durante ese día. Sin embargo, se arrepintió de haberlo hecho y las arrojó al río. Tal vez por el peso de su conciencia, o tal vez por evitar una acusación en su contra, afirmó que terminó ofreciendo el ayuno a la Virgen María.

<sup>1157</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 121, “Testificación contra Juan Redondo, por traer una figura del demonio”, San Felipe y Santiago, 6 mayo de 1627, f. 412v.

<sup>1158</sup> *Ibid.*, 30 mayo de 1627, f. 416v.

lugares de iniciación, así como en santuarios para rendir adoración al demonio. En ellas los elementos alucinógenos heredados del mundo indígena, como el peyote o el toloache, formaron parte también de la parafernalia demoniaca.

El principal paso iniciático tenía lugar con el establecimiento de un pacto que se firmaba con la sangre del vaquero. Este ejemplo de automutilación en el ritual convertía a la sangre en el don que se ofrecía al ser sobrenatural.<sup>1159</sup> Con este acuerdo las partes se comprometían, por un lado, a convertir al iniciado en un “vaquero de fama y nombre”,<sup>1160</sup> por otro, a concederle poder para tener mujeres. Demanda esta última que estuvo prácticamente monopolizada por el grupo de mestizos y mulatos, ya que los indígenas no tenían problemas en conseguir mujeres ni sufrían de la soledad del trabajo de vaqueros. A cambio del pacto, el vaquero ofrecía su alma y se comprometía a su culto.<sup>1161</sup> El iniciado quedaba entonces marcado literalmente con una figura tatuada, generalmente con forma de animal, aunque también podía darse el caso de que apareciesen signos eróticos.<sup>1162</sup> Estas marcas quedaban grabadas en muslos, espalda, antebrazo o cualquier otra parte visible del cuerpo. También se les podía dar un “familiar”, nombre con el que se identificaba al libro impreso, conjuro o cualquier otra oración mágico-cristiana que tras el pacto con el demonio, el vaquero debía llevar siempre consigo. Si este familiar se abandonaba o rompía, el pacto quedaba deshecho, a lo que el responsable se podía ver sujeto a graves consecuencias al incumplir lo pactado.

En este tipo de ceremonias la ingesta de hierbas y semillas alucinógenas completaban la ceremonia del contacto con el demonio. A través de ellas conseguían alcanzar un estado de éxtasis y goce. El uso de éstas aparece recogido en la experiencia humana durante milenios, tanto en Europa como en Asia y América. Es conocido que algunas plantas poseen principios activos y compuestos químicos que pueden alterar las

<sup>1159</sup> En el mundo mexica y maya las mutilaciones en orejas, lengua o pene, eran comunes en el periodo prehispánico. La sangre era el alimento de los dioses, la vida. O las ordalías iniciáticas que se daban entre los indios mandanes de Norteamérica en las que los iniciados tras estar debilitados a causa del hambre, sed y falta de sueño, se les hacían orificios en la carne por donde quedaban suspendidos. Véase Furst, Peter T. *Alucinógenos y cultura...*, *op cit.*, pp. 11-12.

<sup>1160</sup> AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 121, “Testificación contra Juan Redondo, por traer una figura del demonio”, San Felipe y Santiago, 30 mayo de 1627, f. 416v.

<sup>1161</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>1162</sup> Por ejemplo, en 1750, Nicolás de Sarabia, preso en la cárcel real de México, tenía tatuado en el antebrazo de su mano izquierda un miembro viril con los testículos. Véase AGN, *Inquisición*, vol. 948, exp. 7, “El Sr. Inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra Nicolás de Sarabia, preso en la Real Cárcel de la Corte. Por tener varias imágenes pintadas en su cuerpo”, México año de 1750, fs. 91-122.

percepciones visuales, auditivas, táctiles, olfativas y gustativas, incluso causar una especie de psicosis, aunque a diferencia de los alucinógenos artificiales, no causan adicción al que las consume,<sup>1163</sup> y con ello se ofrecían la “verdadera realidad”. Entre las plantas que consumían los vaqueros se encontraba el toloache o “hierba del diablo”. Esta planta alucinógena pertenece a la familia de las solanáceas, al igual que la mandrágora, el beleño, o la belladona. Usada en parte del noroeste de Nueva España, la *Datura innoxia* es una hierba perenne que se vinculó a las prácticas de hechicería para la preparación de brebajes y también a los ritos de iniciación como los que hemos planteado.<sup>1164</sup> Entre los casos que hemos podido documentar destaca el de un grupo de mulatos y mestizos vaqueros que trabajaban para la Compañía de Jesús trajinando con los ganados que tenía la institución en esta región. En el ir y venir, los vaqueros tuvieron varios contactos con entes sobrenaturales de carácter maligno, pactos demoniacos que encontraron en cuevas o en las lagunas y charcas, los espacios para llevar a cabo tales acuerdos. Uno de esos espacios fue el charco de Caguinaguato, donde se acudía a practicar obediencia al demonio. A unas siete leguas de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa y cerca del pueblo indígena de Bacubirito, Juan de Velasco tenía una estancia en la que había un bebedero para las bestias y al que acudían los vaqueros de la comarca. Sobre este lugar se levantaron varias denuncias porque a él acudían los vaqueros a idolatrar y tener contacto con el demonio. Mariana Sánchez, mujer del soldado del presidio de Sinaloa Martín de Armenta, amplió la información indicando que en este lugar los indígenas también adoraban al demonio y que éste les daba hierbas para que sean buenos jinetes y alcancen mujeres.<sup>1165</sup> El conocimiento de lo que ocurría en el charco de Caguinaguato llegó a oídos de los dueños de la estancia en la que se encontraba el puesto. La esposa del estanciero, María de Llanes conocía de boca de los indígenas que seguramente trabajaban en la estancia algunas noticias. En su testificación hace constar que ella continuamente los estaba reprendiendo, diciéndoles

<sup>1163</sup> Schultes, Richard Evans., Hofmann, Albert. *Las plantas de los dioses...*, op. cit., p. 12.

<sup>1164</sup> Esta planta tiene también usos medicinales, sobre todo para aliviar los dolores reumáticos y reducir hinchazones. Hoy día los tarahumaras siguen usándola en la elaboración de la bebida ritual del tesgüino. Para los zuñis es su planta más sagrada y creen que sus flores, que son de color amarillo, azul, rojo o blanco, se correspondían con los cuatro puntos cardinales.

<sup>1165</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 136, “Charco de agua donde está el demonio en Caguinaguato”, fs. 426-426v.

que no creyesen en esas cosas sino en Dios.<sup>1166</sup> ¿Eran en realidad inventos de los indígenas?, ¿qué tenía este espacio de particular para la población? La respuesta en este caso creemos que es sencilla: un aerolito.<sup>1167</sup> Es posible que Caguinaguato fuese un espacio de reunión de los indígenas antes de la llegada de los europeos, una especie de adoratorio natural, no tanto por la presencia del charco en sí, sino que más bien por la presencia de uno de los meteoritos más grandes conocidos actualmente, bien en la misma fuente de agua, bien en las cercanías. La gran piedra de fuego que llegó desde el cielo quedó grabada en la memoria colectiva de la población indígena, que pudo haberla identificado con una deidad de carácter solar.<sup>1168</sup>

En las denuncias recogidas se menciona que en ocasiones el demonio se les aparecía, “en figuras varias, unas veces de español y otras de indio que sale del dicho charco, y que trae a carrera manadas de yeguas, y que suele silvar”.<sup>1169</sup> El demonio de Caguinaguato adoptaba una forma concreta, se corporizaba en figura humana y más concretamente en dos categorías simbólicas que podríamos identificar como “puras”, es decir sin mezcla racial, españoles e indígenas. Además, el demonio o el espíritu salía del charco y se comportaba como un vaquero, realizando las mismas actividades que éstos, un motivo más para que los asistentes creyesen en él y en su eficacia. Por otro lado, la tradición animista africana concebía a los espíritus como entes concretos, no abstractos,

<sup>1166</sup> *Ibid.*, fs. 429-429v.

<sup>1167</sup> De hecho, Bacubirito sigue siendo hoy día un lugar de atracción. Aquí cayó en una fecha sin determinar el segundo de los aerolitos más grandes de los encontrados en el continente americano. Descubierta en 1863, mide más de cuatro metros de longitud, dos de ancho y casi lo mismo de alto, con un peso estimado entre las diecinueve y veinticinco toneladas, compuesto mayoritariamente de hierro. Sánchez Rubio, Gerardo., Rubínovich-Kogan, Raúl., Lozano-Santa Cruz, Rufino., Medina-Malagón, Soledad., Flores Gutiérrez, Daniel. *Las meteoritas de México*, México, Instituto de Geología, Instituto de Geofísica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 37-38.

<sup>1168</sup> A diferencia de lo que ocurría en el mundo mesoamericano, donde los puntos de agua eran tenidos por mágicos, una especie de ojo de la tierra por el cual desde el mundo subterráneo se podían admirar los hombres, animales, plantas, etc., en el noroeste no existe tal concepción. Véase Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos...*, *op. cit.*, pp. 263-267.

<sup>1169</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 135, “Testificación contra Agustina Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo de 1627, fs. 425-425v. La referencia aparece recogida en la denuncia que Estefanía de Grijalva hizo contra Agustina Pérez, indicando que ésta le había contado sobre la existencia de este charco y de lo que ocurría en él. La misma Agustina Pérez llegó a afirmar que a ella se le apareció el demonio en figura de Padre, aunque no llegó a darle mucho crédito a esta visión. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 136, “Charco de agua donde está el demonio en Caguinaguato”, fs. 427

de ahí que no resultaría extraño que vislumbrasen al espíritu de Caguinaguato como una figura humana que realizaba el mismo oficio que ellos.

Entre los mulatos a los que se les apareció se encontraba Luis Bernardo, mozo de 24 años. Contra él se levantó acusación por parte de una mujer mestiza llamada Isabel Sánchez. En su testificación ésta aseguraba que:

avra dos meses que estando en su estancia de la cienaga distante de la villa seis leguas un dia a horas de comer llego a la dicha estancia un moço mulato llamado Luis Bernardo algo sobresaltado, y dixo a la dicha Isabel Sanchez que venia con mucha pena y preguntado por que respondió que poco antes estando durmiendo en su casa que esta cerca de alli, oyo una voz entre sueños que le dizia: señor Chachin, dize que le vais a sacar de la possession y lo bolvais a su amo, y que al principio os mostrabais muy animoso y valiente; y ahora sois cobarde...<sup>1170</sup>

El joven mulato había acudido a la estancia de la Ciénaga para contarle a la mujer de Francisco de Llanes el viejo,<sup>1171</sup> qué le había sucedido hacía un año en la villa de Sinaloa donde otro mulato llamado Francisco Benítez, residente en Guadiana, le había dado unas hierbas y raíces para que el vaquero fuese fuerte a caballo y pudiese atraer las voluntades de las mujeres. Benítez las había sacado cuando ambos se encontraban en un puesto llamado Aguas Calientes, en las proximidades de la villa. Para conseguir los efectos deseados sólo tenía que decir “Chachin, ayúdame”,<sup>1172</sup> o “Chachin, ahora es tiempo de que me ayudes”.<sup>1173</sup> Se dio la circunstancia que estando parado en una enramada de la estancia de Juan de Velasco en Caguinaguato, Luis Bernardo vio entrar a un hombre “muy biçarro, pero nadie más lo vio y

---

<sup>1170</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 126, “Testificación contra Francisco Benítez, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril de 1627, f. 399.

<sup>1171</sup> En el Tribunal del Santo Oficio se recogió una denuncia contra Francisco de Llanes, el mozo, posiblemente hijo del primero, arriero de profesión y acusado por tener un familiar o librito que reflejaba un pacto con el demonio. Llama la atención también que en la acusación, las denunciadas fuesen las mismas que lo hicieron contra los vaqueros que acudían al charco de Caguinaguato, con lo que es más que probable que Francisco de Llanes, el mozo, fuese uno de ellos y por qué no, que Luis Bernardo hubiese acudido a la estancia de sus padres para contar lo ocurrido.

<sup>1172</sup> AGN, *Inquisición*, 126, “Testificación contra Francisco Benítez, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril 1627, f. 399.

<sup>1173</sup> *Ibid.*, f. 400v.



desapareció”.<sup>1174</sup> Con esta visión se inquietó y pensó que se trataba de los efectos de la hierba que le había dado el tal Benítez.

De este relato pueden destacarse varias ideas. En primer lugar, la referencia que se hace al nombre de *Chachin* y el calificativo de “señor” que se emplea al mencionarlo, lo que implicaría que se trataba de un espíritu o de una deidad con entidad para el vaquero.<sup>1175</sup> Armando Reyes lanzó varias hipótesis acerca de *Chachin*. Por un lado, cree que podría vincularse con *Chemech*, el sol, adorado en Canaan.<sup>1176</sup> Pero también podría estar vinculado al islamismo y más concretamente con la identificación de Alá con el dios *Obatalá*, que pasó a llamarse en algunos casos *Obbat-Allah*, “Señor Alá”. La influencia islámica podría haber llegado, según el autor, a través de Estebanico, el negro alárabe que acompañó a Cabeza de Vaca. Por último, otra de las hipótesis que plantea es la que tendría que ver con *Shangó* o *Changó*, “dios del rayo”.<sup>1177</sup> Creemos que sería esta última hipótesis la que más se acercaría a la identificación del *Chachin* de Caguinaguato. En primer lugar, porque todas las referencias que se hacen a *Chachin* tuvieron lugar durante la noche, y *Shangó* no es una divinidad solar.<sup>1178</sup> Una de sus apariciones tuvo lugar cuando Luis Bernardo estando sobre las nueve de la noche en Caguinaguato, oyó una voz que lo llamaba por su nombre. Mientras que otra de las denunciantes por el caso del Charco de Caguinaguato, la mestiza Agustina Pérez, indicaba que este mulato lo que escuchó fue al mismísimo demonio pero que el vaquero no quiso acudir,<sup>1179</sup> el joven mulato afirmó que se trataba de otro vaquero al que

<sup>1174</sup> *Ibid.*, fs. 399-399v. La denuncia aparece intercalada en este expediente y no en el abierto contra el mismo Luis Bernardo. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 125, “Testificación contra Luis Bernardo, mulato, por supersticioso”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, fs. 396-399.

<sup>1175</sup> Max Weber señala que con los demonios, “se opera una coerción mágica pura o conjuro”, mientras que con los dioses, “se elevan plegarias y se adora”, en Weber, Max. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 352.

<sup>1176</sup> Si nos remitiésemos al periodo babilónico la pronunciación correcta sería *Chamach* o (*Utu-*) *Shamash*, deidad suprema que dio a Hammurabi el famoso código. La influencia de Canaan para el mundo africano estaría en las vías de comunicación que se abrieron por todo el continente.

<sup>1177</sup> Reyes Velarde, Armando. *El crisol de los siglos...*, *op. cit.*, pp. 111-113.

<sup>1178</sup> En la tradición yoruba de Cuba y Brasil, *Shangó* aparece simbolizado por una piedra de meteorito, una “piedra del rayo”. Véase Ortiz Fernández, Fernando. *Los negros brujos*, Madrid, Editorial de Ciencias Sociales, 1995, pp. 78-79. También en Cuba, *Shangó* se identifica con Santa Bárbara, a quien se asocian las tormentas y a ambos se les relaciona con el color rojo.

<sup>1179</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 135, “Testificación contra Agustina Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo de 1627, fs. 425v. La referencia aparece recogida en la denuncia que Estefanía de Grijalva hizo contra Agustina Pérez, indicando que ésta les había contado sobre la existencia de este charco y de lo que ocurría en él.



conocía y que lo estaba llamando.<sup>1180</sup> En el fondo, ninguno de los dos mentía. Luis Bernardo había escuchado a otro “vaquero” que conocía y lo estaba llamando, es decir, ese vaquero del que habla el mulato no tenía por qué ser alguien real, podía perfectamente ser el espíritu de *Chachin*, quien salía del charco y se estaba comunicando con él. Bajo la óptica cristiana de la época, Agustina Pérez podía pensar que las cosas extrañas que se sucedían en Caguinaguato eran cosa del demonio y era voz común entre los pobladores de la región que en este puesto “debían de andar los demonios”.<sup>1181</sup> De hecho esta mestiza incluso llegó a escuchar durante varias noches estos silbidos, sintiendo además cómo las yeguas se inquietaban y echaban a correr.<sup>1182</sup> Una segunda hipótesis que nos lleva a identificar a *Chachin* con el *Shangó* africano es la posible veneración que en la zona pudo haberse dado con respecto al aerolito de Bacubirito, convirtiéndose el charco de Caguinaguato en un espacio con gran potencial mágico y espiritual, posiblemente por la cercanía del meteorito, y en la que participaron tanto indígenas como mulatos y mestizos.

Volviendo al caso del mulato Luis Bernardo, para ingerir la hierba y o la raíz facilitada por el mulato Benítez, los vaqueros habían de ser valientes. De hecho, éste se quejaba que el resto de mozos como no lo eran, no las tomaban.<sup>1183</sup> Eran fundamentalmente los vaqueros solteros los que acudían a este tipo de prácticas y los que requerían de la ayuda de *Chachin* en un ritual que los reunía temporalmente en la estancia de Caguinaguato. Benítez se convirtió entonces en una especie de nuevo chamán, de brujo que iniciaba a los mulatos africanos y los incitaba ya no sólo a la idea de alcanzar mujeres o ser buenos vaqueros, sino a conocer el pasado espiritual africano. El problema es que Luis Bernardo presenta miedo al espíritu de *Chachin* y por eso decide enterrarlo, pero no lo hace en un lugar cualquiera sino en la peana de una cruz, un sitio igualmente significativo. La cruz, símbolo cristiano por antonomasia, se sobreponía al efecto del espíritu que tanto preocupaba al mulato. Sin embargo, en esta lucha simbólica de poderes, *Chachin* se negaba a quedarse ahí y comenzó a llamar a Luis Bernardo, quien de nuevo una noche volvió a escuchar al espíritu diciéndole,

<sup>1180</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 136, “Charco de agua donde está el demonio en Caguinaguato”, fs. 430-431.

<sup>1181</sup> *Ibid.*, f. 427v.

<sup>1182</sup> *Ibid.*, fs. 427-428.

<sup>1183</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 126, “Testificación contra Francisco Benítez, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril 1627, f. 400v.

“Señor Chachin dice que le saquéis de donde le tenéis y que si no teníades ánimo que para qué le sacásteis de quien le tenía”.<sup>1184</sup> *Chachin* le recrimina al mulato su acción y le viene a recordar en parte a la figura de Francisco Benítez, “quien le tenía”, quien era valiente y tenía el conocimiento del pasado. Finalmente, unos y otros, indígenas, mulatos y mestizos vaqueros, terminaron adoptando este punto como lugar de encuentro ante el potencial mágico-espiritual que el lugar tenía. La piedra simbolizaba la divinidad: el sol o *Taa* para los indígenas, el rayo o *Shangó* para los mulatos.

El encuentro con lo sobrenatural, por lo tanto, tendía a producirse en un lugar con fuertes connotaciones mágico-espirituales: lagunas, cerros, cuevas e incluso en las intercesiones de los caminos, con lo cual la naturaleza también alcanzaba en algunas ocasiones tintes malignos que llevaban a una demonización de ésta por parte de los misioneros. Uno de esos espacios naturales fueron las cuevas. Desde el mundo antiguo, éstas se concebían como lugares de fuerte simbolismo, de frontera entre el mundo y el inframundo, espacio de nacimiento, iniciación, regeneración, etc.<sup>1185</sup> Un espacio donde lo numinoso tenía lugar o se manifiesta. Incluso Sigmund Freud consideraba que las cuevas estaban dotadas de simbolismo femenino y que en ellas se recibía lo masculino como elemento compensatorio.<sup>1186</sup> En una de las cuevas situadas en la serranía que comunicaba la provincia de Sinaloa y Durango tenían lugar pactos con el demonio en los que participaban los mulatos vaqueros de la Compañía de Jesús.

De los casos analizados el más singular es el que tiene que ver con un mestizo llamado Juan Redondo, contra quien se levantaron hasta diez denuncias por pacto con el demonio en la villa de San Felipe y Santiago, y una en la villa de San Miguel de Culiacán. Aunque en ninguna de las delaciones se especifica cuál era su oficio, es más que probable que fuese también un vaquero o arriero encargado de mover el ganado de unos puestos a otros, o que fuese parte de la población “parásita” que se movía por la región para trabajar en lo que surgiese. Uno de los espacios a los que se dirigió fue una cueva en Guadiana donde acudían otros vaqueros para tomar hierbas y tratar con el demonio. En una de esas ceremonias, el vaquero que le hizo de guía se encargó de enseñarle todo lo que debía saber sobre ceremonias para tener contento al demonio, así

<sup>1184</sup> *Ídem.*

<sup>1185</sup> Chevalier, Jean., Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos...*, *op. cit.*, pp. 263-267; Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*, Madrid, Editorial Siruela, 2006, pp. 161-162.

<sup>1186</sup> *Ibid.*, p. 165.

como todo lo necesario “para ser fuerte de a caballo, buen toreador y alcanzar mujeres y cualquier otra cosa que se pusiese”.<sup>1187</sup>

La firma del pacto quedó plasmada en su piel siendo voz común en la villa de Sinaloa y en los alrededores, que Juan Redondo llevaba una figura tatuada en el brazo izquierdo. Este conocimiento también se acrecentó en parte porque su mujer, Constanza Álvarez, no tenía reparos en informar a quienes la visitaban de este detalle.<sup>1188</sup> La noticia terminó llegando a oídos de las autoridades religiosas e incluso el propio mestizo había acudido al Padre Pedro de Medina, clérigo vicario de Culiacán para confesarse. Lo llevó a una cueva donde guardaba una olla con algunas figurillas que el religioso hizo sacar y quemar.<sup>1189</sup> De la misma manera el padre Juan Acacio de la Compañía de Jesús, le mandó “quemar en aquella parte donde estaba estampado el demonio”.<sup>1190</sup> El fuego purificador debía borrar la figura demoniaca, pero a pesar de los intentos de los religiosos, sólo habían logrado desaparecer las uñas, quedando entera la figura, destacando las manos y la cabeza.<sup>1191</sup> ¿Cómo se había hecho este tatuaje? Según el propio Juan Redondo, había sido un mestizo ya difunto el que le había pintado en una cueva de Guadiana a la que acudían los vaqueros.<sup>1192</sup> A Constanza Álvarez, mujer de Juan Redondo le pareció que el tatuaje, “era como figura de toro, que tenía una cola larga como de perro, uñas en pies y en manos, cuernos en la cabeza, la boca abierta donde descubría los dientes y sacaba la lengua”.<sup>1193</sup> El estanciero mulato Francisco de Tapia vio que “tenía estampada en el brazo una mano con uñas y una cabeza con sus cuernos, y lo demás lo tenía desbaratado”,<sup>1194</sup> “como de lagartija” para el vaquero mulato y esclavo de la Compañía de Jesús, Miguel de León.<sup>1195</sup> Precisamente a éste último trató de convencer cuando estando en el puesto llamado “el potrero de

<sup>1187</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 121, “Testificación contra Juan Redondo, por traer una figura del demonio”, San Felipe y Santiago, 6 mayo de 1627, f. 412v.

<sup>1188</sup> *Ibid.*, 30 abril de 1627, fs. 410-410v.

<sup>1189</sup> *Ibid.*, 6 mayo de 1627, f. 413.

<sup>1190</sup> *Ibid.*, 30 abril de 1627, f. 412v.

<sup>1191</sup> *Ibid.*, 28 abril de 1627, fs. 409-409v, y en la testificación del 6 de mayo de 1627, f. 412v.

<sup>1192</sup> *Ídem.* Para Juan Redondo había sido el mismo demonio el que se la había tatuado. *Ibid.*, 21 mayo de 1627, f. 414.

<sup>1193</sup> *Ibid.*, 21 mayo de 1627, f. 414.

<sup>1194</sup> Francisco de Tapia había tenido trabajando a su servicio a Juan Redondo y como ya había oído decir que éste traía un demonio pintado, se interesó por averiguar de qué se trataba, alcanzando a verlo en un descuido del mestizo. *Ibid.*, 6 mayo de 1627, f. 412v.

<sup>1195</sup> *Ibid.*, 30 mayo de 1627, f. 416v.

Zambrano”, situado en las cercanías de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, coincidió con el mestizo y quiso llevarlo a un cerro cercano para dar comienzo a la ceremonia iniciática. Juan Redondo se erigió en padrino de los nuevos vaqueros que se iniciaban en el pacto con el demonio. Un pacto firmado con sangre extraída del cuerpo del nuevo vaquero y que quedaría plasmado en su cuerpo, como hemos indicado anteriormente, a través de un tatuaje.<sup>1196</sup>

En otra cueva se le apareció a Juan Redondo el demonio en figura de india y él decidió seguirla. Apareciendo y desapareciendo, éste se iba desnudando hasta que se encontró en un puesto totalmente desnudo y sin poder continuar. La ingesta de alucinógenos y la situación de desequilibrio del mestizo parece que hizo reaccionar a un mulato que, seguramente participando de la ceremonia, encontró como solución el ponerle un rosario al cuello.<sup>1197</sup> Precisamente las hierbas alucinógenas se convirtieron en otro de los componentes importantes de estas ceremonias. La ingesta de hierbas y semillas les llevaba a un estado de éxtasis y goce que les permitía conocer la “verdadera realidad”. Juan Redondo llevaba consigo semillas de toloache<sup>1198</sup> guardadas en un pañuelo para tomarlas cuando quería ver qué se hacía y sucedía en otras partes.<sup>1199</sup> Una vez consumida, masticando la raíz o a través de la bebida se entra en un estado de desfallecimiento que da paso a una fase de alucinaciones y a otra de sueño profundo y

<sup>1196</sup> Al vaquero de la Compañía de Jesús, Jacinto de Cillas le ofreció llevarlo a una de estos espacios para establecer el pacto con sangre que habría de sacarse del brazo, tatuándose en la espalda la figura del demonio. *Ibid.*, f. 417. En Durango, por ejemplo, el negro Bartolo hizo una cédula en la que ofrecía su alma al demonio. Para cerrar el trato extrajo sangre de su nariz y la ofreció a los demonios, escribiendo con su sangre este pacto. AGN, *Inquisición*, vol. 366, exp. 43, fs. 17, “Proceso contra Bartolo, negro, por tener libros con el demonio pintados y haber hecho una cédula ofreciendo su alma”, Durango, 1630. En 1651, un arriero llamado Juan Andrés que fue denunciado en San Juan del Río, Querétaro por traer pintado en la espalda un diablo y que se convirtió en toro bajo una niebla misteriosa. Este caso aparece estudiado por Santiago Cortés Hernández, «Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro», en Masera, Mariana (ed.). *Literaturas y culturas populares de la Nueva España*, Barcelona, Azul, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 79-90.

<sup>1197</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 121, “Testificación contra Juan Redondo, por traer una figura del demonio”, San Felipe y Santiago, 6 mayo de 1627, f. 413.

<sup>1198</sup> *Ibid.*, 30 abril de 1627, fs. 411-411v. También Constanza Álvarez, mujer de Juan Redondo logró quitarle otro pañuelo con estas semillas y las quemó, lo que provocó en el denunciado gran aflicción porque ya no podría ver lo que hacían otras mujeres porque al comerlas, “viene el demonio a dezirme todo lo que ellas hazen”. *Ibid.*, 21 mayo de 1627, fs. 413v-414.

<sup>1199</sup> *Ibid.*, 30 abril de 1627, fs. 410-410v.

pérdida del conocimiento. Su cuñada y denunciante María López afirmaba que cuando las tomaba se volvía furioso, bramando y echando espuma por la boca.<sup>1200</sup>

Las noticias de las cuevas de Guadiana llegaron hasta la villa de San Miguel de Culiacán merced a la denuncia que una mulata llamada María González interpuso contra un mestizo llamado Lorenzo de Mesa; lo acusaba de haber ido a una cueva que se encontraba en el camino a Guadiana para hablar con el demonio y que éste le había prohibido ir a misa. Posiblemente Lorenzo de Mesa hubiese establecido un pacto con el demonio, aunque no se especifica si éste quedó plasmado en alguna marca corporal o en papel. Él afirmaba no ir a misa porque sólo hacía lo que le mandaba el demonio ya que el incumplimiento de este acuerdo podría acarrearle problemas con él, tal y como le ocurrió a uno de sus compañeros que decidió no seguir lo acordado, de modo que “le salió una vez el dicho demonio al camino a los dos y al compañero que iba a misa lo aporreó y maltrató el demonio”.<sup>1201</sup>

Cuando se constituía el pacto éste podía quedar impreso corporalmente tal y como hemos comentado, pero no era la única forma. También podía reflejarse en una figura de animal o en un libro impreso, conjuro o cualquier otra oración mágico-cristiana, tal como recogen algunos casos analizados.

El soldado Diego Pérez de Valdés hizo autodenuncia de que ocho años, estando en la sierra de Topia, “un indio le dio un papel y le dijo que trayendo consigo aquel papel seria h[ombre] muy fuerte de a caballo”.<sup>1202</sup> Cuando ocurrieron estos hechos, el denunciante contaba con apenas 14 años y como vemos, se repite la interacción cultural con la presencia del indígena que debió actuar como maestro de ceremonias en la iniciación del joven. Para que este acuerdo fuese efectivo, Diego Pérez debía de llevar siempre consigo ese papel, pero él mismo reconoció que tras dos meses terminó recelando de él y se lo devolvió al indígena que se lo había dado, “porque el dicho indio

<sup>1200</sup> La castiza y también cuñada del acusado, María López fue testigo en una ocasión de esta escena. *Ibid.*, fs. 411-411v.

<sup>1201</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 166, “Cueva de Guadiana donde está el Demonio”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 506; AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 167, “Testificación contra Lorenzo de Mesa, mestizo, porque habló el demonio”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 506v. La denunciante era mujer de un arriero mulato llamado Joaquín de Leiva que pudo haber conocido también esta historia, aunque no tenemos su testimonio. De hecho, algunos de los vaqueros que se citan como testigos no comparecieron ante el Tribunal del Santo Oficio por encontrarse trajinando con las bestias a grandes distancias.

<sup>1202</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 149, “Testificación contra Diego Pérez, por hechicerías con un sapo”, 13 junio 1627, f. 466.

le dixo que si lo quemava o hechava por ay se avia de morir luego, y por el temor de eso, se lo volvio”.<sup>1203</sup> El relato deja constancia que el denunciado no dejó de acudir al indígena que le había facilitado el familiar, y ante el temor al espíritu, terminó devolviéndolo a quien le había advertido no deshacerse de él de cualquier manera, mucho menos hacerlo a través del fuego, elemento purificador. Este u otro indígena le facilitó además una hierba “que le dixo que era buena para alcançar mujeres”,<sup>1204</sup> y la tuvo unas tres horas, pero también se la devolvió al indígena.

Otro soldado del presidio, Gabriel de Figueroa, fue denunciado también por tener un familiar. Estefanía de Grijalva, casada con el alférez Jerónimo de Barreyersa le preguntó a su cuñada Agustina Pérez de qué se trataba, a lo que ésta le dijo “que era un librito en el cual leyendo el demonio le traía las mujeres que pretendía”.<sup>1205</sup> ¿Cómo sabía Agustina Pérez esta información? Según ella, porque veía que Gabriel de Figueroa “así trae tan loca a fulana, nombrando una mujer con quien se dice que [...] tenía mal trato”.<sup>1206</sup> Que el soldado tenía este familiar lo sabía de boca de María de Llanes, mujer de Juan de Velasco, el dueño de la estancia donde se encontraba el charco de Caguinaguato, por lo que no es de extrañar que el soldado hubiese sido uno de los que acudieron al puesto para obtener los beneficios de los espíritus del lugar.

Al arriero Francisco de Llanes, el mozo, le había dado un mestizo hacía tres años “un librito que tendría como nueve o diez ojas escrito con tinta negra y colorada y le dixo que tomase aquel libro que con el tendria toda ventura y alcançaria mugeres y todo lo que quisiese, porque aquel libro era familiar y cosa del demonio”.<sup>1207</sup> La acusación que se levantó contra él coincide con la que se hizo contra los vaqueros que acudían al charco de Caguinaguato, con lo que es más que probable que Francisco de Llanes hubiese sido uno de los asiduos en el puesto. Aunque no concreta ningún pacto con el demonio sí que afirma haber aceptado el familiar y haberlo llevado consigo. En este caso, no especifica tampoco si consiguió los objetivos que le prometió el mestizo, el tener fortuna y alcanzar mujeres, pero el hecho de que las mulas que llevaba

<sup>1203</sup> *Ídem.*

<sup>1204</sup> *Ídem.*

<sup>1205</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 132, “Testificación contra Gabriel de Figuera, porque tiene diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo 1627, f. 418.

<sup>1206</sup> *Ibid.*, 7 mayo 1627, f. 419.

<sup>1207</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 127, “Testificación contra Francisco de Llanes, por supersticioso”, 27 abril de 1627, f. 401v.

constantemente se atascasen y no avanzasen hizo que el arriero culpase de lo ocurrido al libro de ahí que decidiese deshacerse de él no sin antes dirigirse al documento con un “¡Llévete el diablo!”.<sup>1208</sup> Parece ser que las autoridades religiosas conocieron supieron que el arriero tenía este familiar, hecho por el cual “no le habían querido absolver”, es decir, no quedaba eximido del pecado que implicaba el portar este documento, a pesar de que su hermana, María de Llanes afirmó que su hermano nunca había hecho uso del “familiar”.<sup>1209</sup>

Francisco Redondo fue otro de los vaqueros acusados de tener un libro o familiar. Según la mulata Catalina Sánchez el propio denunciante le había dicho este vaquero que hacía dos años cuando iba camino a recoger las bestias se encontró un librito que dijo “era familiar”.<sup>1210</sup> Cuidadosamente lo llevaba consigo guardado en un paño del que se supone hizo uso cuando en cierta ocasión se le escapó un potro ensillado pues “dijo en alta voz: ¡Ah diablos!, ¿no me ayudaréis aquí?”.<sup>1211</sup> Sin embargo, terminó arrepintiéndose de sus palabras, pidiendo perdón a Dios por lo ocurrido. Junto a él estaba otro de los acusados por poseer un familiar, Diego Pérez. La testificación resulta incompleta y no nos permite ir mucho más allá de afirmar que como otros muchos vaqueros, Francisco Redondo había recurrido al pacto con el demonio y que éste se había plasmado en un librito o familiar que llevaba consigo, mas no sabemos dónde, cuándo, o quién se lo dio, ni siquiera si aún lo llevaba consigo.

Habría que resaltar también que la posesión de un “familiar” o libro, oración o conjuro no implicaba siempre un conocimiento sobre lo que éste contenía sobre todo porque estamos ante una sociedad con un alto grado de analfabetización, de modo que el saber leer y escribir era ciertamente limitado. La grafía no constituía en sí un elemento importante, sino que primaba más bien la transmisión oral del conocimiento. De los acusados por tener un “familiar” que sabían leer y escribir está el soldado Diego Pérez de Valdés, así como el vaquero Francisco de Llanes, y Francisco Redondo, que firmaron sus correspondientes testificaciones. Las rúbricas de los mulatos Luis

<sup>1208</sup> *Ídem.*

<sup>1209</sup> *Ibid.*, fs. 402v.

<sup>1210</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 142, “Testificación contra Francisco Redondo, porque tiene un diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo 1627, f. 448.

<sup>1211</sup> *Ídem.*



Bernardo, Miguel de León, Juan Ramos, Jerónimo González y Jerónimo de Aguilar, también aparecen, así como la de la mulata Catalina González.

Otra referencia que hemos localizado acerca de un familiar nos remite al año de 1663 cuando el mestizo Baltasar Rodríguez, estanciero vecino del pueblo de Vacicora (¿Bacanora?, Sonora), contra quien también hay levantada denuncia por uso de hierbas, denunció que unos nueve años atrás le quitó a un mestizo llamado Juan Ignacio ya difunto, “el malo pintado en un pergamino o no sabe en que era”.<sup>1212</sup> Contra Rodríguez hay también levantada denuncia ese mismo año por tener pacto con el demonio.<sup>1213</sup> Desgraciadamente no se especifica en la denuncia qué figura era la que estaba dibujada en el papel, sólo que quedaba identificada con el mal pues “hedía a piedra azufre”,<sup>1214</sup> lo que acrecentaba su carácter maligno pues, desde la Edad Media, al demonio se le asoció con este elemento químico. El hedor a azufre se relacionaba con lo subterráneo, con la entrada al infierno, incluso con los mineros, porque la entrada y salida de éstos del interior de la tierra podía provocar la salida de los espíritus.<sup>1215</sup> Rodríguez había conseguido también de este indígena, “un canuto en que avia una cosa verde correosa que en estirándola daba de sí”.<sup>1216</sup> Quemó todo esto y rápidamente informó al padre Jacinto Cortés, en un intento por quedar excluido de cualquier relación con el suceso.

Y al igual que el librito o “familiar”, las figuras también actuaban como auxiliares demoniacos que podían proporcionar a quienes las llevasen alcanzar mujeres. Juan de Llanes, vecino de Sinaloa llevaba “dentro del sombrero una figura de personas

<sup>1212</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 271, exp. 8, “Carta de Pedro Bueno, comisario del Santo Oficio, con testificaciones contra Fabián Jarango, Gerónimo Álvarez, María de Orta, Gaspar de Brengo, Baltazar Rodríguez, Miguel Pando, Hernando Pineda, Matías Pereyra Lobo”, Batuco, 18 abril de 1663, f. s/n.

<sup>1213</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 594, exp. 6, “El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Baltazar Rodríguez, mestizo, vecino del Fuerte de Montesclaros en la provincia de Sinaloa por pacto con el demonio”, México, 1663, fs. 43.

<sup>1214</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 271, exp. 8, “Carta de Pedro Bueno, comisario del Santo Oficio, con testificaciones contra Fabián Jarango, Gerónimo Álvarez, María de Orta, Gaspar de Brengo, Baltazar Rodríguez, Miguel Pando, Hernando Pineda, Matías Pereyra Lobo”, Batuco, 18 abril de 1663, f. s/n.

<sup>1215</sup> Absi, Pascale. “Los hijos del diablo. Hombres y demonios en las minas de Potosí, Bolivia”, en Pino Díaz, Fermín (coord.). *Demonio, religión y sociedad...*, op. cit., p. 282.

<sup>1216</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 271, exp. 8, “Carta de Pedro Bueno, comisario del Santo Oficio, con testificaciones contra Fabián Jarango, Gerónimo Álvarez, María de Orta, Gaspar de Brengo, Baltazar Rodríguez, Miguel Pando, Hernando Pineda, Matías Pereyra Lobo”, Batuco, 18 abril de 1663, f. s/n.



[...] para alcanzar mugeres”,<sup>1217</sup> mientras que el vaquero mulato Luis Bernardo, de quien ya hemos hablado en relación a Caguinaguato, traía consigo “una figura pequeña de burro que le pareció al dicho testigo [el también mulato vaquero Francisco de Leiva] como caballito dorado”,<sup>1218</sup> y al llevarla podía conseguir las mujeres que quisiese.

### 4.2.3. Mujeres, afros y parteras: transgresión y nuevas relaciones de poder

“La vida nace de la muerte y ésta, a su vez, es la prolongación de la vida”.<sup>1219</sup>

Desde la Antigüedad las mujeres han sido las encargadas de atender y prestar atención médica a otras mujeres, sobre todo en el parto y en otros aspectos relacionados con la reproducción, tradicionalmente asociados a la esfera de lo privado o de lo femenino. Además, las mujeres conocían el proceso regulador del embarazo, el comportamiento del cuerpo femenino y cómo actuar en el momento del alumbramiento. Sorano de Éfeso en el siglo II d. C fue el autor de una obra, *De Morbis Mullierum*, en la que indicaba las pautas que las parteras debían seguir para que el alumbramiento llegase a buen fin. Este tratado sirvió de inspiración en el mundo medieval y renacentista. Fue autor también de *Arte Obstetrico*. A él le siguieron otras obras como el libro *De Mullierum Passionibus Arte Ante, in et Postpartum*, de la matrona romana Trotula. En la Edad Media, Bernardo de Gordonio fue el autor de *Lilio de Medicina*, en el que, entre otras cosas, dedica un apartado al trabajo de las parteras. Ya en la Edad Moderna surgieron algunos tratados como el *Libro del Arte de las comadres o madrinas y del Regimiento de las Preñadas y paridas de los niños*, de Damián Carbón (Mallorca, 1541); de Luis Lobrea de Ávila, *El libro del regimiento de la salud y de la esterilidad de los hombres y las mugeres* (1551); *Los diez privilegios para mugeres preñadas*, de Jose Antonio de los Reyes de Fontecha (Alcalá de Henares, 1606); y *El libro del parto*

<sup>1217</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 122, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 382. Aunque aclara al margen del expediente que contra Juan de Llanes hay causa abierta, no hemos podido localizarlo.

<sup>1218</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 145, “Testificación contra Francisco, negro esclavo, porque tenía pacto con el demonio”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 31 mayo 1627, f. 453.

<sup>1219</sup> Jahn, Janheinz. *Muntu: las culturas negroafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 332.

*humano, en el qual se contienen remedios muy útiles y usuales para el parto dificultoso de las mugeres, con otros muchos secretos a ello pertenecientes, y a las enfermedades de los niños*, de Francisco Núñez (Zaragoza, 1638).<sup>1220</sup>

Además de la redacción de estos escritos, seguidos en su mayoría a la hora de atender los nacimientos de las élites, la transmisión de conocimientos a través de la oralidad fue mucho más fuerte e importante que la influencia del trabajo escrito, máxime cuando en la mayoría de las ocasiones se trataba de casos desarrollados en el ámbito rural o donde la presencia de médicos o profesionales no llegaba. En el caso novohispano en general, y en el noroeste en particular, la ausencia de estos profesionales se solventaba con la recurrencia al conocimiento que la población indígena tenía sobre la flora y la fauna y su aplicación a los problemas médicos. Este panorama se completaba con las aportaciones realizadas por la población africana y afrodescendiente y sus conocimientos empíricos para ciertas prácticas. De hecho, fueron las mujeres negras y mulatas las que encontraron en el noroeste un amplio campo de actuación, especialmente en la asistencia al parto de las mujeres de toda condición social, económica y cultural. Ello les permitió la creación de redes de solidaridad entre mujeres, dando como resultado una subcultura popular en la que se mezclaban las prácticas cristianas con otras vistas como supersticiosas. Precisamente ésta fue la causa por la que las parteras de Culiacán fueron acusadas en marzo de 1627 cuando en la villa de San Miguel tuvo lugar una pesquisa por parte del Tribunal del Santo Oficio.

Entre las denuncias que se recogieron destacan aquellas que se dirigían contra un sector concreto de la población: ser mujeres, africanas o afrodescendientes y trabajar en el oficio de parteras. Debido a lo inusual de la presencia africana en el noroeste, su protagonismo en las pesquisas inquisitoriales nos ha permitido sacar a la luz a un grupo que ha permanecido silenciado por siglos pero que jugó un papel importante en la construcción del México contemporáneo. Pero si a la población africana y afrodescendiente apenas se le ha prestado atención en la historiografía regional del noroeste de Nueva España, mucho menos a las mujeres, cuyo papel quedó invisibilizado.<sup>1221</sup>

---

<sup>1220</sup> Véase Cruz y Hermida, Julio. *Las matronas en la historia. Desde la mitología a nuestros días*, Madrid, Plaza Editorial, 2007; Cabré, Montserrat., Ortiz, Teresa (eds). *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII-XX*, Barcelona, Editorial Icaria, 2001.

<sup>1221</sup> Martín Casares, Aurelia. «Repensar la esclavitud...», op. cit., pp. 36 y ss.

Para el mundo africano, los límites entre la vida y la muerte no existen. La primera está sometida a la influencia de los ancestros y su desarrollo está íntimamente ligado con la naturaleza, en concreto con la tierra. La esperanza de vida a lo largo de la Edad Moderna tuvo importantes altibajos. Las tasas de mortalidad, tanto infantil como adulta fueron muy elevadas, al menos a lo largo del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII. El miedo durante los meses de gestación y ante la proximidad del parto hacía que las parturientas buscasen la protección divina. Para ello, solían portar al cuello toda clase de reliquias, agnuscói,<sup>1222</sup> amuletos y talismanes, invocaban a los santos, rezaban, encendían cirios, etc., creando un escenario en el cual el temor y el respeto se combinaban ante un momento crucial como era el del alumbramiento. Imágenes y reliquias de santos como las de Santa Margarita, intercesora de las mujeres en el trabajo de parto, San Francisco de Borja,<sup>1223</sup> fragmentos de *Lignum Crucis* o el Santo Rosario, solían estar presentes en estos momentos en los que la falta de recursos y conocimientos médicos ponían en riesgo la vida de la mujer y de la criatura. Se convertían entonces en objeto de adoración que debían conservarse a la vista para disipar así cualquier miedo o peligro. Estas reliquias iban acompañadas por el rezo de oraciones por parte de las mujeres asistentes al parto.

Para Armando Reyes, la protección de las imágenes y de las reliquias de las mujeres a las que atendieron las parteras de la villa de San Miguel de Culiacán tenían una fuerte influencia indígena.<sup>1224</sup> Sin embargo, creemos que sería más oportuno vincularlo a la tradición cristiana en la cual era práctica generalizada la colocación en la estancia en la que se iba a producir el alumbramiento, por lo general el dormitorio, de una imagen de la Virgen María con el niño en brazos con la intención de proteger a la mujer en el difícil momento del parto. Imágenes, reliquias y relicarios se combinaban con remedios populares como la ingesta de agua y tierra. Si los primeros eran aceptados y promovidos por la Iglesia, los segundos se encuadraban dentro del fenómeno de la

<sup>1222</sup> Del latín *Agnus Dei*, “Cordero de Dios”, eran una especie de relicarios que las mujeres llevaban al cuello con la imagen impresa de la Virgen María o algún santo, y que estaban bendecidos por una autoridad religiosa.

<sup>1223</sup> Presente por ejemplo en el parto del infante don Carlos, hijo de Felipe III y de la reina doña Margarita. Es un claro ejemplo de cómo la Compañía de Jesús acudió a los Santos de su institución penetrando progresivamente en el imaginario popular. Véase Niremberg, Juan Eusebio S.J. *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de IESVS. Para los religiosos della*, Madrid, María de Quiñones, 1643.

<sup>1224</sup> Reyes Velarde, Armando. *El crisol de los siglos...*, op. cit., p. 148.

superstición popular, lo que convertía quienes las llevaban a cabo en transgresores y transgresoras de las pautas marcadas por la nueva sociedad virreinal. Es en este espacio de circulación y mediación en un ámbito concreto, como es el privado, en el que se mueven las parteras.

Algunas mulatas y negras se dedicaron a este tipo de oficios, que habían aprendido de manera empírica a través de las experiencias y secretos transmitidos oralmente de unas a otras. Las parteras procuraban también abortos y ejercían de enfermeras, ofreciendo sus servicios de casa en casa a través de un trabajo autónomo y como hemos mencionado, basado en la experiencia y el conocimiento empírico. Además de ser parteras solían dedicarse a la venta de alimentos, así como a trabajos relacionados con las artes amatorias o la brujería.<sup>1225</sup> En este sentido, como bien señala Alejandra Cárdenas, “las prácticas de los sin voz frecuentemente se ubican en la transgresión”,<sup>1226</sup> de ahí que para completar el vacío historiográfico que hay sobre ellos debamos avanzar en el conocimiento de esas trasgresiones.

En la villa de San Miguel de Culiacán fueron las mujeres españolas las que más demandaron el trabajo de las parteras mulatas; tal fue el caso de Jerónima de Godoy, Inés de Xerez o Francisca de Escalante. Esta experiencia nos permite constatar que la colaboración y cercanía entre los españoles y la población africana y afrodescendiente era mayor que la mantenida con los indígenas. Incluso las reclamaban en varias ocasiones para tratar temas diversos o dolencias propias de su sexo. En este sentido, las investigadoras Asunción Lavrin y Pilar Pérez afirman que:

La diversidad de mujeres que convivieron en el mismo espacio dificulta la tarea, porque no todas ellas dejaron en la misma medida testimonios escritos o de otra índole. Mujeres españolas, peninsulares o criollas, indígenas, mestizas, negras libres o esclavas, habitantes de un mundo urbano o rural, compartieron espacios, vivencias y en consecuencia fuentes, pero sus vidas no siempre estuvieron reguladas por códigos de conducta idénticos. El color de su piel y su rango social hicieron que sus

---

<sup>1225</sup> Castillo Palma, Norma Angélica. «Mujeres negras y afromestizas en Nueva España», en Ortega, Margarita et al. (coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Vol. II, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 583-609.

<sup>1226</sup> Cárdenas Santana, Luz Alejandra. *Hechicería, saber y transgresión...*, op. cit., p. 13.

mundos, en ocasiones, discurrieran paralelos y que no siempre sus huellas fueran detectables con el mismo grado de dificultad.<sup>1227</sup>

Sin embargo y aunque estas mulatas y negras prestaban sus servicios y conocimientos para ayudar a las parturientas, sus prácticas comenzaron a salirse del camino marcado por la tradición cristiana, adentrándose en la superstición. Así se desprende de las acusaciones que sobre estas parteras vertieron. La causa principal de estas denuncias era la que tenía que ver con la retirada de las reliquias que las parturientas traían puestas al cuello, antes o después de haber echado las pares, sin esperar que la labor de parto hubiese terminado. Las pares eran la membrana o placenta que envolvía a la criatura dentro del vientre materno. Se aconsejaba que la mujer desarrollase el trabajo de parto de manera natural, echando las pares de manera espontánea, pero en caso de que no se diese así, actuaba entonces la partera.<sup>1228</sup> Su retirada antes de tiempo implicaba la falta de protección divina que las mujeres tenían en esta fase de alto riesgo como era la expulsión de las criaturas. Para las mulatas parteras este no era remedio eficaz, poniendo en marcha nuevos elementos como podían ser ingesta de tierra.<sup>1229</sup>

Una de las parteras que más acusaciones acumuló, seis de las ocho que aparecen recogidas en el volumen 360 del ramo de *Inquisición* del Archivo General de México, fue la mulata Catalina González. De ella sabemos que era viuda y que atendió los partos de algunas de las mujeres españolas de la villa, entre las que se encontraba Jerónima de Godoy, a quien hacía apenas ocho meses que la denunciada le ayudó en las labores de parto, quitándole las reliquias que traía al cuello<sup>1230</sup>; o el caso del matrimonio formado por doña María de Maldonado y el caballero y vara de justicia real del Santo Oficio, don

<sup>1227</sup> Lavrin, Asunción, y Pérez Cantó, Pilar. «Introducción», en Ortega, Margarita et al. (Coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Vol. II, Madrid, Cátedra, 2006, p. 514.

<sup>1228</sup> Núñez, Francisco. *Libro del parto humano en el qual se contienen remedios muy útiles y usuales para el parto dificultoso de las mugeres, con otros muchos secretos a ello pertenecientes, y a las enfermedades de los niños*, Zaragoza, 1638, p. 17. En caso de que las pares no se hubiesen expulsado, la partera debía romperlas con las uñas o con unas tijeras o cuchillo, para que abriéndolas, pudiese salir la criatura.

<sup>1229</sup> Cristina Álvarez recoge que cuando las mujeres yucatecas del periodo virreinal no podían echar las pares en el trabajo de parto se podía recurrir a la ingesta de estiércol de caballo mezclado con chile. Véase Álvarez, Cristina. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, vol. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 237.

<sup>1230</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 162, “Testificación contra Constanza Maldonado, por supersticiones”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 490-490v.

Juan de Cárdenas, testigos del quehacer de esta mulata<sup>1231</sup>; Ana de Ugende, mujer del mercader Juan de la Reatiguín, también fue testigo de cómo la partera quitaba en dos partos las reliquias y agnus que las parturientas tenían al cuello, y aunque fue recriminada por sus actos, terminó quitándolas<sup>1232</sup>; Inés de Xerez fue otra de las españolas que denunció a la mulata Catalina González. Esta española de 28 años casada con el encomendero y vecino de la villa Lázaro Verdugo, fue testigo directo de cómo la partera quitaba las reliquias y los agnus. Consciente del mal hacer de la partera cuando la estaba atendiendo, “mientras estaba con su entero sentido no consentía se las quitase, y la dicha partera con todo eso se las quitaba”.<sup>1233</sup> A pesar de ello, contó con los servicios de la dicha mulata hasta en 7 de sus partos, de ahí que sus palabras sonaran más bien a justificación ante el Tribunal del Santo Oficio que a un arrepentimiento real. De hecho, también la había visto actuar de la misma forma en casa de su hermana en los dos embarazos que ésta tuvo; Por último, Francisca de Escalante, española de 40 años y casada con el arriero y vecino Agustín de Mesa, hacía más de doce años que contaba con los servicios de esta partera, quien la ayudó a dar a luz hasta en ocho ocasiones.<sup>1234</sup>

La mulata Isabel Arias y la negra esclava Beatriz también aparecen en los expedientes por retirar las reliquias a las parturientas. De la primera sabemos que era vecina de la villa de San Miguel y que tenía 30 años. Viuda de Juan de Tapia<sup>1235</sup> e hija de Chapultepec. Fue denunciada por la española doña Luisa de Cárdenas<sup>1236</sup> y por el matrimonio formado por doña María Maldonado y don Juan de Cárdenas.<sup>1237</sup> Incluso

<sup>1231</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 160, “Testificación contra Ana de Valencia, partera, por supersticiosa”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 484-485v. En este caso, Juan de Cárdenas había sido testigo directo de dos casos en los que la mulata había intentado quitar las reliquias, pero tras reprenderla, cesó en su empeño.

<sup>1232</sup> *Ibid.*, La denuncia aparece intercalada en las fs. 486-486v.

<sup>1233</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 161, “Testificación contra Catalina González, partera, por supersticiones”, f. 486.

<sup>1234</sup> *Ibid.*, fs. 488v-489.

<sup>1235</sup> Al respecto, Juan de Cárdenas, uno de los denunciantes, señala que era soltera. Sin embargo, es más que probable que fuese viuda y que se debiese a un error del escribano si nos atenemos a las declaraciones del resto de denunciantes, quienes afirman que fue esposa de Juan de Tapia. AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 160, “Testificación contra Ana de Valencia, partera, por supersticiosa”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 484v-502v

<sup>1236</sup> *Ibid.*, La denuncia aparece intercalada en las fs. 502-503.

<sup>1237</sup> *Ibid.*, La denuncia aparece intercalada en las fs. 484-485v.

éste llegó a reprenderla en varias ocasiones diciéndole que lo que hacía, “era hechicería”,<sup>1238</sup> de modo que finalmente desistió en su intento.

Beatriz, negra esclava del alférez Lucas de Valenzuela, fue denunciada en varias ocasiones, aunque asociada a Catalina González. En su caso particular no hay una denuncia directa de ninguna mujer que haya sido parteada por ella, sino por testigos que estuvieron presentes, los ya citados doña Luisa de Cárdenas,<sup>1239</sup> doña María Maldonado y su esposo don Juan de Cárdenas,<sup>1240</sup> y Ana de Ugende.<sup>1241</sup> Éstos posiblemente fueron testigos del alumbramiento de alguna mujer importante en la villa, tal vez la esposa del alférez Lucas de Valenzuela, a la sazón, amo de la esclava Beatriz. Así se explicaría que ni él ni su esposa o familiar hubiesen emitido denuncia pública contra ella, contra un bien de su propiedad. De hecho, Ana de Ugende fue testigo de cómo en la casa del citado alférez, su esclava quitó las reliquias y agnus de la mujer que acababa de dar a luz, “y luego que quitó las reliquias del cuello a la dicha parida, le puso una xervilla en el vientre”,<sup>1242</sup> paso que había visto hacer a Catalina González hasta en dos ocasiones. La reprimenda contra la esclava, en el supuesto caso de que la hubiese habido, debió de ser privada.

Casos como los de las mulatas Catalina González, Isabel Arias y la negra Beatriz revelan la existencia de una red de trabajo, aplicación e intercambio de conocimientos en el cual africanas y afrodescendientes eran protagonistas. La acción de quitar las reliquias, agnus o el hecho de colocar una hierba en el vientre de la parturienta para que echase las pares se fundamentaba en la observación y el trabajo directo de unas y otras. Incluso su trabajo fue requerido por otras mulatas, como le pasó a la citada Isabel Arias, quien recurrió a la también mulata Ana de Valencia para que la ayudase en su parto. Apenas habían transcurrido seis meses desde que había dado a luz cuando se presentó ante el Tribunal del Santo Oficio para denunciar a la partera, mulata de 40 años y viuda de Alonso Ruíz, quien le había quitado las reliquias que ella misma llevaba al cuello para facilitar la salida de las pares.

<sup>1238</sup> *Ibid.*, f. 485. Juan de Cárdenas es el único denunciante varón que se recoge en estas acusaciones contra las parteras. En todas sus acusaciones menciona siempre el hecho de que fuese el encargado de reñir o llamar la atención ante una actuación impropia por parte de las parteras

<sup>1239</sup> *Ibid.*, La denuncia aparece intercalada en las fs. 502-503.

<sup>1240</sup> *Ibid.*, La denuncia aparece intercalada en las fs. 484-485v.

<sup>1241</sup> *Ibid.*, La denuncia aparece intercalada en las fs. 486-486v.

<sup>1242</sup> *Ibid.*, f. 486v.



Pero no fueron solamente mujeres afrodescendientes las denunciadas. En Sinaloa, las españolas recurrieron a parteras mestizas, en concreto a Inés de los Ríos y a Lucía de Truxillo, quienes también fueron acusadas por el mismo motivo, quitar las reliquias a las parturientas para que echasen las pares. La primera era la mujer del soldado del presidio de Sinaloa, Mateo Rodríguez y fue denunciada por la española Mariana de Grijalva, casada con el vecino Bernardo de Villavicencio. Inés de los Ríos, bajo el oficio de partera, atendió en ocho ocasiones a la denunciante, y siempre que lo hacía, repetía la misma acción de quitarle las reliquias.<sup>1243</sup> El padre de Mariana, don Juan de Grijalva, también denunció a la partera mestiza por haber sido testigo de esta práctica, posiblemente en alguno de los partos de su hija.<sup>1244</sup> Isabel de las Ruelas,<sup>1245</sup> española de 28 años casada con el mercader Roque de Astorga, e Inés Mexía, española de 26 años casada con el vecino de Culiacán Diego de Grijalva, denunciaron a Lucía de Truxillo, partera mestiza que las había asistido hacía apenas cinco meses en el parto. El motivo de la denuncia seguía siendo el mismo.

Más curiosas aún fueron las denuncias que se emitieron contra dos españolas que también ejercían de parteras y que curiosamente, empleaban los mismos métodos que las mulatas y mestizas. Era el caso de Constanza Maldonado y de Catalina González, homónima de la partera mulata. Constanza Maldonado, viuda del minero Alonso de la Fuente, de 50 años de edad acudió al tribunal del Santo Oficio de la villa de San Miguel de Culiacán para hacer autodenuncia de su actuación al haber quitado en unas cuatro o cinco ocasiones las reliquias a sus hijas para que echasen las pares. Esto también lo había echo con otras mujeres, lo que nos lleva pensar que ejerció el oficio de partera o ayudante en la villa. Constanza Maldonado no consideraba que con esta práctica estuviese haciendo algo malo estuviese mal y sus actos estaban más bien relacionados con una práctica común pues había oído, “que era bueno para el dicho efesto y que otras lo hasian asi...”.<sup>1246</sup> Pero si el caso de esta española era curioso en tanto ejercía una

<sup>1243</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 174, “Testificación contra Inés de los Ríos, por supersticiosa”, fs. 515-515v.

<sup>1244</sup> *Ibid.*, fs. 515v-516v.

<sup>1245</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 169, “Testificación contra Lucía de Trujillo, mestiza, partera, por supersticiosa”, fs. 507-509v. La madre y la hermana de la denunciante, Francisca Sánchez y María de las Ruelas respectivamente, testificaron en contra de la partera, recogida en el mismo expediente. Doña Francisca Sánchez apuntó que la partera se encontraba en esos momentos en Topia, f. 508.

<sup>1246</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 162, “Testificación contra Constanza Maldonado, por supersticiones”, f. 488.



actividad que las mulatas venían desarrollando, mucho más lo es el de otra española llamada Catalina González, de 40 años. El 8 de abril de 1627 Catalina González, mujer de Bernabé Pérez de Vargas, mercader vecino de Culiacán, presentó una denuncia contra sí afirmando que hacía veinte años que estando en la villa de Culiacán llegó a quitar en varias ocasiones a algunas paridas las reliquias que tenían puestas una vez que habían echado las criaturas y que lo hacía, “porque avia oyido decir que era asi bueno para que les cayesen las pares”.<sup>1247</sup> Hasta aquí todo parece coincidir con las acusaciones vertidas contra otras parteras, sin embargo, la declaración se completaba con la acusación por haber dado de beber a alguna parturientas, “tierra de tres quicios de puertas”<sup>1248</sup> para el mismo fin de echar las pares. Es interesante resaltar que esta práctica era común en la cultura africana y que la propia Catalina González, después de haber dado a luz, había recibido de una negra que hacía las veces de partera un brebaje hecho con tierra. Y de ella, ya difunta, lo aprendió. Recuerda, además, “que la tierra se avia de tomar de tres quicios de puertas diferentes”.<sup>1249</sup>

Sobre la ingesta de tierra debemos de tener en cuenta que para el mundo africano la vida estaba sometida a la influencia de los ancestros, además de encontrarse estrechamente relacionada con la naturaleza, el agua y la tierra. Este elemento era considerado como, “la progenitora por excelencia, la dadora del alimento que permite la subsistencia de la humanidad. El uso de la tierra tendrá, entonces, para el negro y el mulato, una importancia primordial, para bien y para mal”.<sup>1250</sup> El uso del agua y de la tierra extraída de tres quicios de puertas diferentes vendría a representar un elemento de limpieza así como la invocación de la tierra-madre. El caso de Catalina González nos lleva a reflexionar, por un lado, lo precoz de su conocimiento y su papel como partera. Según su declaración, tendría unos 20 años de edad cuando comenzó a aplicar el conocimiento de la negra partera que la había atendido. Llama también la atención el hecho de que sea una española la que esté empleando un patrón de conocimientos médicos que aunaba la tradición cristiana y la africana a través de las reliquias, la

<sup>1247</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 158, “Testificación contra Ana de Ochoa por desacato a una imagen”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 482v-483. La cita aparece recogida en la f. 482v.

<sup>1248</sup> *Ídem*.

<sup>1249</sup> *Ibid.*, La cita aparece recogida en la f. 483.

<sup>1250</sup> Reyes Velarde, Armando. *El crisol de los siglos...*, op. cit., p. 147.

ingesta de tierra bebida y las puertas. Sería un buen ejemplo del grado de integración cultural múltiple alcanzado en el noroeste.

Por último, la presencia indígena queda recogida en las prácticas de aborto. Así, en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa la mestiza Isabel de Ovando, vecina de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, ante el embarazo de su hija Mariana de la O, recurrió a los servicios del indígena Juan Borgiañon, natural del pueblo de Baboria, “para que diese a la dicha su hija algún bebediço con que le hiziesse caer la criatura”.<sup>1251</sup> Para llevarlo a cabo el indígena, “dixo que no lo daría hasta que cubriessen las imagines que avía en aquel aposento”. Isabel de Ovando accedió a las peticiones del indígena, cubriendo todas las imágenes que había en la recámara donde se encontraba su hija. Para justificar su acción ante el tribunal del Santo Oficio afirmó que, “era mal hecho y que aquel indio no debía de curar como christiano sino como hechizero”.<sup>1252</sup> Si en la villa de Culiacán las parteras mulatas y alguna que otra española ofrecían sus servicios a las parturientas, en la de Sinaloa, donde la presencia hispana, africana y afrodescendiente era mucho más reducida, se recurría al conocimiento indígena.

De hecho en el noroeste de Nueva España antes de la llegada de los españoles, el aborto fue práctica común entre algunos grupos indígenas, sobre todo para mantener el equilibrio con el medio natural en el que se movían. Así lo recogió el padre Andrés Pérez de Ribas, cuando al entrar en el río Mayo se quejó de la facilidad con que algunas embarazadas se deshacían de sus criaturas, incluso después de nacidas. Las indígenas, preocupadas por mantener al resto de su prole, daban a entender que, “mataban la una por criar la otra”,<sup>1253</sup> y eran las mujeres ancianas del grupo las que actuaban como parteras y ayudaban a abortar.<sup>1254</sup>

<sup>1251</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 152, “Testificación contra Isabel de Ovando por usar hierbas para hechicerías”, f. 469.

<sup>1252</sup> *Ídem*.

<sup>1253</sup> Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. III, p. 16.

<sup>1254</sup> En otras comunidades, como los indígenas de las misiones de Parras, los jesuitas observaron curiosos cómo cuando la mujer daba a luz, el marido permanecía entre seis y siete días sin comer carne o pescado al creer que si lo hacían, la caza y la pesca desaparecerían de sus territorios; actuaciones vistas como supersticiones por los religiosos. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos...*, *op. cit.*, tomo III, lib. XI, cap. II.



## Fuentes

### *Archivo General de Indias*

*Escribanía* 400 C, pieza 2, "Comisiones de la Audiencia de Guadalajara. Autos hechos contra el general don Francisco Cuervo de Valdés", 1690.

*Guadalajara* 133, "Descubrimiento, conquista y misiones de California. El conde de Monterrey a S. M.", México, 31 de marzo de 1602

*Guadalajara* 133, "Monterrey al rey", México 31 marzo 1602.

*Guadalajara* 154, "Expediente sobre el litigio por el gobierno de Sinaloa. Castillo a Rezabal", Parral 10 enero 1697, fs. 93v-95.

*Guadalajara* 230, "Reales instrucciones al Dr. Morones, acompañadas de Real Cédula", Toledo, 11 febrero de 1560.

*Guadalajara* 230, "Reales instrucciones al Dr. Morones, acompañadas de Real Cédula. Toledo 11 febrero de 1560"

*Guadalajara* 230, L.3, 30 noviembre de 1647, f. 44v.

*Guadalajara* 231, L. 4, f. 69v-79, "Libertad de los indios", Guadalajara, 1672.

*Guadalajara* 2606, "Memorial de Francisco Urdiñola, gobernador de la Nueva Vizcaya al excelentísimo marqués de Montesclaros, virrey de la Nueva España", Durango, 22 febrero de 1604.

*Guadalajara* 28, R.5, N.18, "Cartas de Audiencia. Don Diego de Velasco a S. M.", Durango, 8 de abril de 1598.

*Guadalajara* 28, R.6, N.32, "Cartas de gobernadores. Carta de Gaspar de Alvear Salazar, gobernador de Durango", Cacaria, 14 mayo 1618.

*Guadalajara* 29, R.1, N.12. "Carta de gobernadores. Guajardo a S. M.", Parral 19 enero 1650.

*Guadalajara* 35, "El licenciado Zavala y Santorun de Ibarra suplican se les dé licencia para pasar a la Nueva España", f. 10.

*Guadalajara* 37, exp. 46, "Papeles de Mateo de Vesga", f. 32v.

*Guadalajara* 5, R. 7, N. 14, "Morones al Consejo. Cartas de Audiencia", Compostela 17 de agosto de 1557.

*Guadalajara* 51, "El oidor Morones a Felipe II", Guadalajara 2 de enero de 1561, 3 de febrero de 1562 y 15 de mayo de 1563.

*Guadalajara* 7, “Relación del castigo que hizo el capitán Joan de Castañeda teniente de gobernador y capitán general en los indios de la nación acaxeos y sobaibos”.

*Guadalajara* 9, R.17, N.71, “Cartas de Audiencia. Carta del maestro de campo Francisco Montaña de la Cueva”, Guadalajara, 22 junio 1638.

*Indiferente General* 2661, “Órdenes y expedientes sobre seguridad de puertos y flotas”, 1550-1599.

*Indiferente General* 1095, “Cartas remitidas al Consejo de Indias”, 1578-1579.

*México* 1088, L.1 BIS, fs.45v-49r, "Carta de la reina la presidente y oidores de Nueva España", 1531.

*México* 19, N. 49, “Real comisión encomendando a Francisco de Ibarra el descubrimiento de los territorios situados más allá de las minas de San Martín y Avino y nombrándolo Gobernador y Capitán General de los lugares que descubriese”, 24 julio 1562.

*México* 19, N. 27, “Carta del virrey Luis de Velasco, el viejo”, 6 de junio de 1562.

*México* 204, N.3, “Informaciones: Juan Garrido”, México, 1538, fs. 1-21.

*México* 25, “Carta de Rodrigo de Vivero al virrey conde de Monterrey sobre los hombres idóneos para la guerra contra los indios”, 14 febrero 1602.

*México* 28, exp. 54, “Autos y despachos de la Real Caja de México”, México, 30 de mayo de 1617.

*México* 28, N. 46, “Carta del gobernador Francisco de Urdiñola”, 15 enero de 1617.

*Patronato* 184, R.34, "Francisco Vázquez Coronado: descripción provincia de Tigüex", 1541.

*Patronato* 20, N.5, R.10, “Relación de la jornada de Marcos de Niza”, 26 agosto 1539.

*Patronato* 20, N. 4, R. 2. “Descubrimientos y conquistas por Francisco de Ibarra”, ca. 1554.

*Patronato* 20, N. 4, R. 3, “Descubrimiento de Copala o Topiame por Francisco de Ibarra”, 26 de mayo de 1563.

*Patronato* 20, N. 5, R. 16. “Juan y Francisco de Ibarra”, 1576.

*Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”, 1537.

*Patronato* 21, N.2, R.1, “Relación de Gonzalo López sobre viaje a Nueva Galicia”, 1530.

*Patronato* 31, R.5, "Carta del virrey de Nueva España, Conde de Paredes. Carta del virrey de Nueva España, Conde de Paredes, sobre las asistencias que ha dado para la conquista, conversión y población de las Californias, a don Isidro de Atondo y Antillón, en conformidad del asiento hecho con él para este efecto”, México, 28 de febrero de 1681.

*Patronato* 31, R.7, “Descubrimiento en las Californias. Testimonio de los autos formados en la Junta de Gobierno de Nueva España, sobre el descubrimiento en las Californias del almirante don Isidro de Atondo y Antillón, y los socorros que para ello se habían hecho. México”, 15 de marzo de 1685. En el mismo expediente, “Carta del conde de Paredes y marqués de La Laguna, virrey de Nueva España, a Su Majestad, remitiendo el testimonio de los autos precedentes y los mapas descritos en el ramo 6”, México, 26 de marzo de 1685.

*Patronato* 54, N.3, R.2, “Relación méritos y servicios: Nuño de Guzmán. Nueva España”, s/f.

*Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc”, 1574.

*Patronato* 73, N.2, R.1, “Méritos, servicios: Francisco de Ibarra: Copala, Chiametla, etc.”, 1574.

*Patronato*, 184, R.17, “Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia de México: varios asuntos. Doc. 2. Chiametla, 16 de enero de 1531”.

### ***Archivo General de la Nación***

*Archivo Histórico de Hacienda. Temporalidades*, leg. 17, exp. 2, f. 3.

*Archivo Histórico de Hacienda. Temporalidades*, leg. 17, exp. 34, f. 1.

*General de Parte*, vol. 27, exp. 64, f. 60.

*General de Parte*, vol. 33, exp. 36, f. 29v.

*General de Parte*, vol. 8, exp. 104, 10 de abril de 1641, f. 68.

*Historia*, vol. 311, “Alzamiento de los indios tepehuanes y de Sinaloa y diligencias practicadas para la averiguación de la muerte dada por éstos a algunos padres de la Compañía. 1617-1623”, concretamente ver el exp. 2, “Provanza hecha en la

villa de Guadiana de la Nueva Vizcaya a pedimento del Rdo. P. Francisco de Arista de la Compañía de Jesús, rector de la casa que la Compañía tiene en la dicha villa, visitador de las misiones de parras y Tepehuanes en razón del alzamiento que los indios tepehuanes desta provincia hizieron y muertes que dieron a los padres de la Compañía y a otros religiosos y gente”, 24 enero de 1617.

*Historia*, vol. 360, exp. 1, fs. 1-38v

*Historia*, vol. 360, parte I, exp. 2, “Documentos del capitán Diego Martínez de Hurdaide”, 25 mayo 1622, f. 40v.

*Historia*, vol. 360, parte I, exp. 2, “Documentos del capitán Diego Martínez de Hurdaide”, 25 mayo 1622, f. 48v.

*Indiferente virreinal, Colegios*, exp. 41, “Recibo que firma Josseph García en calidad de responsable de la entrega de ciertos géneros en el colegio de Sinaloa, Sinaloa, 1714.

*Indiferente virreinal, Misiones*, exp. 74, “Carta y memoria del padre Diego González, dirigida al padre Procurador Antonio García, desde la misión de Tegueco”, Sinaloa, 1721.

*Indios*, vol. 47, exp. 106, f. 197v.

*Indios*, vol. 47, exp. 55, f. 81.

*Indios*, vol. 95, exp. 1, “A los jueces oficiales de la real Hacienda de la ciudad de México, sobre que se pague a un miembro de la Compañía de Jesús que adoctrine e instruya a los indios de esta provincia”, Sinaloa, 1601, f. 13.

*Indios*, vol. 95, exp. s/n, f. 13.

*Inquisición* vol. 212, exp. 5, “Proceso contra el Br. Juan Pérez vicario de la villa de San Miguel, por proposiciones heréticas”, San Miguel de Culiacán, 1572, fs. 6.

*Inquisición*, vol. 126, “Testificación contra Francisco Benítez, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril 1627, f. 399.

*Inquisición*, vol. 271, exp. 8, “Carta de Pedro Bueno, comisario del Santo Oficio, con testificaciones contra Fabián Jarango, Gerónimo Álvarez, María de Orta, Gaspar de Brengo, Baltazar Rodríguez, Miguel Pando, Hernando Pineda, Matías Pereyra Lobo”, Batuco, 18 abril de 1663, f. s/n.

*Inquisición*, vol. 271, exp. 8, “Carta de Pedro Bueno, comisario del Santo Oficio, con testificaciones contra Fabián Jarango, Gerónimo Álvarez, María de Orta,

Gaspar de Brengo, Baltazar Rodríguez, Miguel Pando, Hernando Pineda, Matías Pereyra Lobo”, Batuco, 18 abril de 1663, f. s/n.

*Inquisición*, vol. 271, exp. 8, “Carta de Pedro Bueno, comisario del Santo Oficio, con testificaciones contra Fabián Jarango, Gerónimo Álvarez, María de Orta, Gaspar de Brengo, Baltazar Rodríguez, Miguel Pando, Hernando Pineda, Matías Pereyra Lobo”, Batuco, 18 abril de 1663, f. s/n.

*Inquisición*, vol. 292, exp.1, “Carta de Isabel Soria acusando a su marido de haberla abandonado y estar casado con otra mujer”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1611, f. 1.

*Inquisición*, vol. 339, exp. 80, “Carta del P. Diego de Guzmán, S.J., con aviso del Edicto que se leyó en Sinaloa y denuncia a Juan de Rea”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1621;

*Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Autos de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, fs. 365-368, y “Autos de la villa de San Miguel de Culiacán”, San Miguel de Culiacán, 1627, fs. 472-474.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 116, “Información sobre el casamiento de Juan de Velasco”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, fs. 365-379.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 117, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 382.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 117, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, fs. 380-380v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 117, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, 23 abril 1627, f. 383.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 120, “Testificación contra Beatriz González, por usar hierba para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 28 y 30 abril 1627, fs. 392-394.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 120, “Testificación contra Beatriz González, por usar hierba para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 3 mayo 1627, f. 392.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 120, “Testificación contra Beatriz González, por usar hierba para hechicería”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 30 abril 1627, f. 393v-394.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 121, “Testificación contra Juan Redondo, por traer una figura del demonio”, San Felipe y Santiago, 6 mayo de 1627, fs. 412v-416v.



*Inquisición*, vol. 360, exp. 122, “Testificación contra Constanza Álvarez, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 382.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1627, f. 383.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 23 abril 1627, f. 383.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 123, “Testificación contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 26 abril 1627, fs. 383-384, y fs. 390-391v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 125, “Testificación contra Luis Bernardo, mulato, por supersticioso”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, fs. 396-399.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 125, “Testificación contra Luis Bernardo, mulato, por supersticioso”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 13 junio 1627, fs. 396-396v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 126, “Testificación contra Francisco Benítez, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril de 1627, f. 399.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 126, “Testificación contra Francisco Benítez, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril 1627, f. 400v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 127, “Testificación contra Francisco de Llanes, por supersticioso”, 27 abril de 1627, f. 401v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 128, “Testificación contra Francisco Arias, por usar hierbas para hechizos”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 27 abril 1627, fs. 403v-408.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 132, “Testificación contra Gabriel de Figuera, porque tiene diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo 1627, f. 418.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 134, “Testificación contra Francisco de Villavicencio, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo 1627, f. 422.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 135, “Testificación contra Agustina Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, f. 423.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 135, “Testificación contra Agustina Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo de 1627, fs. 425-425v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 135, “Testificación contra Agustina Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo de 1627, fs. 425v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 136, “Charco de agua donde está el demonio en Caguinaguato”, fs. 426-426v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 136, “Charco de agua donde está el demonio en Caguinaguato”, fs. 427.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 136, “Charco de agua donde está el demonio en Caguinaguato”, fs. 430-431.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 137, “Testificación contra María Pérez, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, mayo-junio 1627, fs. 432-436v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 138, “Testificación contra Juan de Llanes, por supersticioso”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 20 mayo 1627, fs. 437-437v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 141, “Testificación contra Francisco Cardona, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 20 mayo 1627, f. 445.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 142, “Testificación contra Francisco Redondo, porque tiene un diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, f. 448-450v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 142, “Testificación contra Francisco Redondo, porque tiene un diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 20 mayo 1627, f. 449.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 142, “Testificación contra Francisco Redondo, porque tiene un diablo familiar”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 6 mayo 1627, f. 448.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 144, “Testificación contra Juan Ramos, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 30 mayo 1627, fs. 452-457v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 145, “Testificación contra Francisco, negro esclavo, porque tenía pacto con el demonio”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 31 mayo 1627, f. 453.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 146, “Testificación contra Miguel de León, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 7 junio 1627, fs. 458-459.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 147, “Testificación contra Juan Sánchez, por supersticioso”, 30 mayo 1627, fs. 460-460v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 149, “Testificación contra Diego Pérez, por

hechicerías con un sapo”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 7 junio 1627, fs. 465-466.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 150, “Testificación contra Juan Martín de León, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 7 junio 1627, fs. 467-467v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 151, “Testificación contra Mariana de los Ángeles, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 8 junio 1627, f. 468.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 151, “Testificación contra Mariana de las Nieves, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, f. 470.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 151, “Testificación contra Mariana de las Nieves, por usar hierbas para hechicerías”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 19 mayo 1627, f. 470.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 152, “Testificación contra Isabel de Ovando por usar hierbas para hechicerías”, f. 469.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 154, “Testificación contra Gabriel Martín, portugués, por sospechoso en la Fe”, San Miguel de Culiacán, 1627, fs. 474.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 157, “Testificación contra Antón Lindo, negro, por usar hierbas para hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 7 abril 1627, f. 478.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 158, “Testificación contra Ana de Ochoa por desacato a una imagen”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 482v-483.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 160, “Testificación contra Ana de Valencia, partera, por supersticiosa”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 484.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 160, “Testificación contra Ana de Valencia, partera, por supersticiosa”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 484-485v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 160, “Testificación contra Ana de Valencia, partera, por supersticiosa”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 484v-502v

*Inquisición*, vol. 360, exp. 161, “Testificación contra Catalina González, partera, por supersticiones”, f. 486.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 162, “Testificación contra Constanza Maldonado, por supersticiones”, San Miguel de Culiacán, 12 y 13 abril 1627, fs. 488-488v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 162, “Testificación contra Constanza Maldonado, por supersticiones”. La denuncia aparece intercalada en las fs. 490-490v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 162, “Testificación contra Constanza Maldonado, por supersticiones”, f. 488.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 163, “Testificación contra Mariana de Oliva, por blasfemias y dar de beber menstro”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 495v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 164, “Testificación contra Juan, mulato, por usar hierbas para hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 500.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 166, “Cueva de Guadiana donde está el Demonio”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 506;

*Inquisición*, vol. 360, exp. 167, “Testificación contra Lorenzo de Mesa, mestizo, porque habló el demonio”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 506v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 168, “Testificación contra María González, por supersticiosa”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 506v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 168, “Testificación contra María González, por supersticiosa”, San Miguel de Culiacán, 13 abril 1627, f. 507.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 169, “Testificación contra Lucía de Trujillo, mestiza, partera, por supersticiosa”, fs. 507-509v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 170, “Testificación contra Beatriz de Arce, mulata, por hechizos”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 509.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 172, “Testificación contra Francisca de Mesa, por hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 15 abril 1627, f. 512.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 173, “Testificación contra Constanza de Sotomayor, por usar polvos para hechicerías”, San Miguel de Culiacán, 15 abril 1627, f. 513v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 174, “Testificación contra Inés de los Ríos, por supersticiosa”, fs. 515-515v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. 175, “Testificación contra Isabel, mulata, por usar hierbas para hechizos”, San Miguel de Culiacán, 18 abril 1627, f. 517.

*Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Denunciación que hizo de sí Francisca de Siqueiros”, San Miguel de Culiacán, 12 abril 1627, f. 501v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Francisca Sánchez, doncella, contra Constanza Álvarez”, San Felipe y Santiago de Sinaloa 20 mayo 1627, f. 444.

*Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, “Testificación contra Beatriz González”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 28 abril 1627, fs. 392-392v.

*Inquisición*, vol. 360, exp. s/n, f. 367v.

*Inquisición*, vol. 366, exp. 43, fs. 17, “Proceso contra Bartolo, negro, por tener libros con el demonio pintados y haber hecho una cédula ofreciendo su alma”, Durango, 1630.

*Inquisición*, vol. 526, exp. 11, “Información contra Alonso de Alvarado, lobo, por bígamo”, San Miguel de Culiacán, 1691, fs. 452-460.

*Inquisición*, vol. 547, exp. 8, “Publicación del Edicto General de la Fe en la provincia de Sinaloa”, San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1705, fs. 2.

*Inquisición*, vol. 594, exp. 3, fs. 92, “El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Pascual Cano o Juan Pascual, mulato, por casado dos veces”, Sinaloa, 1663, fs. 92; y vol. 695, exp. 71, “Mandamiento de prisión contra Pascual Cano, mulato, alias Juan Pascual, residente en la provincia de Sinaloa”, México, f. 288;

*Inquisición*, vol. 594, exp. 6, “El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Baltazar Rodríguez, mestizo, vecino del Fuerte de Montesclaros en la provincia de Sinaloa por pacto con el demonio”, México, 1663, fs. 43.

*Inquisición*, vol. 606, exp. 4, “Causa contra Francisco Rangel, mestizo, residente en Sonora, por duplici matrimonio”, Sinaloa, 1667, fs. 33;

*Inquisición*, vol. 610, exp. 12, “Proceso y causa criminal contra Francisco Chacón, español, por casado dos veces”, Sinaloa, 1668, fs. 95.

*Inquisición*, vol. 704, exp. 6, “Delación espontánea que hizo Antonio de Alvarado, mulato libre, de haber contraído segundo matrimonio”, Sinaloa, 1695, fs. 554-586.

*Inquisición*, vol. 818, exp. s/n, “Lectura del Edicto General de la Fe en la villa de Culiacán”, San Miguel de Culiacán, 1727, fs. 177-178.

*Inquisición*, vol. 948, exp. 7, “El Sr. Inquisidor fiscal de este Santo Oficio contra Nicolás de Sarabia, preso en la Real Cárcel de la Corte. Por tener varias imágenes pintadas en su cuerpo”, México año de 1750, fs. 91-122.

*Jesuitas* II, caja 6, leg. 12, exp. 12, f. 54

*Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 10, f. 73v.

*Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 119, f. 380

*Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 2, f. 1.

*Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 3, fs. 1-28.

*Jesuitas*, caja 18, leg. 11, exp. 9, f. 60v.

*Jesuitas*, caja 8, leg. 1-3, exps. 1, 3, 15, 19, 21, 22, 24, 26 y 30.

*Jesuitas*, caja 8, leg. I-3, exp. 22, f. 57.

*Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 39, f. 116.

*Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 40, f. 122.

*Jesuitas*, leg. 1-3, exp. 40, f. 122

*Misiones*, vol. 27, exp. 1, fs. 1-227, “Favores celestiales experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones”, México, 1708.

### ***Biblioteca Nacional (Madrid)***

Biblioteca Nacional, Ms. J-56. “Ordenanzas de la Real Hacienda” México, 21 diciembre de 1620.

## Bibliografía

«Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la gobernación de la Nueva vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618», en *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1926, pp. 100-112.

«Urdiñola al rey. Durango, 31 marzo 1604», en Hackett, Charles W. *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and Approaches Thereto, to 1773*, vol. II, Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1929, p. 88.

Absi, Pascale. “Los hijos del diablo. Hombres y demonios en las minas de Potosí, Bolivia”, en Del Pino Díaz, Fermín (coord.). *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, pp. 271-298.

Acosta Rodríguez, Antonio., González Rodríguez, Adolfo Luis., Vila Vilar, Enriqueta (coords.). *La Casa de la Contratación y la navegación entre España y las Indias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación El Monte, 2003.

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin, 2002.

Acosta, Roberto. *Apuntes históricos sonorenses. La conquista temporal y espiritual del Yaqui y del Mayo*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

Adams, Bergen. *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España. Un aspecto de la colonización del norte de México*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, 1991.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

\_\_\_\_\_. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Ahern, Mauren. «Cruz y calabaza: la apropiación del signo en las relaciones de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y Fray Marcos de Niza», en Glantz, Margo (coord.). *Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, México, Grijalvo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 351-377.

Alberro, Solange. «Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración», en Frost, Elsa C., Meyer, Michael., Vázquez, Josefina Z. (comp.) *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México, University of Arizona Press, 1979, pp. 132-161.

\_\_\_\_\_. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Albores, Beatriz., Broda, Johanna (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

Alcalá, Luisa Elena. *Fundaciones jesuitas en Iberoamérica*, Madrid, Ediciones El Viso, 2002.

\_\_\_\_\_. «Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas», en Barroco Andino, en *Memoria del I Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 257-266. [en línea: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/17973>] [consulta: 12.02.17].

Alcántara Rojas, Berenice. «El Diablo en el discurso de evangelización novohispana del siglo XVI», en López Austin, Alfredo., Millones, Luis (coords.). *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013, pp. 101-128.

Aldama, Ignacio. *Breve historia de Sonora*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Roma, Institutum Historicum, S.J., 1956.



Alegría, Ricardo E. *Juan Garrido: el conquistador negro en las Antillas, Florida, México y California, c. 1503-1540*, San Juan de Puerto Rico, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1990.

Alfaro, Alfonso. «La educación: los nudos de la trama», *Artes de México*, núm. 58, (2001), pp. 10-19.

Alonso, Luis. *El costo del imperio asiático. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*, México-La Coruña, Instituto Mora-Universidad de La Coruña, 2009.

Álvarez Palma, Ana María. «Estructura territorial cahita en el momento del contacto. El caso de las naciones yaqui y mayo», en Moctezuma, José Luis., Villalpando, María Elisa (eds.). *Noroeste de México. Antropología de la identidad e historia en el norte de México: homenaje a Alejandro Figueroa*, Hermosillo, Centro INAH-Sonora, 1999, pp. 111-118.

Álvarez Tostado, Laura Elena. *El Colegio de Çinaloa y sus misiones. Siglos XVI-XVII*, Sinaloa,

Álvarez, Cristina. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, vol. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Álvarez, Salvador. «Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. De los Dolores., Vallebuena, Miguel. *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 305-354.

\_\_\_\_\_. «La conquista de la Nueva Vizcaya», en Vallebuena Garcinava, Miguel (coord.). *La Nueva Vizcaya*, vol. II, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, pp. 22-77.

\_\_\_\_\_. «La Nueva Vizcaya en el siglo XVI», en Vallebuena Garcinava, Miguel (coord.). *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, tomo 2, México Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 2013, pp. 78-125.

Andrés-Gallego, José.; García Añoveros, Jesús María. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

Anónimo. «Cuarta relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

Anónimo. «Primera relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

Anónimo. «Segunda relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

Anónimo. «Tercera relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

Arnal, Luis. «El presidio como instrumento de población en el Septentrión Novohispano», en Bernabéu Albert, Salvador. (coord.). *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Madrid, Ediciones Rubeo, CSIC, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España, 2010, pp. 107-127.

*Arte de la lengua cahita*. (escrito “por un Padre de la Compañía de Jesús”), edición de Eustaquio Buelna, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1890.

Baena Reina, Fuensanta. «Barreras a la Fe. La frontera gentilica en la crónica novohispana de Andrés Pérez de Ribas», en Iglesias Rodríguez, Juan José., Pérez García, Rafael M., Fernández Chaves, Manuel F. (eds.) *Comercio y cultura en la Edad Moderna, Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 2977-2989.

Báez-Jorge, Félix. *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.

\_\_\_\_\_. *Los oficios de las diosas*, México, Universidad Veracruzana, 2000.

\_\_\_\_\_. *Los disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, México, Universidad Veracruzana, 2003.

Bancroft, Hubert Howe. *The Works of Hubert Howe Bancroft. History of North Mexican States and Texas*, vol. XV, San Francisco, The History Company Publishers, 1888.

Bandcroft, Hubert Howe., Oak, Henry Lebbeus., Peatfield, Joseph Joshua., Nemos, William J. *History of the North Mexican States and Texas*, vol. I, San Francisco, The History Co. North Mexican States, 1884-1889.

Bannon, John F. *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1997.

Baraibar, Álvaro. «Mito y realidad en torno a Cíbola: las relaciones de fray Marcos de Niza y Pedro Castañeda de Nájera», *Neophilologus*, (2015), pp. 553-567.

Barber, Peter. «Mapmaking in England, ca. 1470-1650», en Woodward, David (ed.). *Cartography in the European Renaissance*, vol. III, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 1620-1637.

Barco, Miguel del., S.J. *Historia natural y crónica de la Antigua California*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Barfield, Thomas. *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000.

Bargellini, Clara. *Misiones para Chihuahua*, México, Editorial México Desconocido, 2004.

\_\_\_\_\_. (ed.) *El arte de las misiones del norte de Nueva España, 1600-1821*, México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2009.

Barjau Martínez, Luis. «La plaza donde convergen profetas y comerciantes», en Barjau Martínez, Luis (coord.). *La etnohistoria de México. Integración y desintegración*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 55-80.

Bartra, Roger. *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

Baudet, Henri. *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, New Haven-London, Yale University Press, 1965.

Beals, Ralph L. *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*, Colección Ibero-Americana, núm. 2, Berkeley, 1932.

Bénat, Louise. «Los hombres son como nosotros que de otra manera bestias y monstruos serían... Los monstruos en la historiografía colonial española de la primera mitad del siglo XVI», en Stols, Eddy., Thomas, Werner., Verbeckmoes, Johan.

*Naturalia, mirabilia & monstrosa en los Imperios Ibéricos: Siglos XV-XIX*, Leuven, Leuven University Press, 2007.

Bernabéu Albert, Salvador. «Perlas para la reina. Aportaciones al estudio de la industria perlífera en la Nueva España, 1790-1809», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 15, (1995), pp. 129-158.

\_\_\_\_\_. «Introducción», en Bernabéu Albert, Salvador (coord.). *Historia, grafía e imágenes de Tierra Adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*, México-Madrid, Archivo Municipal de Saltillo-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.

\_\_\_\_\_. (ed.) *El septentrión novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

\_\_\_\_\_. «El diablo en California. Recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita», en Bernabéu Albert, Salvador (ed.). *El septentrión novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp. 139-176.

\_\_\_\_\_. «California, o el poder de las imágenes en el discurso y las misiones jesuitas», *Contrastes: Revista de Historia Moderna*, núm. 12, (2001-2003), pp. 159-185.

\_\_\_\_\_. «El gran teatro del Norte: La "Historia de los triunfos de nuestra santa fe", del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)», en Barrera López, Trinidad (coord.). *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, 2008, pp. 107-128.

\_\_\_\_\_. «El Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)», en Bernabéu Albert, Salvador (coord.). *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, CSIC, 2009, pp.165-211.

\_\_\_\_\_. (ed.) *El Gran Norte Mexicano: indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

Bernand, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001.

Berthe, Jean Pierre. «Aspectos de la esclavitud de los indios en la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVI», en *Estudios de Historia de la Nueva España. De Sevilla a Manila*, México, CEMCA, Universidad de Guadalajara, 1994.

Berumen, Félix Humberto. *La frontera en el centro: ensayos sobre literatura*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 2005.

Bestard, Joan., Contreras, Jesús. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*, Barcelona, Editorial Barcanova, 1987.

Biggar, Henry P. *The precursors of Jacques Cartier, 1497-1534*, vol. V, Ottawa, Government Printing Bureau, Publications of the Canadian Archives, 1911.

Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Boggs, Samuel W. *International Boundaries: A Study of Boundary Functions and Problems*, Nueva York, Columbia University Press, 1940.

Bolton, Herbert E. *Spanish Exploration in the Southwest, 1542-1706*, Nueva York, C. Scribner's Sons, 1916.

\_\_\_\_\_. «The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies», *The American Historical Review*, vol. 23, núm. 1 (1917), pp. 42-61.

\_\_\_\_\_. *The Spanish Borderlands: A Chronicle of Old Florida and the Southwest*, New Haven, Yale University Press, 1921.

\_\_\_\_\_. «The West Coast Corridor», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 91, núm. 5 (Diciembre 1947), pp. 426-429.

\_\_\_\_\_. *Coronado, Knight of Pueblos and Plains*, New York-Albuquerque, Whittlesey House-University of New Mexico Press, 1949.

\_\_\_\_\_. *Los fines de la cristiandad: una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*. Prólogo, investigación documental y apéndice bibliográfico de Gabriel Gómez Padilla. Trad. Felipe Garrido, México, Editorial México Desconocido, 2001.

Bonfiglioli, Carlo., Gutiérrez, Arturo., Olavarría, María Eugenia (eds.). *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, vol. I. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

Borah, Woodrow. «Hernán Cortés y sus intereses marítimos en el Pacífico. El Perú y la Baja California», *Revista de Estudios Novohispanos*, núm. 4, (1971), pp. 7-25.

\_\_\_\_\_. “Los tributos y su recaudación en la Audiencia de la Nueva Galicia durante el siglo XVI”, *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, México, 1970, pp. 27-47.

Bowen, Thomas. *Unknown Island: Seri Indians, Europeans and San Esteban Island in the Gulf of California*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2000.

Brand, Donald. *The Natural Landscape of Northwestern Chihuahua*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1937.

Braniff Cornejo, Beatriz. *La frontera pima-opata en Sonora. Propositiones arqueológicas preliminares*, tesis doctoral Universidad Nacional Autónoma de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985.

\_\_\_\_\_. «La serrana sonoreña», en Gutiérrez. Donaciano., Gutiérrez, Josefina (coords.). *El noroeste de México: sus culturas étnicas*, México, Museo Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 33-44.

\_\_\_\_\_. *La Gran Chichimeca: el lugar de las rocas secas*, México, Milán, CONACULTA-Jaca Book, 2001.

\_\_\_\_\_. *Paquime*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

\_\_\_\_\_. *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.

Bravo Guerreira, Concepción. «Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización», *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, (1995), pp. 29-55.

Bravo, Carlos. «Territorio y espacio sagrado», en Garma Navarro, Carlos., Shadow, Roberto. (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 39-49.

Brisset Martín, Demetrio. «Una familia mexicana de danzas de la conquista», *Gazeta de Antropología*, núm. 8, (1991).

Campbell, Ysla. «El teatro en Nueva Vizcaya», *Criticón*, núm. 51, (1991), pp. 57-63.

Broggio, P. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.

Brou, A. *Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat*, Brujas, 1915.

Buelna Serrano, Elvira., Gutiérrez Herrera, Lucino., Ávila Sandoval, Santiago. «Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional», *Análisis Económico* vol. XXIV, núm. 57, (2009), pp. 331-358.

Buelna, Eustaquio. *Compendio histórico, geográfico y estadístico del Estado de Sinaloa*, México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, 1877.

Bueno Jiménez, Alfredo. *Hispanoamérica en el imaginario gráfico de los europeos De Bry y Hulsius*, Granada, Universidad de Granada, 2014.

Cabré, Montserrat., Ortiz, Teresa (eds). *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII-XX*, Barcelona, Editorial Icaria, 2001.

Cárdenas, Alejandra. *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizos ante la Inquisición. Acapulco, 1621*. México, Secretaría de la Mujer del Estado de Guerrero, 1997,

Casas, Bartolomé de las. *Apologética Historia Sumaria: quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales...*, II vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957

Cassani, José. *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús: dibuxadas en las vidas y elogios de algunos de sus varones ilustres en virtud, letras y zelo de las almas que han florecido desde el año de 1640, primero del segundo siglo desde la aprobación de la Religión*, tomo II, Madrid, Imprenta de Manuel Fernández, 1736.

Castañeda, Pedro de. «Narrative of the Expedition of Coronado», en Hodge, F. W. *Spanish explorers in the southern United States, 1528-1543*, Nueva York, C. Scribner's Sons, [1907] 2002, [en línea: [http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=castaneda\\_account.xml&action=show](http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=castaneda_account.xml&action=show)], [consulta: 2.12.16].

Castillo Palma, Norma Angélica. «Mujeres negras y afromestizas en Nueva España», en Ortega, Margarita et al. (coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Vol. II, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 583-609.



Cazaneuve, Jean. *Les indiens Zuñis. Les dieux dansent à Cibola*. París: Editions du Rocher, 1993.

Cervantes Ahumada. *Hernando de Villafañe. Fundador de Guasave, Sinaloa*, México, 1943.

Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Editorial Herder, 1996.

Cervera Jiménez, José Antonio. «Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI», *Cuadernos Intercambio* 10, núm. 12, (2013), pp. 207-234.

Cervera Rey, José. *La Casa de la Contratación y el Consejo de Indias: las razones de un superministerio*, Madrid, Ministerio de Defensa, 1997.

Chang-Rodríguez, Raquel. «La Florida y el suroeste: Letras de la frontera norte», en López Morales, Humberto (coord.). *Enciclopedia del español en los Estados Unidos: anuario del Instituto Cervantes*, Madrid, Santillana, Instituto Cervantes, 2008, pp. 56-74.

Chauca García, Jorge. *De indios "bárbaros" a vasallos en la frontera meridional chilena durante el Reformismo Borbónico*. Tesis doctoral, Sevilla, 2015.

Chaunu, Pierre. *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1983.

Chevalier, Jean., Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.

Chipman, Donald E. *Nuño de Guzmán and the Province of Panuco in New Spain, 1518-1533*, Glendale, The Arthur H. Clark Company, 1967.

Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*, Madrid, Editorial Siruela, 2006.

Citro, Silvia. «Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos», *Anthropos*, núm. 104, (2009), pp. 399-421.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Editorial Porrúa, 1970.

Cocchiara, Giuseppe. *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Italia, D'Anna, 1948.



*Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, Presidiendo el Illmo., y Rmo., Señor D.F Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565.*

Cornejo, Luis., Gallardo, Francisco., Mege, Pedro. «La carne de los dioses: psicoactivos en América», *Revista Universitaria*, núm. 33, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1991.

Cortés Hernández, Santiago. «Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro», en Masera, Mariana (ed.). *Literaturas y culturas populares de la Nueva España*, Barcelona, Azul, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 79-90.

Cortés López, José Luis. *Esclavo y colono. Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca, 2004

Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1981.

\_\_\_\_\_. *Cartas de relación, "IV Carta de Relación"*, Washington D.C., Editorial Linkgua USA, 2009.

Cox, Patricia. *Don Francisco de Ibarra, Capitán de la Paz. Apuntes para una biografía*. México, Universidad de Sinaloa, 1965.

Cramaussel, Chantal (ed.). *Rutas de la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2006.

Cramaussel, Chantal. «Un desconocimiento peligroso. El norte de la Nueva España en los grandes textos europeos de los siglos XVI y XVII», *Relaciones* 75, (1998), pp. 173-213.

\_\_\_\_\_. *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

Cruz y Hermida, Julio. *Las matronas en la historia. Desde la mitología a nuestros días*, Madrid, Plaza Editorial, 2007.

Cuevas Aramburu, Mario. *Esoterismo y entretenimiento en Culiacán, primera mitad del siglo XVII*. México, El Colegio de Sinaloa, 1992, p. 21.

Cuevas, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*. Colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S.J., México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, p

De Gandía, Enrique. *Historia crítica de los mitos de la Conquista americana*. Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1929.

De la Mota Padilla, Matías Ángel. *Historia de la conquista de la provincia de Nueva Galicia*, vol. I, Guadalajara, Tipografía del Gobierno a cargo de J. Santos Orozco, 1856 [1742].

De Mora Valcárcel, Carmen. «Códigos culturales en la "Relación de la jornada de Cíbola" de Pedro Castañeda Nájera», *Nueva revista de filología hispánica* 39, nº 2, (1991), pp. 901-912.

\_\_\_\_\_. *Estudio preliminar a la obra Las siete ciudades de Cíbola. Textos y testimonios de la expedición de Vázquez Coronado*, Sevilla, Alfar, 1993, pp. 13-55.

Decorme, Gerad. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (compendio histórico)*, México, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1941.

Decreto sobre el Purgatorio en el *Sacrosanto Concilio de Trento*.

Deeds, Susan M. «Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya», en Campbell, Ysla (coord.). *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992, pp. 9-40.

\_\_\_\_\_. «Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena, Miguel (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 381-391.

\_\_\_\_\_. *Defiance and Deference in Mexico's colonial North. Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, Austin, University of Texas Press, 2003.

\_\_\_\_\_. «Hechicería en el norte colonial de México: reflexiones sobre género y metodología», en Mayer, Alicia (coord.). *El Historiador frente a la historia: mujeres e historia. Homenaje a Josefina Muriel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 81-102.

Dehouve, Danièle. *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, Universidad Iberoamericana, Miguel Ángel Porrúa, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2000.

Del Busto Duthurburu, José Antonio. *Breve historia de los negros del Perú*, Lima, Congreso de la República, 2001.

Del Pilar, García. «Relación de la entrada de Nuño de Guzmán que dio su intérprete, García del Pilar», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

Del Pino Díaz, Fermín (coord.). *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Del Pino Díaz, Fermín. «Inquisidores, misioneros y demonios americanos», en Del Pino Díaz, Fermín (coord.). *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, pp. 139-160.

Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989,

Di Peso, Charles C., Matson, Daniel S. «The Seri Indians in 1692 as Described by Adamo Gilg, S. J.», *Arizona and the West* VII, núm. (1965), pp. 33-56.

Díez Torre, Alejandro R. *Fronteras y conceptos fronterizos (desde la Historia)*, Alcalá, Colección Frontera Global, guía orientativa, CEDCS, Archivo de la Frontera, 2016.

Diguet, León. «Le Chimalhuacán et ses populations», *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, núm. 1, (1903), pp. 1-57.

Doolittle, W. E. *Prehispanic Occupance in the Valley of Sonora, México. Archaeological Confirmation of Early Spanish Reports*, Tucson, The University of Arizona Press, 1988.

Droogers, Andre. «The problem of definition, the definition of problem», en Gort, Jerald., et al., *Dialogue and Syncretisme. An Interdisciplinary Approach*, Michigan-Amsterdam, Eerdmans and Rodopi, 1989, pp. 7-25.

Dunne, Peter S.J. *Pionner Jesuits in Northern Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1944.

Durán, Diego de. *Historia de las Indias, Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo I, México, Porrúa, 1967.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las culturas andinas (Conquista y Colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

\_\_\_\_\_. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Eckholm, Gordon. «Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, vol. 38, núm. 5, 1944, pp. 320-512.

\_\_\_\_\_. «Notas arqueológicas sobre el Valle de Tuxpan y áreas circunvecinas», *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 13, (1953), pp. 413-421.

Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. Estudio e índices de Alfonso García-Gallo, vol. IV, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

Engstrand, Iris. *Arizona Hispánica*, Madrid, Mapfre, 1992.

Enríquez Licón, Dora Elvia. «La extinta nación ópata», en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, pp. 80-96.

Espinosa Spínola, Gloria. «El proceso de evangelización en Nueva España. Elementos básicos de la religiosidad en Baja California», en Sorroche Cuerva, Miguel Ángel (ed.). *El Patrimonio Cultural en las misiones de Baja California*, Granada, Atrio Patrimonio, 2011, pp. 65-76.

Esqueda. Carlos. *Crónica de Guamúchil, desde los remotos tiempos indios hasta nuestros días*. Culiacán, Brechas, Centro de Estudios Históricos del Noroeste, 1993.

Fábregas Puig, Andrés. *Reflexiones desde la tierra nómada*. México, Universidad de Guadalajara, El Colegio de San Luis, 2003, p. 66.

Faría, Francisco Xavier de. *Apologetico defensorio y puntual manifiesto*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones de Ciencias y Humanidades, 1981.

Félix Gastellum, José Rómulo., Padilla Ramos, Raquel (comp.) *Misiones del Noroeste. Origen y destino*, Hermosillo, FORCA Noroeste, 2005-2011.

Félix Gastélum, José Rómulo. *Sonora. De la prehistoria al siglo XX*, Hermosillo, Sonora, 1999.

Fernández de Navarrete, Martín., Fernández de Navarrete, Eustaquio. «Examen histórico-crítico de los viajes y descubrimientos apócrifos del capitán Lorenzo Ferrer Maldonado, de Juan de Fuca y del Almirante Bartolomé de Fonte», en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. XV, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1848.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, lib. XXXIV, cap. VIII, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1853.

Figuroa Torres, Jesús. *Fray Juan Larios. Defensor de los indios y fundador de Coahuila*, México, Jus, 1963.

Flint, Richard., Flint, Shirley Cushing. *Documents of Coronado Expedition, 1539-1542: "They were Not Familiar with His Majesty, nor Did They Wish to Be His Subjects"*, Dallas, Southern Methodist University Press, 2005.

Flores de la Flor, María Alejandra. «Las amazonas en el Nuevo Mundo: un mito por conquistar», *Ubi Sunt?*, núm. 28, (2013), pp. 39-47.

Flores Farfán, Leticia. *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre la alteridad en Grecia antigua*, México, Editarte, 2011.

Flores, Enrique., Masera, Mariana (eds). *Literaturas y culturas populares de la Nueva España*, Barcelona, Azul, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Folsom, Raphael Brewster. *The Yaquis and the Empire: Violence, Spanish Imperial Power, and Native resilience in Colonial Mexico*, New Haven, Yale University Press, 2014.

Forbes, Jack D. «Frontiers in American History», *Journal of the West*, vol. 1, (julio-octubre 1962), pp. 63-74.

Frost, Elsa Cecilia. «Los Colegios jesuitas», en Rubial García, Antonio (coord.). *La ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 307-334.

Fumaroli, Marc. «Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas», *Artes de México*, núm. 70, (2004), pp. 16-37.

Furlong, Guillermo. S.J. *Misiones y sus pueblos guaraníes*, BCSI, 1962.

Furst, Peter. *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

García Cárcel, Ricardo. «¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?», en González Sánchez, Carlos Alberto., Vila Vilar, Enriqueta (comp.) *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en América y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 96-110.

García Cárcel, Ricardo. «Veinte años de Historiografía de la Inquisición. Algunas reflexiones», en Carrasco, Rafael., García Cárcel, Ricardo., Contreras, Jaime. *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia, Sociedad Económica de Amigos del País, 1996, pp. 31-56.

Gaxiola López, José., Zazueta Manjarrez, José Carlos. *Seminario sobre la religión en el noroeste novohispano*, III vols., Culiacán, El Colegio de Sinaloa, 2004.

Gerhard, Peter. *La frontera norte de la Nueva España*, traducción de Patricia Escandón Bolaños, mapas de Bruce Campbell, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Gil, Juan. *Mitos y utopías del Descubrimiento. Colón y su tiempo*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad Quinto Centenario, 1989.

Gilbert Hidalgo, Berta. *Las caras del Maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, UNAM, 2010.

Gilbert, Berta. *Las caras del Maligno. Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Giudicelli, Christophe. *Pour une géopolitique de la guerre des Tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxonomie ethnographique au nord-ouest du Mexique*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Centre de Recherche sur L'Amérique Espagnole Coloniale, 2003.

\_\_\_\_\_. «Un cierre de fronteras...taxonómico. Tepehuanes y tarahumaras después de la guerra de los tepehuanes (1616-1631)», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, (2008), [en línea: <http://nuevomundo.revues.org/25913>], [consulta: 07.05.16].

\_\_\_\_\_. «'Indios amigos' y movilización colonial en las fronteras americanas de la monarquía católica (siglos XVI-XVII)», en Ruíz Ibáñez, José Javier (coord.). *Las milicias del rey de España. Sociedad, política e identidad en las Monarquías Ibéricas*, Madrid, Fondo Cultura Económica, Red Columnaria, 2009, pp. 349-377.

Gómez Nadal, Francisco. *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe*, Santander, Milrazones, 2015.

Góngora, Mario. *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492-1570)*, Santiago de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar., Staples, Anne., Torres Septién, Valentina. (eds.). *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 2009.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana 1989.

\_\_\_\_\_. *Historia de la familia*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

\_\_\_\_\_. *La familia y el nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

\_\_\_\_\_. «La educación jesuita en la Nueva España», *Artes de México*, núm. 58, (2001), pp. 50-57.

González Núñez, José. *Las misiones jesuitas y el presidio en la provincia de Sinaloa, 1591-1767: conquista, cultura y economía*, Culiacán, Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 1998.

González Rodríguez, Luis. *El Noroeste Novohispano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993.

González Rodríguez, Luis. *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740. Informes y relaciones de Luis Xavier Velarde*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Good, Catharine. «Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad», *Revista Dimensión Antropológica*,



vol. 14, (septiembre-diciembre 1998), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 109-129.

Gouy-Gilbert, Cécile. *Una resistencia india. Los yaquis*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Hors Collection, 1985.

Gradie, Charlotte M. *The tepehuan revolt of 1616. Militarism, Evangelism, and Colonialism in Seventeenth Century Nueva Vizcaya*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2000.

Griffen, William B. «*Southern Periphery: East*», en William C. Sturtevant (ed. general), Ortiz, Alfonso (ed.). *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. X, Washington D.C, Smithsonian Institution, 1983, pp. 329-342.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

\_\_\_\_\_. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1942-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Guillermo Ibarra Ramírez, Luis. *Censura, prohibición y respuestas discursivas durante la colonia*, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. *La población negra en América. Geografía, historia y cultura*. Santa Fe de Bogotá, Editorial El Búho, 2000.

Gutiérrez Casillas, José. *Mártires jesuitas de los tepehuanes*, México, Tradición, 1981.

Gutiérrez, Ramón. *When Jesus came, the Corn Mothers went away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford, University Press, 1991.

Hakluyt, Richard. *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation*, Londres, 1589.

Hanke, Lewis. *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas...*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Hassig, Ross. *Comercio, tributo y transportes. La economía política del Valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza Editorial, 1990.

Hausberger, Bernd. «La vida cotidiana de los jesuitas en el Noroeste novohispano», *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17, (1997), pp. 63-106.



\_\_\_\_\_. *Für Gott und Köning. Die Mission der Jesuiten in kolonialen Mexiko*, Wien-München, Verlag für Geschichte und Politik-Oldenbourg, 2000.

\_\_\_\_\_. *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España, México*, El Colegio de México, 2015.

Hernández Sánchez-Barba, Mario. *La última expansión española en América*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

Herrera Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Década I, lib. I, cap. II, Madrid, Oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco, 1730.

Herrera, Antonio de. *Historia de los hechos de los castellanos*, Madrid, Imprenta Real, 1601-1615.

Hers, Marié-Areti. *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.

\_\_\_\_\_. «Chicomoztoc o el noroeste mesoamericano», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 1-22.

Hinton, Thomas B. «*Southern Periphery: West*», en William C. Sturtevant (ed. general), Ortiz, Alfonso (ed.). *Handbook of North American Indians: Southwest*, vol. X, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1983, pp. 315-328.

Hoig, Stan. *Came Men on Horses: The Conquistador Expeditions of Francisco Vázquez de Coronado and Don Juan de Oñate*, Boulder, University Press of Colorado, 2013; Villagrà, Gaspar de. *Historia de Nuevo México*, Madrid, Dastin, 2001.

Hu-De Hart, Evelin. *Adaptación y resistencia en el Yaquimí, los yaquis durante la Colonia*, México, CIESAS, INI, 1995.

Humboldt, Alexander von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México, Porrúa, 1978.

Inglis, Douglas G. «Los hombres de Cibola: las nuevas investigaciones de Francisco Vázquez de Coronado», en Torres Ramírez, Bibiano (ed.), Hernández Palomo, José J. (coord.). *Andalucía y América en el siglo XVI. Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Santa María de la Rábida, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983, pp. 151-172.

Jahn, Janheinz. *Muntu: las culturas negroafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Jaramillo, Juan. «Relación hecha por el Capitán Juan Jaramillo, de la jornada que había hecho a la Tierra Nueva en Nueva España y al descubrimiento de Cibola, yendo por General Francisco Vázquez Coronado (Año de 1537)», en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*, Alicante [Madrid], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [Imprenta de Manuel B. Quirós], 2004 [1864]. [en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/relacion-hecha-por-el-capitan-juan-jaramillo-de-la-jornada-que-habia-hecho-a-la-tierra-nueva-en-nueva-espana-y-al-descubrimiento-de-cibola-yendo-por-general-francisco-vazquez-coronado-ano-de-1537--0/>], [consulta: 17.10.16]; AGI, *Patronato* 20, N.5, R.8, “Jornada a Nueva España: Juan Jaramillo”.

Jiménez Moreno, Wigberto. «Colonización y Evangelización de Guanajuato en el siglo XVI», en *El Norte de México y el Sur de los Estados Unidos. Tercera Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América*, vol. 3, pp. 17-39.

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

Jomard, Edme-François. *Les Monuments de la Géographie or Recueil d'anciennes Cartes européennes et orientales*, París, Imprenta de Beau, 1862.

Juricek, John T. «American Usage of the Word ‘Frontier’ from Colonial Times to Frederick Jackson Turner», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 10, núm. 1 (1966), pp. 10-34.

Kappler, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.

Kelly, Isabel. *Excavations at Chametla, Sinaloa*, Berkeley, University of California Press, 1938.

\_\_\_\_\_. *Excavations at Culiacán, Sinaloa*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1945.

Kino, Francisco Eusebio. *Crónica de la Pimería Alta. Favores Celestiales*. Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

Kirchoff, Paul. «Gatherers and Farmers of the Great Southwest: A Problem in Classification», *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, (1954), pp. 520-550.

\_\_\_\_\_. *El norte de México y el sur de los Estados Unidos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1943.

Konrad, Herman W. *Una hacienda de los jesuitas en el México, Santa Lucía, 1576-1767*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Kroeber, Alfred. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press, 1939.

Labarre, Weston. *El culto del peyote*. México, Premia Editores, 1987.

Lafaye, Jacques. *Los conquistadores: figuras y escrituras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lara Cisneros, Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009, [en línea: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cristianismo/espejo.html>], [consulta: 25.03.17]

Lavrin, Asunción., Pérez Cantó, Pilar. «Introducción», en Ortega, Margarita et al. (Coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Vol. II, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 5-25.

Lázaro de Arregui, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría General del Gobierno. 1980.

León-Portilla, Miguel. «Las pinturas del bohemio Ignaz Tirsch sobre México y California en el siglo XVIII», *Revista de Estudios Novohispanos*, núm. 5 (1974), pp.1-11.

\_\_\_\_\_. «Más allá de Mesoamérica: pluralidad cultural norteña en los periodos prehispánico y colonial», en León-Portilla, Miguel. *Culturas en peligro*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

\_\_\_\_\_. *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl: testimonios indígenas del siglo XVI*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.

\_\_\_\_\_. *Visión de los vencidos*, México, Historia 16, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cartografía y crónicas de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Levaggi, Abelardo. «Una institución chilena trasplantada al Río de la Plata: el capitán de amigos», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XIII, (1989-1990), pp. 99-107.

\_\_\_\_\_. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

Levi-Strauss, Claude. *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI, 1981.

Logan Allen, John (ed.). *North American Exploration. A New World Disclosed*, vol. I. Lincoln, London, University of Nebraska Press, 1997.

Lombardo Toledano, Vicente. *Judíos y mexicanos, ¿razas inferiores?*, México, Universidad Obrera de México, 1942.

Lombardo, Natal. *Arte de la lengua tegüima vulgarmente llamada ópata*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, [1702], 2009.

López Alanís, Gilberto J. (ed.). *Nuestra Señora de Cinaloa, 1601. El mestizaje cultural de Sinaloa desde la perspectiva de una Relación Jesuita del siglo XVI. La Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Cinaloa del S.J. Martín Pérez, en 1601*, México, Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005.

\_\_\_\_\_. *Los jesuitas del Piaxtla*, Sinaloa, Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, 2003.

López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

López Austin, Alfredo., López Luján, Leonardo. *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2001.

López Austin, Alfredo., Millones, Luis (coords.). *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.

López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790*, México, Siglo XXI, El Colegio de Sinaloa, 2010.

López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 139.

López de Gómara, Francisco. *La conquista de México*, Barcelona, Red Ediciones, Editorial Linkgua, 2017.

López Sarrelangue, Delfina E. «Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 2, (1968), pp. 149-201.

López, Gonzalo. «Relación del descubrimiento y conquista que se hizo por el gobernador Nuño de Guzmán y su ejército en las provincias de Nueva Galicia. Autorizada por Alonso de Mata, escribano de S.M. (Año de 1530)», en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, t. XIV, Madrid, Imprenta de José María Pérez, 1871, pp. 411-173.

López, Hugo., Harris, Claudia., Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Organización social y política», en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Intituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, pp. 131-162.

Lorenzana, Antonio. *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, Presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. F Alonso de Montúfar, en los años 1555 y 1565*, México, 1769.

Lorenzo Córdoba, Luis. *Relectura cultural del Descubrimiento: El mito del oro incrustado en la modernidad*, Universitat Oberta de Catalunya, [en línea: <http://hdl.handle.net/10609/24502>] [consulta: 4.11.16].

Lorenzo Córdoba, Luis. *Relectura cultural del descubrimiento. El mito del oro incrustado en la modernidad*, 2013.

Lotman, Yuri. *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Lovejoy, Paul. (ed.) *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004.

Lumholtz, Carl. *El México desconocido*, Nueva York, C. Scribner's Sons, 1904.

Luz Ornelas, José. *La conquista de Sinaloa*. Culiacán, Escuela de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa, Centro de Estudios Históricos del Noroeste, 1991.

Magallanes Castañeda, Irma Leticia. «Sociedad Geográfica Española.» *Las Siete Ciudades de Cibola. Francisco Vázquez Coronado (1540-42). Exploraciones y Expediciones. Galería de Exploradores*. [en línea: <http://www.sge.org/exploraciones-y-expediciones/galeria-de-exploradores/ii-el-descubrimiento-de-america/francisco-vazquez-coronado-1540-42/pagina-1.html>], [consulta: 17.10.16].

Magallanes Castañeda, Irma Leticia. «Sociedad Geográfica Española.» *Las Siete Ciudades de Cibola. Francisco Vázquez Coronado (1540-42). Exploraciones y Expediciones. Galería de Exploradores*. [en línea: <http://www.sge.org/exploraciones-y-expediciones/galeria-de-exploradores/ii-el-descubrimiento-de-america/francisco-vazquez-coronado-1540-42/pagina-1.html>], [consulta: 17.10.16].

Marín Tamayo, Fausto. *Nuño de Guzmán*, México, Siglo XXI, DIFOCUR Sinaloa, 1992.

Marinelli, O. «Lo stretto di Anian e Giacomo Gastaldi», *Revista Geografica Italiana* XXIV (1917).

Martín Casares, Aurelia. «Repensar la esclavitud en el mundo hispano: reflexiones y propuestas metodológicas desde la antropología histórica», en Martín Casares, Aurelia (ed.). *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2014.

Martínez Montiel, Luz María. *Africanos en América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

Martínez Montiel. Luz María. *Negros en América*, Madrid, Mapfre, 1992.

Martínez Peña, Luis Antonio. *Conquista y vida colonial en el noroeste de México*, Culiacán, Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 2002.

Martínez Saldaña, Tomás. *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1992.

Mártir de Anglería, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

Mayer, Vincent. *The Black Slave on New Spain's Northern Frontier, San José del Parral, 1632-1767*, tesis doctorado, The University of Utha, 1975.

Mayer, Vincent. *The Black Slave on New Spain's Northern Frontier: San José del Parral, 1632-1676*

McIntyre, Allan. *The Tohono O'odham and Pimeria Alta*, Tucson, Arizona Historical Society, 2008.

Mecham, John Lloyd. *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*, Durham, Duke University Press, 1927.

Meier, Johannes. «La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII)», en Kohut, Karl., Torales Pacheco, M<sup>a</sup> Cristina. (eds.) *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert Verlag, 2007, pp. 265-287.

Mellafe, Rolando. *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, 1973.

Mena García, Carmen. *La Casa de la Contratación de las Indias y los tesoros americanos*, Granada, Caja Granada, 2009.

Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1870.

Mendieta, Jerónimo. *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, México, CONACULTA, 1997.

Mentz, Brígida von. «Rutas al Pacífico. Caminos, transporte y comercio desde el periodo prehispánico hasta el siglo XIX (Desde el norte de Guerrero)», *Historia 2.0, Conocimiento histórico en clave digital*, año VI, No. 11, (enero-junio 2016), pp. 57-84.

Mercado Gómez, Alfonso. «Las andanzas de Nuño Beltrán de Guzmán por el noroeste novohispano: la conquista y colonización de Compostela», *Clío. Revista de la Facultad de Historia*. Universidad Nacional Autónoma de Sinaloa, núm. 9, (junio-septiembre 1993), pp. 41-51.

Merrill, William L. «La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena Garcinava, Miguel. (coords.). *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 623-668.

Messadié, Gerald. *Histoire General del Diable*, París, Editions Robert Laffont, 1993.



Meyer, Michael. *El agua en el suroeste hispánico. Una historia social y legal, 1550-1850*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.

Miguel Vélez, Víctor Alejandro. «Un acercamiento a los orígenes de Mocorito», *Clío*, vol. 3, núm. 15, (1995), pp. 73-83.

Minois, George. *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 2005

Miño Grijalva, Manuel. «¿Existe la historia regional?», *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 4 (abril-junio 2002), pp. 867-897.

Mirafuentes Galván, José Luis. «Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora», en Hers, Marie-Areti., Mirafuentes, José Luis., Soto, Ma. Dolores., Vallebuena Garcinava, Miguel (coords.). *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 591-612.

Moctezuma Zamarrón, José Luis. «Espadas, cruces y “artes”. La política del lenguaje en la época colonial en el norte de México», *Diario de Campo*, núm. 3, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 1-14.

\_\_\_\_\_. «Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste», en Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Intituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, pp. 27-54.

Moctezuma Zamarrón, José Luis., Aguilar Zeleny, Alejandro (coords.). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013.

Molina, Alonso de. *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, México, Juan Pablos, 1555.

Montané Martí, Julio César. «Sonora en el siglo XVI», en *XVI Simposio de Historia y Antropología*, Hermosillo, Universidad de Sonora, Departamento de Historia y Antropología, 1993, pp. 89-103.



Montané Martí, Julio César. *Por los caminos de la quimera. El viaje de fray Marcos de Niza*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura, 1995.

Morales Blanco, Arturo. "Las constelaciones seris y otros temas", Cuadernos de Trabajo, núm. 1, Sonora, Dirección General de Culturas Populares, 1984.

Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Cultura Hispánica, 1979.

Morison, S. E. *The European Discovery of America. The Northern Voyages*, Nueva York, 1917.

Mörner, Magnus. «Los jesuitas y la esclavitud de los negros. Algunas sugerencias para la investigación histórica», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 135, (1967), pp. 92-109.

\_\_\_\_\_. *La mezcla de razas en la Historia de la América Latina*, Argentina, Paidós, 1969.

Mosquera, Alexander. «La semiótica de Lotman como teoría del conocimiento», *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, núm. 3 (septiembre-diciembre 2009), pp. 63-78.

Mota y Escobar, Alonso de la. *Descripción Geográfica de los Reinos de Galicia, Vizcaya y León*, México, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, [1605], 1966.

Muchembled, Robert. *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Tausiet, Maria., Amelang, James G. (eds). *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.

Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala. Crónica del siglo XVI*, México, Editorial Innovación, 1947.

Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa, el drama y sus actores*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975

\_\_\_\_\_. *Sinaloa. Un bosquejo histórico*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.

Navarrete Linares, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 169-199.

\_\_\_\_\_. *Hacia otra Historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, Editorial de Otro Tipo, 2015.

\_\_\_\_\_. «El cambio cultural en las sociedades amerindias: una nueva perspectiva», en Navarrete Linares, Federico. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, pp. 13-85.

Navarrete, Ma. Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia. Siglos XVI y XVII*, Colombia, Programa Editorial Universidad del Valle, 2005.

Navarro García, Luis. *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1967.

\_\_\_\_\_. *La conquista de Nuevo México*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

Niremberg, Juan Eusebio S.J. *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de IESVS. Para los religiosos della*, Madrid, María de Quiñones, 1643.

Niza, Marcos de. *Descubrimiento de las Siete Ciudades por el P. Fr. Marcos de Niza*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias (ed. facsímil)*, Tomo LXXXI, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [original Imprenta de Manuel B. Quirós. Madrid], 2005 [1864] [en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/descubrimiento-de-las-siete-ciudades-por-el-p-fr-marcos-de-niza--0/>], [consulta: 17.10.16].

Novo y Colson, Pedro de. *Sobre los viajes apócrifos de Juan de Fuca y de Lorenzo Ferrer Maldonado. Recopilación y estudio*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1881.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios y Comentarios*, cap. IV, editado por Roberto Ferrand, Madrid, Dastin, 2000.

Núñez, Francisco. *Libro del parto humano en el qual se contienen remedios muy útiles y usuales para el parto dificultoso de las mugeres, con otros muchos secretos a ello pertenecientes, y a las enfermedades de los niños*, Zaragoza, 1638.

O’Gorman, Edmundo. *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

O’Neill, Charles E. S.J., Domínguez, Joaquín Ma. S.J. (dir.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Costa Rossetti-Indutrias*, vol. II, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.J.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*, Sevilla, Alfar, 1997 [1584].

Officer, James. *Hispanic Arizona, 1536-1856*, Tucson, University of Arizona Press, 1987.

Olmos Aguilera, Miguel. *Les representations d’art indigene dans le nord-ouest du Mexique. Esquisse de relations entre l’ethno-esthétique et l’archéologie*, tesis, Francia, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1998.

\_\_\_\_\_. «En la búsqueda de los "salvajes". Conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el Noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas», *Frontera Norte* 10, núm. 20, (julio-diciembre 1999), pp. 7-30.

\_\_\_\_\_. «La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México», *Frontera Norte*, vol. 14, núm. 27, enero-junio (2002), pp. 201-239.

\_\_\_\_\_. (coord.). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.

\_\_\_\_\_. «La antropología de la frontera. ¿tiempo de híbridos?», en Olmos Aguilera, Miguel (coord.). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007, pp. 19-38.

Olmos, Miguel., Pérez-Taylor, Rafael. Salas, Hernán (eds.). *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.

Oropeza, Déborah. *Los “indios chinos” en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700*, Tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2008.

Orozco y Berra, Manuel. *Conquistadores de México*, México, Editorial de Pedro Robredo, 1938.

Ortega Noriega, Sergio. «La penetración española en el noroeste mexicano. Consideraciones generales», en *Memoria del V Simposio de Historia y Antropología*. Hermosillo, Universidad de Sonora, Departamento de Historia y Antropología, 1980, pp. 29-51.

Ortega Noriega, Sergio. *Un ensayo de historia regional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

\_\_\_\_\_. *Historiografía del Noroeste novohispano en las memorias de los Simposios de Historia y Antropología de Sonora*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

\_\_\_\_\_. *Breve historia de Sinaloa*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.

Ortega, Francisco de. Descripción y demarcación de las Islas Californias, 1633.

Ortiz Fernández, Fernando. *Los negros brujos*, Madrid, Editorial de Ciencias Sociales, 1995.

Ortiz Portillo, Gracia. «La mujer en la Crónica de Indias: la aclla», en *Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*. XII Encuentro de Latinoamericanistas españoles, Santander, CEEIB, 2006, pp. 1685-1699, [en línea: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104694>], [consulta: 02.02.17].

Osante, Patricia. «El septentrión novohispano: una secular colonización hispana», en Bernabéu Albert, Salvador (coord.). *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Madrid, Ediciones Rubeo, pp. 43-105, 2010.

\_\_\_\_\_. *Poblar el Septentrión. Las ideas y propuestas del Marqués de Altamira, 1742-1753*, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2012.

Othón de Mendizábal, Miguel. *La evolución del Noroeste de México*, México, Publicaciones del Departamento de Estadística, 1930.

Ould Cheick, Abdel Woudoud. *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale. XI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle. Essai sur quelques aspects du tribalisme*. Tesis doctoral, Paris V, vol. I, 1985.

Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*, México, Siglo XXI-Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008.

Pacheco, Joaquín., Cárdenas, Francisco de., Torres de Mendoza, Luis. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, Vol. II, Madrid, Imprenta Española, 1864.

Palmer, Colin, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

Paso y Troncoso, Francisco del. *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora*, México, Tipografía del Departamento de Estado Mayor, 1905.

Pennesi, Giuseppe. «Lorenzo Ferrer Maldonado e il passaggio di N-O», *Bolletino Della Società Geografica Italiana*, XX, Series II, IX, (1884), pp. 623-651.

Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fe Católica... Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora*, III vols., México, Editorial Layac, 1944.

Pérez de Tudela y Bueso, Juan (ed.). *Colección documental del Descubrimiento (1470-1506)*, III vols., Madrid, Fundación Mapfre América, 1994.

Pérez-Taylor, Rafael., Paz Frayre, Miguel Ángel. *Materiales para la historia de Sonora*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007.

Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

Picazo Muntaner, Antonio. «Las utopías en la cartografía», en Contreras Contreras, Jaime., Alvar Ezquerro, Alfredo., Ruíz Rodríguez, José Ignacio (coord.). *Política y cultura en la época moderna: (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Madrid, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2004, pp. 671-680.

Piñera Piñera, David. *Ocupación y uso del suelo en Baja California. De los grupos aborígenes a la urbanización dependiente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.

Poma de Ayala, Felipe Guaman. *Nueva Coronica y buen gobierno*, II vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Ponce, Alonso. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vols. 57 y 58, Madrid, 1872.

Porras Carrillo, Eugeni. «Fronteras étnicas y procesos de simbolización», en Olmos Aguilera, Miguel (coord.). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2007, pp. 49-59.

Porras Muñoz, Guillermo. *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, 1562-1821*, Pamplona, 1966.

\_\_\_\_\_. «Diego de Ibarra y la Nueva España», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 2 (1975), [en línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3207/2762>], [consulta: 20.9.16].

\_\_\_\_\_. *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1977.

\_\_\_\_\_. *La frontera con los indios de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, México, Fondo Cultural Banamex, 1980.

\_\_\_\_\_. *El nuevo descubrimiento minero de San José del Parral*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Powell, Philip W. *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera nortea. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Pye, Michael. «Syncretism and Ambiguity», *Numen*, núm. 18 (1971), pp. 83-93.

Quezada, Noemí. «El curandero colonial, representante de una mezcla de culturas», en *Medicina novohispana, Siglo XVI. Historia general de la Medicina en México*, vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 313-327.

\_\_\_\_\_. «Cosmovisión, sexualidad e inquisición», en Quezada, Noemí., Rodríguez, Martha Eugenia., Suárez, Marcela (eds.). *Inquisición novohispana*, vol. II,

México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp.77-86.

Quiñones Hernández, Luis. *Inquisición y vida cotidiana en Durango, 1563-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 2009.

Radding, Cynthia. *Entre el desierto y la Sierra. Las naciones O'odham y Tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, CIESAS, Instituto Nacional Indigenista, 1995.

\_\_\_\_\_. «Las misiones y la minería colonial en Sonora», *Arqueología Mexicana*. Rocas y minerales del México Antiguo, vol. 5, núm. 27, (1997), pp. 60-65.

\_\_\_\_\_. *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Durham, Duke University Press, 2005.

Ramírez Meza, Benito. «Minería y espacio económico: la región minera de El Rosario, Sinaloa, en el siglo XVIII», DIFOCUR, 1991.

Ramírez Torres, Juan Luis. «Rito y ritmo indígenas. Dos ejemplos mesoamericanos», *Gazeta de Antropología*, núm. 22, (2006).

Ramusio, Giovanni Battista. *Relazione della navigatione e scopeta, che fece il capitano Fernando Alarchone per ordine dello Illustrissimo Signor Don Antonio di Mendoza Vice Re della nuoua Spagna*, vol. III, Venecia, 1556.

*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, IV vols., Madrid, Imprenta de Julián de Paredes, 1681.

Reff, Daniel T. *Disease, Depopulation and Culture change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

*Relación de Culiacán*. México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Vargas Rea, 1952.

Restall, Matthew (ed.). *Beyond Black and Red. African-Native Relations in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.

Reyes Costilla, Nora., González de la Vara, Martín. «El demonio entre los marginales: la población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII», *Colonial Latin American Historical Review* 10, (2001), pp. 199-221.



Reyes Velarde, Armando. *El crisol de los siglos. Negros y judíos en la formación social de Sinaloa*, Culiacán, Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa, 2003.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, edición electrónica, 2014.

Río, Ignacio del. *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1966.

\_\_\_\_\_. *Conquista y aculturación de la California jesuítica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

\_\_\_\_\_. «En el umbral de la vida independiente: la población del partido de Culiacán, 1790-1810», en *Memoria del I Congreso de historia regional*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984, pp. 113-126.

\_\_\_\_\_. *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990.

\_\_\_\_\_. *El régimen jesuítico de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003

Rivera, Pedro de. *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España septentrional*, México, Archivo Histórico Militar, Secretaría de la Defensa Nacional, Taller Autográfico, 1946.

Rivet, Paul. *Los orígenes del hombre americano*, vol. 20, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Robles Macías, Luis A. «Transcripción revisada del informe de Pedro de Ayala de 1498 sobre las expediciones inglesas de descubrimiento», *Revista de Indias*, 74, núm. 262 (2014), pp. 623-660.

Rodríguez Brandao, Carlos. «Los guaraníes: religión, resistencia y adaptación», en Estévez Gutiérrez, Manuel, León-Portilla, Miguel., Gossen, Gary H., y Klor de Alva, Jorge J. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*, vol. 2, Madrid Siglo XXI, Junta de Extremadura, 1992, pp. 323-348.



Rodríguez de Montalvo, Garci. «*Las Sergas de Esplandián*», en Lucía Megías, José Manuel (Coord.). *Antología de libros de caballerías castellanos*, libro V, cap. CLVII, edición de Cacho Blecua, Juan Manuel, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001 [1510].

Rodríguez Sala, María Luisa., Gómezgil, Ignacio., Cué, María Eugenia. *Navegantes, exploradores y misioneros en el septentrión novohispano*, México, CONACULTA, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Historia de los pueblos indígenas de México. Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante la Colonia*. México, CIESAS, Instituto Nacional Indígena, 2002.

\_\_\_\_\_. «Variaciones sobre un mismo mal. La imagen de los indios de la Antigua California en el discurso de sus evangelizadores», en Armas Asin, Fernando. (ed.) *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, pp. 65-76.

Rodríguez Villareal, José Luis. *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, Sonora, Secretaría de Educación Pública de Coahuila, Universidad de Sonora, 1999.

Rojas Mix, Miguel. «Los monstruos: ¿Mitos de legitimación de la conquista?», en Pizarro, Ana (org.). *América Latina, palabra, literatura e cultura*, vol. I, Sao Paulo-Campinas, Memorial-UNICAMP, 1993, pp. 123-150.

Romero de Solís, José Miguel. *Andariegos y pobladores. Nueva España y Nueva Galicia (siglo XVI)*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Archivo Histórico del Municipio de Colima, Universidad de Colima, CONACULTA-FONCA, 2001.

Romero Sánchez, Guadalupe. *Los pueblos de indios en Nueva Granada*, Granada, Atrio Patrimonio, 2010.

Rosas Lauro, Claudia (ed.). *El miedo en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Roselló Soberón, Estela. «Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las Cofradías de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario: Una propuesta comparativa», *Destiempos*, núm. 14, (2008), México, pp. 335-353.

Rozat, Guy. *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Rubio Mañé, José Ignacio. *El virreinato II. Expansión y defensa*. Primera parte, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 270-271;

Ruiz-Esquide Figueroa, Andrea. *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago de Chile, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1993.

Ruíz, Antonio. *Relación de Antonio Ruíz*. (La conquista en el noroeste), Introducción y notas por Antonio Nakayama, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.

Russel, Jeffrey Burton. *El diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1986.

Samaniego, Miguel A. (coord.). *Breve Historia de Baja California*. México, Universidad Autónoma de Baja California, Porrúa, 2006.

Sámamo, Juan de. «Relación de la conquista de los teules chichimecas que dio Juan de Sámamo», *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

Sánchez Bella, Ismael. *Historia del Derecho Indiano*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992.

Sánchez Rubio, Gerardo., Rubinovich-Kogan, Raúl., Lozano-Santa Cruz, Rufino., Medina-Malagón, Soledad., Flores Gutiérrez, Daniel. *Las meteoritas de México*, México, Instituto de Geología, Instituto de Geofísica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Santos Hernández, Ángel. S.J. *Los jesuitas en América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Sanz Camañes, Porfirio. *Las ciudades en la América Latina. Siglos XV al XVIII*, Madrid, Silex Ediciones, 2004.

Saravia, Atanasio. *Obras. Apuntes para la Historia de la Nueva Vizcaya*, tomo II. Las sublevaciones. Los misioneros muertos en le norte de Nueva España, Advertencia, compilación e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

Sauer, Carl. *The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwern Mexico*, Ed. Collection Ibero-Americana, núm. 5, Berkeley, University of California, 1934.

\_\_\_\_\_. *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*, Colección Iberoamericana, núm. 10, Berkeley, University of California Press, 1935.

\_\_\_\_\_. *Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

Schultes, Richard Evans., Hofmann, Albert. *Las plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Scott Fitzgerald, Francis. *El gran Gatsby*, Barcelona, Plaza & Janés, 1974.

Sego, Eugene. *Aliados y adversarios. Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, San Luis Potosí, Colegio de San Luis Potosí, 1998.

Sepúlveda, César. *La frontera norte de México: historia, conflictos, 1762-1983*, México, Editorial Porrúa, 1983.

Serna Moreno, J. Jesús María. «Propuesta teórico-metodológica para el proyecto colectivo de investigación “Afroindoamérica”», en Serna Moreno, J. Jesús María., Cruz Santiago, Fernando (coords.). *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México 2014, pp. 17-30.

Serrera, Ramón María. *La América de los Habsburgo (1517-1700)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2013.

Sheridan Prieto, Cecilia. «'Indios madrineros'. Colonizadores tlaxcaltecas en el noreste novohispano», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 24, (enero-junio 2001), pp. 15-51.

\_\_\_\_\_. «Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial», *Relaciones: Estudios de historia y sociedad XXIII*, núm. 92 (Otoño 2002), pp. 76-106.

\_\_\_\_\_. «Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano», *Desacatos*, núm. 10, (otoño-invierno 2002), pp. 13-29.

Sheridan, Thomas E. «The Limits of Power: The Political Ecology of the Spanish Empire in the Greater Southwest», *American Antiquity*, núm. 66 (1992), pp. 153-171.

Sherman, William. *Forced Native Labor in Sixteenth Century Central America*, Lincoln, Londres, University of Nebraska Press, 1979.

Sierra, Dora. «Magia y hechicería. La herbolaria en documentos coloniales», en Islas Jiménez, Celia., Sánchez Valdés, María Teresa., Suárez Díez, Lourdes (coord). *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 157-168.

Silva Galmades, Osvaldo, «Acerca de los capitanes de amigos: un documento y un comentario», *Cuadernos de Historia*, 11, (1991), pp. 29-45.

Sinagawa Montoya, Heriberto. *Sinaloa, historia y destino*. Culiacán, Editorial Cahita, 1986.

Solórzano y Pereyra, Juan de. *Política Indiana*, vol. II, ed. facsímil, Madrid, Atlas, 1972.

Spicer, Edward H. *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indias of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962.

\_\_\_\_\_. «Northwest Mexico: Introduction», en Wauchope, Robert (ed.). *Handbook of Middle American Indians*, vol. VIII, Austin, University of Texas Press, 1969.

\_\_\_\_\_. *Los yaquis: historia de una cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Stoll, Eva. «La exportación de los santos al Nuevo Mundo: modelos, motivos y malentendidos», en Oesterreicher, Wulf., Schmidt-Riese, Roland. (Hrsg). *Esplendores y miserias de la evangelización en América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín, De Gruyter, 2010, pp. 25-41.

Stols, Eddy., Thomas, Werner., Verbeckmoes, Johan. *Naturalia, mirabilia & monstrosa en los Imperios Ibéricos: Siglos XV-XIX*, Leuven, Leuven University Press, 2007.

Suárez de Peralta, Juan. *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Taipe Campos, Néstor Godofredo. «Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos», *Gazeta de Antropología*, núm. 20, (2004), [en línea: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/7267#.WCrvXaYYKUg>], [consulta: 16.09.16].

Tamarón y Romeral, Pedro. *Demostración del obispado de la Nueva Vizcaya*, México, Porrúa, 1934.

Tamayo, Jorge L. *Geografía Moderna de México*, México, 1979.

Tello, Antonio. «Fragmentos de una historia de la Nueva Galicia escrita hacia 1650 por el padre fray Antonio Tello, de la orden de San Francisco», en García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Antigua Librería, 1866.

*Tercera Reunión de mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, vol. 7, núm. 1/3 (enero 1943 a diciembre 1944), pp. 5-13.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2008.

Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1975.

Toscano, Salvador. «Una empresa renacentista de España: la introducción de cultivos y animales domésticos euro-asiáticos en México», *Cuadernos americanos*, vol. I, México, 1946, pp. 143-158.

Trejo Contreras, Zulema., Vega Amaya, Ma. Patricia. «Re-significando al otro: los indígenas en el imaginario de los colonizadores del septentrión novohispano», en Padilla Ramos, Raquel (comp.). *Misiones del noroeste de México. Origen y destino*, 2011, Hermosillo, FORCA Noroeste, 2013, pp. 199-212.

Turner, Frederick J. «El significado de la frontera en la historia americana», *Secuencia*, vol. 7 (enero-abril 1987), pp. 186-207.

Valdés, Carlos Manuel., Dávila, Ildefonso. *Esclavos negros en Saltillo. Siglos XVI a XIX*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, R. Ayuntamiento de Saltillo, 1989.

Valdéz Aguilar, Rafael. «El negro sinaloense: el gran ausente en el discurso», *Clío*, núm. 6, (mayo-agosto 1992), pp. 7-16.

\_\_\_\_\_. «Combatientes y exploradores negros en la conquista del noroeste», *Clío*, vol. 4, núm. 18/19, (1996/1997), pp. 79-98.

\_\_\_\_\_. *Los indios de Sinaloa: breve historia*, Culiacán, 2001.

\_\_\_\_\_. *Labor franciscana en el Sinaloa del siglo XVI*, Sinaloa, DIFOCUR, 2006.

Valenzuela Arce, José Manuel «Introducción», en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.). *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. *Renacerá la palabra: identidades y diálogos interculturales*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2003.

\_\_\_\_\_. (coord.). *Los estudios culturales en México*, México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Valle, Ivonne del. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009.

Vargas Arana, Paola. «Pedro Claver y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (Siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el Nuevo Mundo», *Revista de História*, núm. 155, (2006), pp. 43-79.

Vázquez Estrada, Alejandro. «¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí», *Gazeta de Antropología*, núm. 21, (2005).

Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Venegas Delgado, Hernán., Valdés Dávila, Carlos Manuel. *Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba (finales del siglo XVIII a principios del siglo XIX)*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Coahuila, 2013.

Venegas, Miguel. *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*, vol. I, México, Layac, [1793] (1963).

Vila Vilar, Enriqueta. *Un tratado sobre la esclavitud. Alonso de Sandoval*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Villalpando, María Elisa C. *Los que viven en las montañas: correlación arqueológico-etnográfica en isla San Esteban, Sonora, México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Sonora, 1989.

\_\_\_\_\_. «Conca'c la gente del desierto costero», *Arqueología Mexicana* 1, núm. (febrero-marzo 1994), pp. 52-56.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de. *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Trillas, 1992.

Vivó, Jorge A. *Geografía de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Weber, David J. «Turner, the Boltonians and the Borderlands», *Myth and the History of the Hispanic Southwest*, Nuevo México, University of New Mexico Press, 1988, pp. 33-54.

Weber, Max. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Wheeler, G. M. *Report upon the United States Geographical Surveys west of the One Hundreth Meridian in charge of Capt. Geo. M. Wheeler...*, vol. I, Washington, Government Printing Office, 1889.

Wilcox, David R., Weigand, Philp C., Scott. Wood., Howard, Jerry B. *Interacción cultural antigua del suroeste americano en el noroeste mexicano*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.

Wilde, Guillermo. «Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes», *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 33, (2003), pp. 203-229.

\_\_\_\_\_. «De las crónicas jesuíticas a las a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011, [en línea: <http://nuevomundo.revues.org/62238>], [consulta: 24.10.2015].

Williamson, James Alexander. *The Cabot Voyages and Bristol Discovery under Henry VII: With the Cartography of the Voyages*, vol. II, Cambridge, Published for the Hakluyt Society at the University Press, 1962.

Winship, George P. *The Coronado Expedition*, Washington, 1896.

Wright, Ione Stuessy. *Voyages of Alvaro de Saavedra Cerón, 1527-1529*, Florida, University of Miami Hispanic, American Studies, núm. 11, 1951.

Wright, Richard Robert. «Negro Companions of the Spanish Explorers», *American Anthropologist*. New Series, Vol. 4, No. 2, (abril-junio 1902), pp. 217-228.

Yáñez Rosales, Rosa H. «El discurso de la evangelización en el norte de México. Continuidades y rupturas de la colonia a la nación», en López Cruz, Gilberto., Morúa Leyva, Ma. Carmen (eds.). *V Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, vol. III. Interdisciplinas lingüísticas, Hermosillo, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes, Departamento de Letras y Lingüística, 2001, pp. 209-234.

Zambrano, Francisco. S. J. *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomo III, México, Editorial Jus, 1966.

Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.

\_\_\_\_\_. «Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios», *Historia Mexicana*, vol. 1, n. 3, (1952), pp. 411-428.

\_\_\_\_\_. «The Frontiers of Spanish America», en Wyman, Walker D., Kroeber, Clifton. *The Frontier in Perspective*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965.

\_\_\_\_\_. *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Zubillaga, Félix (coord.). *Monumenta Mexicana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976-1981.

Zúñiga, Gerardo. «La dimensión simbólica de las luchas étnicas y el discurso indígena en torno al territorio», *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*, tomo II, Temuco, Colegio de Antropólogos de Chile A.G., 1998, pp. 1140-1153.



