



Universidad Juárez
del Estado de Durango



UNIVERSIDAD JUÁREZ DEL ESTADO DE DURANGO

MAESTRÍA EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
ÁREA TERMINAL: HISTORIA

*LAS RESISTENCIAS ANTE LA CONQUISTA DE LA SIERRA MADRE
OCCIDENTAL (1563-1618).
LOS CASOS ACAXEE Y XIXIME*

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JOSÉ DE LA CRUZ PACHECO ROJAS
DRA. ANA LILIA ALTAMIRANO

PRESENTADA POR:
SERGIO DELGADILLO GALINDO

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| INTRODUCCIÓN..... | 7 |
| 1. La historiografía de la región | 8 |
| 2. Notas sobre la metodología y fuentes..... | 17 |
| 3. Sobre la estructura capitular..... | 24 |
| | |
| Capítulo 1. ALTERIDAD ACAXEE Y XIXIME..... | 27 |
| I.1 Alteridad chichimeca | 27 |
| I.2 Los “cultivadores inferiores” o lo no mesoamericano | 34 |
| I.3 Construcción del indio como objeto de dominación | 42 |
| I.4 Alteridad acaxee y xixime | 46 |
| I.4.1 Objetos de conocimiento o la alteridad..... | 59 |
| Compleción física y carácter..... | 60 |
| Geografía, flora y fauna | 62 |
| Núcleo familiar y Aposentos..... | 68 |
| Ritos de competencia | 71 |
| Rito funerario | 73 |
| I.4.2 Objetos de dominación o el mito de alteridad | 74 |
| La guerra y la antropofagia | 75 |
| La transformación de la perspectiva: de gentiles a apostatas..... | 78 |
| Conclusiones..... | 80 |
| | |
| Capítulo 2. LA RESISTENCIA NO ARMADA | 83 |
| II.1 El Contexto..... | 83 |
| | |
| II.2 Resistencia religiosa | 93 |
| II.2.1 Rechazo al cristianismo como ejemplo de etnogénesis | 94 |
| II.2.2 Religiosidad serrana | 97 |
| II.2.2 La figura del sacerdote o chamanismo | 100 |
| El sacerdote en la rebelión..... | 102 |
| | |
| II.3 Dejar de ser para permanecer: resistencia a la muerte..... | 103 |
| II.3.1 Apropiación del catolicismo | 103 |
| Los sacramentos y enfermedades | 105 |
| Caciques y beneficios | 108 |
| II.3.2 Reducción de pueblos en misión..... | 109 |
| Cómo aprenden el cristianismo..... | 113 |
| | |
| II.4 Resistencia cotidiana | 118 |
| II.4.1 Los discursos serranos hacia una emancipación | 119 |
| II.4.2 En busca de tierras sin europeos | 123 |
| | |
| Conclusiones..... | 125 |
| | |
| Capítulo 3. LA RESISTENCIA ARMADA | 127 |

| | |
|--|--------------|
| III.1 “Ya no somos tus hijos”: Levantamiento armado acaxee..... | 128 |
| Antecedentes..... | 128 |
| Organización..... | 130 |
| El proceso | 131 |
| Los bandos..... | 132 |
| Los refuerzos | 134 |
| El papel de Santarén | 138 |
| El papel del Obispo Alonso de la Mota..... | 139 |
| La persistencia de los acaxees sobaibos | 141 |
| | |
| III.2 Entre guerras | 143 |
| | |
| III.3 No querían paz sino la guerra: La guerra xixime | 145 |
| Antecedentes..... | 145 |
| Los inicios del conflicto | 147 |
| La organización | 149 |
| La guerra..... | 150 |
| “Antes, se dejasen matar que maniatar” | 151 |
| En busca de los fugitivos..... | 153 |
| La paz en algunas partes..... | 154 |
| | |
| III.4 Ningún mal más arto que ser sacerdote: Los acaxees y xiximes en la “rebelión tepehuana” | 154 |
| Causas..... | 154 |
| El plan precipitado..... | 157 |
| El papel de los acaxees | 160 |
| El contraataque | 162 |
| El papel de los xiximes..... | 163 |
| El ocaso y el primer contacto y reducción de los xiximes humes | 173 |
| | |
| Conclusiones..... | 173 |
| | |
| CONCLUSIONES GENERALES | |
| | |
| Bibliografía. | 179 |
| Fuentes primarias..... | 179 |
| Fuentes secundarias..... | 180 |

Resumen

Palabras clave:

Abstract

Keywords:

Agradecimientos

Tabla 1. Gobernadores de la Nueva Vizcaya de 1562 – 1618.

| Gobernadores | Años en el cargo |
|----------------------------|--|
| Francisco de Ibarra | 1562-1575 |
| Diego de Ibarra | 1578-1584 |
| Fernando de Bazán | 1584-1589 |
| Rodrigo del Rio de la Loza | 1589-1595 (con algunos periodos de ausencia) |
| Diego Fernández Velazco | 1590-1595 (con algunos periodos de ausencia) |
| Rodrigo Vivero | 1599-1603 |
| Francisco de Urdiñola | 1603-1612 |
| Gaspar de Alvear | 1615-1618 |

Fuente: Atanasio G. Saravia, 1978, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. 287- 290.

INTRODUCCIÓN

“... y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo...”

Rosario Castellanos fragmento de *Balún Canán*.

La historia que conocemos en forma de discurso refleja siempre y en todo momento una historia subjetiva, y con ello no quiero decir que es una historia de ficción o falta de rigor académico en la crítica de fuentes, sino que el historiador refleja su pensamiento en la selección del tema, en su manera de escribir y en la metodología con la que lleva a cabo su historia. Incluso todas las fuentes primarias en sí, muestran la subjetividad del autor. Y es que, a lo largo del tiempo, el conocimiento de una sociedad históricamente determinada ha sido plasmado por aquellos que ejercieron el poder de la escritura o la iconografía, en cualquier soporte que pensemos, mostrando su visión del mundo y que con suerte o por destino ha llegado hasta nuestro presente.

En el caso general de los nativos en América, tenían sus propios soportes para dejar huella en la historia mediante pieles de animales, papel amate, piedra o incluso a través de la tradición oral. Aunque mucho de eso fue destruido con la conquista europea y el paso del tiempo, o lo desconocemos por falta de estudios, lo cierto es que también lo que conocemos de los prehispánicos se lo debemos a los europeos quienes en busca de entenderlos y de dar a conocer sus acciones a la Corona, crearon su propio conocimiento del *otro* apoyándose en los conocimientos de esos *otros*.

En el caso particular del México antiguo, los nahuas eran uno de los grupos que perpetuaban el conocimiento mediante códices y de ellos se valieron los europeos no sólo para conocer la historia de los grupos del centro, pero además para divisar a los grupos septentrionales, a quienes en lengua mexicana se les llamó “chichimecatlalli” que al castellanizarse fueron chichimecas. De hecho, fue desde el conocimiento de la lengua náhuatl que se renombró a la mayoría de los grupos coexistentes con los mexicas (y que todavía en la actualidad los seguimos utilizando), así como a los pueblos que se iban colonizando. En cierto sentido, la historia de los habitantes del centro la utilizaron como “historia oficial”.

Muy pronto el mando de la palabra y la escritura pasó a los europeos y uno que otro cacique nativo o mestizo,¹ quienes inmortalizaron varios acontecimientos del periodo novohispano bajo su visión de la vida y bajo el idioma castellano. Sin olvidar que, bajo ese trabajo de conquista y colonización, hubo un intento de inculcación socio-cultural bajo normas, categorías y clasificaciones impuestas. Y aunque estamos limitados y guiados por los datos de las fuentes coloniales, no es un obstáculo para lo que se pretende realizar en esta tesis.

Se trata de devolverle protagonismo socio-histórico a los sujetos dominados y mostrar que cada una de sus acciones, por mínimas que éstas hallan figurado, tuvieron repercusiones y trascendencia no sólo en lo administrativo del orden colonial, sino además en lo ideológico. Por tal razón el presente estudio tiene como fin explicar cuál fue la diversa gama de acciones (resistencias) tomadas por los serranos acaxeos y xiximes ante la conquista militar y espiritual y resolver si fueron conquistados. El periodo inicia en 1563, año en el que los vizcaínos entraron de forma violenta al pueblo principal de los acaxeos, Topia, y termina con el sometimiento de los humes grupos hablantes de la lengua xixime en 1618.

1. La historiografía de la región

Los estudios de corte histórico relativos al tema de la Nueva Vizcaya se remontan al siglo pasado cuando John Lloyd Mecham terminaba en 1916 su tesis de maestría en la Universidad de California en Berkeley. Para esta época las universidades del sur de Estados Unidos comenzaban a interesarse por un revisionismo en la historia local, aspecto que impulsó a la academia a desarrollar investigaciones con enfoques nativos e hispanoamericanos. Es bajo esa influencia que, para 1923, Mecham realizó su Doctorado en la Universidad de Londres. Como resultado final su investigación *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*² sería publicada en 1927, lo que le haría ganar el mote del “pionero de

¹ Tenemos por ejemplo la *Crónica Mexicayotl* de Alvarado Tezozómoc escrita en náhuatl, castellano y latín. Y otros ejemplos varios en lengua náhuatl que podemos encontrar en el AGN.

² J. Lloyd Mecham, *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya* (Durham: Duke University Press, 1927).

² J. Lloyd Mecham, *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya* (Durham: Duke University Press, 1927).

la historia colonial neovizcaína”.³ En ese texto Mecham nos adentra a la historia de la conquista de la Nueva Vizcaya basándose fundamentalmente en documentos encontrados en diferentes recintos históricos como el Archivo General de Indias.

Otro pionero, pero en el campo etnológico, fue el antropólogo Ralph L. Beals, quien en 1932 realizó la primera tesis doctoral que investigó indígenas fuera de Estados Unidos en la misma universidad que Mecham. Su tesis *The Comparative Ethnology of North Mexico before 1750*, se publicó ese mismo año. Un año después, en 1933 vería la luz un artículo intitulado “The Acaxees: A mountain tribe of Durango and Sinaloa”. En él, basándose en fuentes de primera mano, nos habla de la cultura material e inmaterial de los acaxees además de presentar semejanzas que encontró con los xiximes.⁴

Para estos mismos años, en 1932, el geógrafo Carl O. Sauer ubicaba y delimitaba en mapas la presencia de los diversos grupos septentrionales del noroeste utilizando el término *tribus*. En su obra *Aztatlan*⁵ el autor nos informa que las lenguas acaxee y xixime derivaban de un mismo tronco común de la familia taracahita y que los nombres con los que se clasificaron provienen del náhuatl [ver mapa 1]. Es uno de los primeros académicos en señalar la desaparición de estos grupos a causa de las minas, las epidemias y los misioneros. Estrictamente hablando, el primero en hacer mención de sus lenguas fue el erudito Manuel Orozco y Berra en el siglo XIX [ver mapa 2].⁶

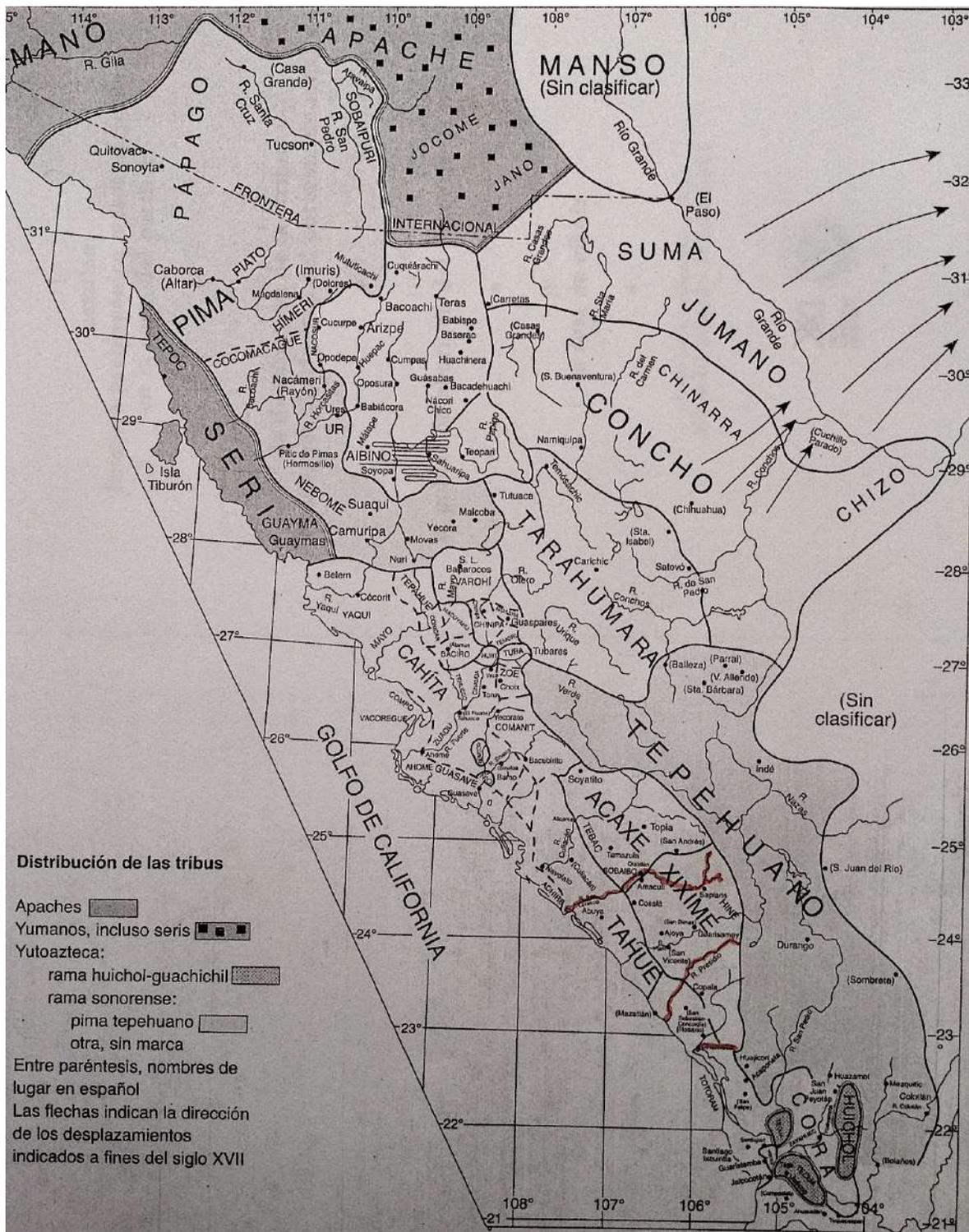
³ Francisco Durán, “John Lloyd Mecham, pionero de la historia colonial Neovizcaína”, en *Bicentenario el ayer y hoy de México. Durango 450 años de historia*, (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2014), 5.

⁴ Ralph Beals, *Etnohistoria del Noroeste de México*, vol. 1 de la colección *Obras*, pról. Robert V. Kemper, trad. de Victoria Schussheim (México: Siglo XXI, 2011).

⁵ Carl O. Sauer, “La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México”, *Aztatlán*, Recop., trad. y pról. de Ignacio Guzmán Betancourt (México: Siglo XXI Editores-Difocur, 1998).

⁶ Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México: precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*, (México: J.M. Andrade y F. Escalante, 1864), 54-55.

Mapa 1. Poblaciones indígenas en el siglo XVI según Carl O. Sauer.



Fuente: Carl O. Sauer, *Aztatlan*, Recop., trad. y pról. de Ignacio Guzmán Betancourt, (México: Siglo XXI Editores-Difocur, 1998), 199.

Mapa 2. Carta etnográfica de México de acuerdo con Manuel Orozco y Berra, siglo XIX, donde se señala a los grupos acaxee y xixime.



Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra, <https://mapoteca.siap.gob.mx/index.php/coyb-rm-m49-v1-0048/>.

En la cuarta década del siglo XX, influenciado por los pioneros o simplemente por haber nacido en Durango, el historiador Atanasio G. Saravia realizó sus investigaciones sobre la Nueva Vizcaya, en la cual encontramos capítulos con gran información sobre la conquista y las rebeliones de los grupos indígenas compilada en tres volúmenes; por supuesto los acaxees y xiximes figuran un papel importante. Su amplia obra la inició desde 1940 y la finalizó en 1956, lo cual forma una de las obras más extensas sobre el tema en cuestión. Sin embargo, hay un detalle que no se debe dejar escapar, y precisamente el título de la obra lo señala, los *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*⁷ muchas veces carecen de las referencias pertinentes de las fuentes consultadas y pareciera que la información sale de su

⁷ Atanasio G. Saravia, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, vol. I, Introd. compilación e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978).

memoria; aunque no le resto la erudición con la que fue hecha su investigación, además de que tuvo acceso a documentación privilegiada, alguna de ella ya desaparecida. De tal suerte que todo historiador que revise su obra deberá prevenir esto.

A la par que Saravia iniciaba sus estudios, el jesuita Gerard Decorme publicaba su obra *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*⁸ en el año de 1940. Y aunque hace una apología de la Compañía de Jesús al tiempo que menosprecia las acciones de los grupos indígenas por tratarse de seres “infieles”, lo cierto es que arroja una gran cantidad de datos de suma importancia para la historiografía, pues finalmente contribuyen al conocimiento de la región no sólo de la Nueva Vizcaya sino de toda la zona ocupada por los ignacianos.

Desde la misma perspectiva y metodología jesuítica, la obra: *Santarén. Conquistador pacífico*,⁹ es una investigación publicada en 1961 en la que José Gutiérrez Casillas se dedicó a elaborar la biografía de Hernando de Santarén quien, como se verá a lo largo de esta tesis, fue el primer jesuita en aprender la lengua acaxee para comunicarse con los serranos y evangelizarlos.

En la década de los 60 del siglo pasado, surgió el interés en una rebelión indígena en la cual se unieron varios grupos de diferentes lenguas en contra de los europeos. La historia la llamaría “rebelión tepehuana” en la que los acaxees y xiximes hicieron acto de presencia como aliados y como enemigos. Y aunque este tema sería abordado años después, el primero en indagar al respecto fue el californiano Woodrow Borah en 1963 y con el que presentó una ponencia: “La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana”.¹⁰

A partir de la década de los 80 surgen la *New West History* y la *New Indian History*, escuelas que comienzan a producir estudios históricos, antropológicos y etnológicos enfocados en volver a colocar al indígena en el centro de las preocupaciones.¹¹ En este contexto aparece el historiador Luis González Rodríguez, quien a lo largo de dos estudios,

⁸ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, t. II (México: Porrúa, 1941).

⁹ José Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 2ª ed. (México: JUS, 1964).

¹⁰ Woodrow Borah, “La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana”, en *Historia Mexicana*, vol. XVI, núm. 1, julio-septiembre de 1966, 15-29.

¹¹ Guillaume Boccara, ed., *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas. (Siglos XVI-XX)*, (Perú, Ecuador: Abya-Yala, 2002), 8.

“La etnografía acaxee de Hernando de Santarén”¹² y *El noroeste novohispano en la época colonial*,¹³ analiza fuentes de primera mano enfocándose única y exclusivamente en hacer una etnografía de los serranos acaxees.

El trabajo del historiador chihuahuense Guillermo Porras Muñoz *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*,¹⁴ también surge en este contexto y como respuesta a la falta de estudios sobre la historia regional del norte de México. En su capítulo referente al tema de la “defensa” dedica cuatro apartados a los grupos acaxees, xiximes, tepehuanes y tarahumaras para enfocarse en las guerras que hicieron contra los españoles y sus diferentes causas. Porras Muñoz aclara que los términos “guerra”, “sublevación” o “rebelión”, no se utilizaban de forma adecuada en las fuentes pues a veces se trataba de “asaltos” o “robos” que los serranos tenían contra los colonos.

Hay otros autores que han abordado las rebeliones indígenas en la Sierra Madre Occidental, y se enfocan en la rebelión tepehuana. Christophe Giudicelli en “Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619)...”¹⁵ es el que le sigue a Porras para criticar el término “rebelión” y nos explica que desde su perspectiva no utilizará los conceptos de “sublevación” o “rebelión” por tratarse de términos que imponen los colonos y que generan un discurso donde los tepehuanes son vistos como los malos de la historia; él decide utilizar el término “guerra” y así poder explicar de una mejor manera todo lo que gira entorno a ella como estrategias y alianzas. Este mismo enfoque lo utiliza tres años después en su artículo “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619”¹⁶ donde vierte ese mismo conocimiento de forma más madura.

¹² Luis González Rodríguez, “La etnografía acaxee de Hernando de Santarén” en *Tlalocan*, vol. VIII, 1980, 355-394.

¹³ Luis González Rodríguez, *El noroeste novohispano en la época colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 1993).

¹⁴ Guillermo Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII* (México, Fomento Cultural Banamex, 1980).

¹⁵ Christophe Giudicelli, “Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique” (Paris: Université de Sorbonne Nouvelle; Centre de Recherche sur l’Amérique Espagnole Coloniale, 2003).

¹⁶ Giudicelli, “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619”, 163-179 en Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, coord., *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población* (El Colegio de Michoacán/Universidad Juárez del Estado de Durango/Instituto de Investigaciones Históricas, 2006).

El artículo de Chantal Cramaussel, “La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso”¹⁷ es básicamente lo mismo. Menciona que “alzamiento”, “levantamiento” o “sublevación” en las fuentes eran todo acto de desobediencia, ya fuera en el trabajo, en el campo, en las misiones, o en las minas. Pero ella sí retoma el término rebelión para referirse a la guerra de 1616. Y de esa forma concluye que las causas de la rebelión fueron varias: el trabajo forzado, la esclavitud, la imposición de nuevas costumbres y nueva religión, sin dejar a un lado la participación de los dioses serranos vistos como el diablo. De ahí que nos explique el hecho de que todos los jefes de las rebeliones eran hechiceros.

En cambio, José de la Cruz Pacheco Rojas en su obra *Milenarismo tepehuán: mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*,¹⁸ tiene una interpretación muy peculiar porque para él los chamanes además de apropiarse de las imágenes religiosas, eran profetas y mesías. Quautlatas fue ejemplo del primero pues anunciaba la venida del reino de Dios. Y Gogojito fue ejemplo del segundo porque era el enviado de Dios, “el hacedor de la nueva era”.

Al entrar el siglo XXI o en vísperas, los académicos comenzaron a hacer una historia revisionista sobre la provincia de la Nueva Vizcaya. Salvador Álvarez escribe sobre la conquista.¹⁹ Y dado que fue evangelizada en su mayoría por la Compañía de Jesús (aunque también por los franciscanos), varios autores han escrito sobre el tema, a saber: Sergio Ortega y Noriega, *Tres siglos de historia Sonorense*;²⁰ Miguel Vallebuena, “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753”;²¹ Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”.²²

¹⁷ Chantal Cramaussel, “La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso”, 181-187, en *La Sierra Tepehuana...*

¹⁸ José de la Cruz Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán: mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano* (México: Universidad Juárez del Estado de Durango/Siglo XXI, 2008).

¹⁹ Salvador Álvarez, “Conquista de la Nueva Vizcaya”, 23-79, en Guadalupe Rodríguez López, (coord.), *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, vol. 2, (México: Universidad Juárez del Estado de Durango/Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013).

²⁰ Sergio Ortega Noriega, *Breve Historia de Sinaloa*, (México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1999).

²¹ Miguel Vallebuena, “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753” en *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, (Colección Científica, Serie Histórica).

²² Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas), 63-106.

La minería es una actividad económica española que impactó fuertemente a los pobladores de la Sierra Madre Occidental al grado de haber contribuido al trastocamiento de su estructura social y a su sojuzgamiento. Ejemplo de ello es el estudio de Ignacio del Río en “Repartimiento de indios en Sonora y Sinaloa”²³ en el que señala que la minería fue una actividad vertebral de una economía de mercado a la que fueron integrados los indígenas a través del trabajo forzado. En la región de la Sierra Madre, casi no tenemos estudios referentes a los reales mineros; aunque hay un autor pionero en esta temática, se trata de Jaime J. Lacueva y su texto “Marginalidad y marginación de la minería de Nueva Vizcaya (1563-1631)”²⁴.

En el 2006 surgió el libro *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*,²⁵ una compilación de artículos de arqueólogos, antropólogos e historiadores. Ahí se planteó estudiar el conjunto territorial de la Sierra de Durango, pero no figuraron los acaxeos y xiximes, únicamente los aglomeraron como parte de los tepehuanes históricos (no los actuales tepehuanos del sur de la Sierra). Es curioso que únicamente son mencionados en el artículo del arqueólogo José Luis Punzo como parte de una fase de los tepehuanes.²⁶

Ahora bien entremos a los estudios que abordan el tema en cuestión, los acaxeos y xiximes y su región en la sierra. El historiador Miguel Vallebuena,²⁷ se ha sumergido en el periodo virreinal de la Sierra Madre Occidental para explicar la conexión entre poblados a través de los caminos en la geografía y los cambios en los movimientos poblacionales a causa de las misiones.

²³ Ignacio del Río, “Repartimiento de indios en Sonora y Sinaloa”, en *Vertientes regionales de México. Estudios Históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglo XVI-XVIII)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones históricas, 2001).

²⁴ Jaime J. Lacueva, “Marginalidad y marginación de la minería de Nueva Vizcaya (1563-1631)”, en *Historias*, núm. 78, (México: Dirección de Estudios Históricos-INAH, 2011): 39-72.

²⁵ Chantal Cramaussel y Sara Orтели, coord., *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, (México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2006).

²⁶ Punzo, “¿Quiénes vivían en la Sierra antes de la llegada de los tepehuanes? Breviario de Arqueología xixime”, en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos...*,

²⁷ Vallebuena, “El camino de Topia y los caminos que atravesaban la sierra de Durango”, en Chantal Cramaussel, ed., *Rutas de la Nueva España*, (Michoacán: Colegio de Michoacán, 2006), 355- 363; y Vallebuena, “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753”.

La obra de Susan Deeds,²⁸ se enfoca en los procesos de conquista que se dieron en la Sierra Madre Occidental con los tepehuanes, tarahumaras, acaxeos y xiximes, las enfermedades adquiridas y las respuestas que dieron ante el contacto con los europeos. En su extensa y rigurosa investigación nos expone el motivo por el cual dos grupos indígenas desaparecieron y los otros dos pervivieron en la historia. Su explicación dice que esto se debió a que grupos como los acaxeos y xiximes, quienes al momento del contacto tenían un sistema más estructurado culturalmente hablando, además de ser sedentarios, les afectó drásticamente el cambio impuesto por los colonos a comparación con los tepehuanes y tarahumaras quienes ocupaban una extensión más grande de territorio y se adaptaron mejor a las imposiciones culturales, ya fuera al rechazar con la migración o al aculturarse.

En este mismo año salió a la luz la tesis doctoral de Irene Elizabeth Vásquez²⁹ en la que examina los patrones de cambio cultural, resistencia y persistencia entre los pueblos tepehuanes, acaxee y xixime a lo largo de todo el periodo colonial y cómo influyeron sus acciones en los procedimientos y asentamientos coloniales, que si bien es el tema que aborda la presente disertación, ella se enfoca en el periodo que le sigue a esta tesis, segunda mitad del XVII y el siglo XVIII; aunado a esto ella no consultó los documentos del Archivo General de la Nación, pero en su lugar revisó los archivos locales del Estado de Durango y varios que se encuentran en el Estado de California —que como sabemos son ricos en la historia colonial del noroeste de México—, así mismo la historiografía con la que ella dialoga está cargada en la de los académicos estadounidenses, son contados los latinos que consultó. Quizás lo más importante de su investigación es que consulta documentos escritos bajo la mirada indígena, escritos que para la primera mitad del XVI hacia atrás no tenemos, exceptuando unos pocos en lengua náhuatl. En suma podríamos decir que la tesis de Vásquez se complementará con la que ahora tiene el lector a su vista.

Para el 2007 José Luis Punzo realizó otro artículo, esta vez sobre el tema de la alimentación de estos dos grupos en cuestión.³⁰ Posteriormente para su trabajo doctoral en

²⁸ Susan M. Deeds, *Defiance and deference in Mexico's colonial north: Indians under Spanish rule in Nueva Vizcaya* (Austin, Texas: University of Texas Press, 2003).

²⁹ Irene Elizabeth Vásquez, "The Indigenous Factor in Nueva Vizcaya: The North of Mexico, 1550-1790", Thesis Doctor of Philosophy in History, (Los Angeles California: University of California, 2003).

³⁰ José Luis Punzo, "Acaxeos y xiximes. ¿Qué comían los habitantes de la Sierra de Durango al momento del contacto?" en *Transición. Revista de estudios históricos*, núm. 35, México, Instituto de Investigaciones históricas de la UJED, 2007.

arqueología³¹ estudió a los xiximes con algunas referencias hacia los acaxeos. Aunque, como su título lo señala, se limita a la parte de Durango.

Finalmente el trabajo de José de la Cruz Pacheco Rojas³² del 2015 se enfoca en el sistema misional introducido a los habitantes de la Sierra Madre Occidental, los tepehuanes, los acaxeos y los xiximes desde 1596 hasta 1753. En su obra muestra bajo qué circunstancias y en qué contexto se estableció el sistema misional, las consecuencias entre los indígenas y las estrategias que implementaron los españoles en el proceso de dominación. Por lo que cabe a dicha investigación, es rica en fuentes primarias.

2. Notas sobre el planteamiento, objetivos, metodología y fuentes

Después de la historiografía sobre la región del septentrión novohispano en el noroeste de México y en específico sobre los habitantes de la Sierra Madre Occidental, destaco que aún se pueden hacer interrogantes de sumo interés sobre el tema. Las principales que guiaron esta disertación de maestría son las siguientes:

¿De qué manera han influido los conceptos de Mesoamérica y chichimeca en la creación de la historia de los grupos norteños del México antiguo, no sólo en el periodo novohispano, sino también en el ámbito académico? ¿Qué nuevas investigaciones se han elaborado sobre los acaxeos y xiximes en una región poco estudiada desde la arqueología? ¿Cómo se puede hacer una historia de los grupos indígenas a partir de la visión del otro? ¿Qué tipos de resistencias hubo por parte de las sociedades serranas desde los inicios del dominio y conquista de las sociedades expansionistas? ¿Quiénes fueron los actores principales de las resistencias armadas y no armadas, violentas y no violentas? ¿Cuáles fueron los pensamientos e ideologías que se generaron entorno a las expresiones de disidencia?

Tomando en consideraciones estas preguntas centrales mi hipótesis es que la conquista de los acaxeos y xiximes no tuvo éxito sino hasta 1618 con la reducción por vez primera de

³¹ Punzo, "Los moradores de las casas en acantilado de Durango. Rememorando el mundo de la vida de los grupos serranos en el siglo XVII", (Tesis para obtener el grado de Doctor en Arqueología, director Stanislaw Iwaniszewski, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 2013).

³² Pacheco Rojas, *El sistema Jesuítico Misional en el noroeste Novohispano. La provincia Tepehuna, Topia y San Andrés (1596-1753)* (Durango: Instituto de Cultura del Estado de Durango, 2015).

los humes, grupos xiximes. Aquí se entenderá conquista como la adquisición de un territorio mediante la participación militar,³³ pero más aún, el dominio y control de los bienes, recursos y pobladores del territorio. No tuvo éxito porque los serranos siempre estuvieron en contante resistencia, tanto a nivel cotidiano pacíficamente, como a nivel bélico. Y es que hubo múltiples formas de resistencia y disidencia: no trabajar, no reducirse a pueblos de misión, los levantamientos armados, los discurso de emancipación, las migraciones y huidas de la presencia española e incluso, aceptar el dominio para no perecer.

Para responder a las preguntas rectoras de esta tesis y para poder demostrar mi hipótesis, considero fundamental cumplir con los siguientes objetivos: el principal es mostrar el devenir de la conquista de los acaxees y xiximes y evidenciar las diversas formas en que resistieron a ella.

Para alcanzar este objetivo será necesario cumplir los siguientes propósitos particulares, los cuales darán forma a la exposición a lo largo del capitulado.

- Analizar a qué grupos se les conoció como acaxees y xiximes e identificar su identidad cultural a través de la alteridad.
- Explicar una historia indígena desde la perspectiva de los agentes dominadores del registro histórico, con lo cual veremos la cosmovisión, la vida cotidiana, el *modus vivendi*, así como la organización socio-política y territorial.
- Evidenciar y analizar los diferentes modos de resistencia que mostraron los acaxees y xiximes durante el dominio europeo en la sierra, las formas en que se apropiaron o no de las políticas de colonización y evangelización, las causas de sus rebeliones armadas, sus líderes y los desenlaces de estos procesos históricos.

Para este trabajo se ha hechado mano del enfoque de la historia regional el cual ubica los sistemas políticos, culturales y económicos dentro de marcos espaciales y temporales específicos. Me he ayudado también de varias disciplinas tales como la antropología, la arqueología y la etnohistoria sin las cuales no se habría podido desarrollar análisis de temas

³³ Conquista: "Ganancia o adquisición conseguida a fuerza de armas de alguna Plaza, Ciudad, Reino o Provincia". *Diccionario de autoridades*, Tomo II.

que revasan los datos empíricos. Me queda claro que es de suma importancia recubrir los huecos con las ciencias hermanas de la historia.

Ahora bien, recordemos que esta tesis quiere darle voz en la historia a aquellos que en la práctica no la tuvieron, las no elites, por lo que mi enfoque también será desde la historia social que enfatiza la "historia de los de abajo". Y es que como explica Foucault en el texto *Diálogos sobre el poder* con Deleuze, la historia de los de abajo es irremediamente la historia del poder. En ese sentido la única forma en que uno puede acceder a la voz, vida y acciones de los indios es mediante su contacto con el poder y este se refleja a través de los escritos coloniales. Por eso esta tesis tratará de hacer una historia indígena (que no una historia desde su visión) partiendo de las únicas fuentes que tenemos, es decir desde el discurso europeo en su intento de dominio y control.

Es en ese sentido que se utilizará también la perspectiva del *otro*,³⁴ trabajado mucho por Christophe Giudicelli quien nos explica que los españoles lejos de producir un panorama étnico, elaboraban ficción "entomologista" que reflejaba la organización de la conquista en la frontera colonial; para ello se encargaban de clasificar y encasillar a los nativos, por lo tanto, son los europeos quienes desde su perspectiva definían a los nativos para atribuirles un lugar y un papel en la economía de la Nueva Vizcaya (el territorio de su dominio).

Otra categoría de análisis también ya trabajada por varios autores es el de construcción de la "barbarie", un vector que delimitaba la *polis* y parte de la estrategia de choque para dirigir los espacios de resistencia. Con esto quiero decir que las categorías utilizadas por los españoles justificaban sus acciones frente a la Corona para obtener su permiso y con ello luchar para ejercer el poder (en el dominio y en el conocimiento).

³⁴ Christophe Giudicelli, "Encasillar la frontera clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaqui, siglos XVI-XVII". En *Anuario IEHS* 22 (2007). Paris, Université Paris III/Sorbonne Nouvelle CRAEC/CERMA.

Giudicelli, "El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la guerra de los Tepehuanes de 1616". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Bibliothèque des Auteurs du Centre, Giudicelli, Christophe, mis en ligne le 14 février 2005, consulté le 31 décembre 2015. URL: <http://nuevomundo.revues.org/614;DOI:10.4000/nuevomundo.614>

Giudicelli, "Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619", pp. 163-179

Y aunque el conocimiento de nuestro objeto de estudio está determinado y orientado por clasificaciones y criterios normativos fuera de la cultura del mundo indio,³⁵ es posible analizar una realidad y un dinamismo indígena mediante el contacto interétnico y la construcción de espacios, porque ello tendió a imponerse sobre la ideología y la administración colonial.³⁶ De tal suerte que a través de los fenómenos es que podemos visualizar más allá de lo que la fuente declare.

A lo largo de la tesis el lector encontrará referencias constantes relacionadas con los tepehuanes, e incluso un apartado de la rebelión, pues como se ha dicho participaron acaxeos y xiximes en una guerra contra europeos y nativos. Sin olvidar que eran vecinos geográficamente y que compartían rasgos culturales.³⁷ Giudicelli refirió en su texto “Por una geopolítica de la guerra de los Tepehuanes (1616-1619)...” del año 2003, que estudiar a los tepehuanes por separado sería aceptar que vivían en una frontera sólida con los demás grupos vecinos.³⁸ Pero lo cierto es que unos y otros se encontraban en constante trato, comunicación, guerra e incluso parentesco. De ahí que existiera por lo menos el bilingüismo, facilitado por las prácticas de matrimonios mixtos y la captura de niños de bandas vecinas.³⁹

Por lo que toca a las fuentes documentales escritas en el momento del contacto con los serranos, se revisaron cartas de gobernantes, informes de militares, misioneros y obispos, es decir de aquellos que ocuparon un cargo civil o religioso. Siendo las cartas *anuales*, escritas por los jesuitas, las que mayormente se utilizaron para el análisis de esta investigación.

El principal es Hernando de Santarén⁴⁰ (1567-1616) quien estuvo en contacto directo con los serranos al tiempo que informaba al Obispo de sus acciones. Dos de sus cartas las

³⁵ Giudicelli, “Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique” (Paris: Université de Sorbonne Nouvelle; Centre de Recherche sur l’Amérique Espagnole Coloniale, 2003).

³⁶ Boccara, ed., *Colonización, resistencia y mestizaje...*, 8.

³⁷ Deeds, “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos.”, 381-391.

³⁸ Giudicelli, “Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619)...”, 17.

³⁹ William Griffen, *Culture Change and Shifting population in Central Northern Mexico*, 133-134.

⁴⁰ Hernando de Santarén nació en la villa de Hueste, Castilla la Vieja, cerca de 1567, arribó a Veracruz en 1588 para luego dirigirse a Culiacán en 1594. Un año más tarde entra a la Villa de San Felipe con los Guasaves y estuvo ejerciendo su labor. Para 1598 llega a Topia por comisión del padre Francisco Gutiérrez. Al principio le ayuda el padre Guillermo Ramírez y poco después el padre Alonso Ruiz. Véase José Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 2da. Ed., (México: Editorial JUS, 1964), 53.

recopiló Francisco Xavier Alegre (1729-1788), por ello se verán referencias de la obra de Alegre.

Otras cartas las pudo recopilar y servirse de ellas para hacer su obra el también jesuita Andrés Pérez de Ribas quien además de estar en la sierra por más de dieciséis años, fungió como Rector del Colegio San Pedro y San Pablo (1626); como Prepósito de la Casa profesa (1632), y como Padre provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España (1638). Después dedicaría su vida a escribir una obra por demás clásica referente a los grupos del septentrión novohispano, para finalmente publicarse en 1645.⁴¹ Su título, además de enaltecer el trabajo de la Compañía de Jesús, sintetizaba todo el pensamiento occidental referente a los nativos septentrionales, “gentes las más bárbaras y fieras”.

Tenemos fuentes publicadas en físico y que afortunadamente se hallan en bibliotecas y/o fondos reservados. Tales son: La compilación de Pacheco Cárdenas, *Colección de Documentos inéditos, relativos al descubrimiento y conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino, y muy especialmente del de indias*,⁴² de cuya obra del volumen 14 se revisaron cartas de funcionarios y gobernantes. Del soldado y cronista Baltasar de Obregón se examinó su *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*⁴³ terminada cerca de 1583. Del Obispo Alonso de la Mota y Escobar su *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*,⁴⁴ escrita en 1602. Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, de la cual se revisó el tomo 2 que compila cartas e información referente a los años de 1597 a 1607. De Félix Zubillaga se consultó los cuatro últimos volúmenes, de un total de ocho, de la obra *Monumenta Mexicana* y cuyas fechas de ese cuarteto datan de 1599 a 1602. Se encuentra

⁴¹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* (1645), precedida de los naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, t. III, (México: Editorial Layac, 1944).

⁴² Pacheco y Cárdenas, *Colección de Documentos inéditos, relativos al descubrimiento y conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino, y muy especialmente del de indias*, vol. 14, (Madrid: Imprenta de José María Pérez, 1870).

⁴³ Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, estudio introductorio, edición y glosario de Eva Ma. Bravo, (Sevilla: Alfar, 1997).

⁴⁴ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, introd. Joaquín Ramírez Cabañas, 2ª. Ed., (México: Editorial Pedro Robredo, 1940).

también la *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*,⁴⁵ de Antonio Tello, escrita en 1653, y *Crónica de la provincia de N P S Francisco* de José de Arlegui comenzada en 1743 y cuya información ofrecen datos de la Nueva Vizcaya. Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya 1765*. Hackett Charles Wilson, *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*.⁴⁶

Otra documentación se ubica en los archivos estatales y locales en sus diferentes sedes, como el Archivo General de la Nación en México (AGN) y sus ramos, Historia, Jesuitas, Indiferente virreinal; el Archivo de Indias (AGI) en España y sus ramos México y Guadalajara. Durante los dos años que duro el programa de la maestría inspeccioné los fondos documentales del Archivo Histórico del Arzobispado de Durango; el Archivo Histórico del Estado de Durango y el Archivo Histórico del Municipio de Parral; sin embargo, sus acervos comienzan a partir de la segunda mitad del siglo XVII y la información recopilada salen de las fechas de cierre de esta investigación.

Las citas textuales tomadas de los documentos han sido siguiendo las principales reglas de la Universidad de Valladolid. Es decir que al hacer transcripción paleográfica se utilizó la ortografía y reglas gramaticales contemporáneas, de manera rigurosa y fidedigna sin alterar el sentido del contenido.

Por último, para este apartado, cabe mencionar las dificultades por las que se pasaron, pues al tratarse de una región enorme y de difícil tránsito (aunque no aislada), me vi inmiscuido en los siguientes retos:

Los nombres: actualmente muchos de los pueblos y rancherías que se mencionan en las fuentes no aparecen en los mapas y/o sus nombres han cambiado con el paso del tiempo, desde los nombres nativos (acaxee, xixime, tepehuan), pasando por el náhuatl para finalizar con el castellano. Aunado a eso, el hecho de que provengo del Estado de México y mi poca familiaridad con la región a escasos dos años que fue lo que duró la maestría, hizo que me fuera difícil la ubicación exacta de los pueblos en los mapas que presento a lo largo del

⁴⁵ Fray Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, tomado de la Colección Digital de la UANL disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080028752/1080028752.html>.

⁴⁶ Charles Wilson Hackett ed., *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, vol. 2. (Washington D.C: Carnegie Institute of Washington, 1926).

texto. Y es que incluso en *Google Earth* no aparecen los nombres de los pueblos. Afortunadamente otros académicos han trabajado la Nueva Vizcaya y han localizado algunos pueblos de los que se mencionan en las fuentes.

La geografía: Se hicieron algunas visitas por la Sierra con la finalidad de “recorrer” el mapa y reconocer el paisaje mencionado en las fuentes, es decir ubicar empíricamente algunos pueblos así como los caminos por los que se circulaba en la época y se transita ahora. Me parece que estas actividades son de suma importancia para todo historiador en cualquier área o tema al que se dedique, pues coincido con Braudel en la importancia de la geografía para el análisis y complementación de los estudios históricos.

Mapas: Se tuvo que aprender a realizar mapas en la aplicación de *ArqGis* y cuyos resultados se muestran aquí.

Las fuentes: el uso de la paleografía fue indispensable para el análisis de las fuentes (lo que hace todo historiador que trabaja el periodo novohispano y colonial), sólo que las del siglo XVI son las más arduas de trabajar. Además, no obstante con que las fuentes son escasas, muchos documentos no están completos, les faltan fojas o se encuentran revueltas, además de que no todas tienen número de paginación. En otros archivos como el Arzobispado de Durango nos encontramos con el problema de que el acceso a él era sumamente difícil, de un año a la fecha el acceso ha sido un poco más flexible, pero no sólo eso, está también el inconveniente de que algunos documentos no están clasificados y los que están no presentan la información que refiere en su base de datos (un cuaderno impreso). Con estos detalles a los que el historiador siempre se topa, nos damos cuenta que aún en pleno siglo XXI hace falta mucho trabajo para la sofisticación de las investigaciones históricas en archivos, que además repercute en la labor, sobre todo cuando existen límites de tiempo para la entrega de las investigaciones.

El lector verá referidos muchos documentos ya citados por los académicos y otros tantos conocidos impresamente, pero el mérito radicará en las nuevas interpretación que sobre ellos se hace.

Por otro lado, abordaré la región acaxee y xixime como una unidad, es decir sin delimitarla por las fronteras de los actuales estados de Durango y Sinaloa, ya que han sido pocos los académicos que la han atendido de esta forma; con anterioridad se ha trabajado con los respectivos límites geográficos que presentan dichos estados. Esto significa que

cada entidad administrativa, y sus respectivos académicos, han investigado sólo la parte de la sierra que le concierne geográficamente.⁴⁷

Pondré en tela de juicio si hubo una conquista entre los acaxees y xiximes, y si el sistema misional y minero tuvo éxito en esta parte de la Sierra. Por lo tanto la pregunta guía de esta investigación será ¿Triunfó la conquista militar, civil y religiosa occidental sobre los acaxees y xiximes? De ella se desprende una más, ¿cuáles fueron las respuestas que tuvieron los serranos ante el dominio europeo?

3. Sobre la estructura capitular

En el primer capítulo veremos que aun cuando se puede hacer una etnohistoria de los grupos serranos, lo que se conoce de ellos es a partir de la visión occidental, por lo tanto más que reflejar una realidad, serán tomados como análisis del *otro* a lo que hemos llamado la *alteridad*. Una alteridad que los refleja en dos aspectos. El primero, como “Objetos de conocimiento”, donde lo que se describe de ellos gira en torno a sus aspectos sociales y culturales para darlos a conocer a los europeos del Viejo Continente, en especial a las autoridades para quienes trabajaban. El segundo, como “Objetos de dominio”, donde las características descriptivas se hacen para enjuiciar y juzgar al serrano y con ello justificar su pronta reducción y lo necesario de su sometimiento, que en el fondo era su verdadero objetivo.

Esos grupos conocidos como acaxees en el norte de la sierra y xiximes en el sur, fueron grupos sedentarios en una geografía fracturada y difícil de transitar, donde a pesar de las circunstancias se adaptaron y reconstruyeron su espacio para dejar huella en la historia. Al momento del choque cultural con los europeos, los serranos tuvieron formas particulares de responder y adaptarse al dominio español. A estos aspectos les llamamos resistencias, las

⁴⁷ Véase por ejemplo: José Luis Punzo, *Los moradores de las casas...*; Luis Alfonso Grave Tirado, “Aproximaciones arqueológicas al centro y sur de la sierra sinaloense”, en Ana María Álvarez, Ángel García, eds., *Arqueología*, núm. 37, enero-abril, 2008, 7-22; Grave Tirado, “El sur de Sinaloa en la época prehispánica”, en *Estudios Mesoamericanos*, núm. 3-4, enero 2001-diciembre 2002. 78-90; Juan José Rodríguez Villareal, *Los indios sinaloenses durante la Colonia. 1531-1785. Historias de desencuentros y destierros* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010); Rodríguez Villareal, *La Compañía de Jesús en la Provincia de Sinaloa. Historias de rechazos a evangelizar indios, y del “estado infelícísimo de las misiones”. 1572-1756* (México: Universidad Autónoma de Coahuila/El Colegio de San Luis/Escuela de Ciencias Sociales, 2014).

cuales se pueden ver reflejadas en diferentes aspectos de la vida cotidiana, no solamente en los levantamientos armados.

Para los dos capítulos siguientes me basé en la idea de Mario Humberto Ruz sobre su texto *Los rostros de la resistencia*,⁴⁸ en el que hace distinción de tres tipos, uno se encuentra en el *rostro religioso*, el cual consiste en todas aquellas acciones tomadas con motivo de la permanencia de la propia religión en el momento de la imposición de otra. Encontraremos también el *rostro cotidiano*, el cual se mostrara cuando los nativos actúan en oposición a las actividades impuestas por los colonizadores (el trabajo en la siembra, en la mina o en la construcción de casas) o el rechazo a su convivencia. A estos dos rostros le he agregado otro, el de la resistencia a la muerte, que no es más que el proceso de aculturación, el cual consiste en la aceptación de lo impuesto con la finalidad de sobrevivir, de evitar las muertes y evitar la guerra o como lo llamo Nathan Wachtel, no es conversión a cecas ni abandono a las tradiciones ancestrales.⁴⁹ Estos tres conceptos estarán ubicados en el capítulo segundo.

Siguiendo a Ruz, en el capítulo tercero se abordará el *rostro aguerrido* es decir los levantamientos armados. Estará dividido en tres partes cada una correspondiente a las tres culturas ya mencionadas en la historiografía.

⁴⁸ Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en María del Carmen León, *et al.*, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

⁴⁹ Guillaume Bocara, "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel", en *Memoria Americana*, n. 13. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ene.-dic., 2005), 24.

Si ahora dirigimos nuestra mirada a un Sur interior –imaginario– veremos allí las míticas figuras de los salvajes, seres primitivos que viven una existencia tosca y bestial. ... hacia abajo, rumbo al nadir de las alteridades malignas.

Bartra

CAPÍTULO I. LA ALTERIDAD ACAXEE Y XIXIME

En este primer capítulo quiero evidenciar que todo el conocimiento sobre el norte del México prehispánico se ha generado con base en una invención, un constructo y un mito de las sociedades indígenas. Para ello veremos lo que se escribió en torno al chichimeca en el encuentro de dos mundos, que son las primeras visiones de esa alteridad divididas en dos tradiciones, la nahua y la española. Después pasaremos a lo que la academia generó durante el estudio de esos grupos en el siglo XX y debatiremos la utilidad del constructo de Mesoamérica. Posteriormente pasaremos a las categorías de análisis que utilizaron los españoles para describir a los nativos, con ello pretendo dar introducción al caso concreto de los acaxees y xiximes, que si bien por un lado nos reflejan parte de la cultura serrana, lo cierto es que todo es generado desde la perspectiva occidental.

I.1 La alteridad chichimeca

La idea que se tornó a lo largo del siglo XIX y XX sobre los habitantes del norte del México antiguo, denominado también septentrión novohispano, en su mayoría provino de las narraciones que los europeos hicieron; descripciones y concepciones formuladas de cara a sociedades no comprendidas, y que no les pertenecían. Lo que apenas conocemos de esas sociedades proviene de la cosmovisión del otro, de alguien extraño y ajeno a eso que describió⁵⁰ y que muchas veces fueron grupos nativos, en su mayoría nahuas. A lo anterior

⁵⁰ Aunque existen fuentes que provienen de los nativos, las referentes para la región de esta disertación y el periodo que comprende, son escritas en náhuatl y no de los propios serranos, sin embargo la arqueología ha ayudado a conocer sustancialmente la visión del mundo de los serranos desde la cultura material.

se le denomina *alteridad*, por lo que en este trabajo se entenderá alteridad como aquello que engloba no sólo “la capacidad de ser otro”⁵¹ sino lo que se describe de ese otro.

Carlos Santamarina llama *mito de alteridad* a las creencias subjetivas, prejuicios e ideologías que un determinado grupo genera de otro en contraposición de sí mismo para afirmar su identidad. Para poder criticar esos mitos, es indispensable conocer el bagaje cultural del grupo observador y/o narrador. Debemos partir de la idea de que todos los pueblos tienden a considerar “normal” lo propio de su cultura, mientras que pensarán lo opuesto para aquello que se trate de lo extraño.⁵²

En el caso de la cultura hispana, los europeos arribaron a nuevas tierras con la idea del “hombre salvaje”⁵³ que eran todos aquellos pueblos no europeos. Los españoles al tener la necesidad de representar a los nativos en la escritura, en la escultura y en la iconografía, exaltaron la figura del salvaje aun cuando no la veían reflejada en su comportamiento, esto debido a la forma que tenían de percibir y de darse a entender con los habitantes del continente europeo, a quienes iban dirigidos los mensajes. Las primeras representaciones de los nativos reflejaron más el imaginario del europeo que la realidad propia del indio y esto sólo hablando de narraciones que buscaban describir la naturaleza y comportamiento del indio. En definitiva y hablando específicamente sobre los chichimecas, con las fuentes conocemos más al que escribe que a quienes estaban definiendo.⁵⁴ Y con esto quiero decir que lo que se desarrolló narrativamente, además de estar sesgado por la cosmovisión cristiana, en la que todo lo no comprendido estaba moralmente mal visto, lo que se plasmó fueron intentos de explicación de una realidad que comparaban con costumbres occidentales, por lo tanto, en las fuentes no encontramos prácticas que no tuvieron forma de comparar, o en su defecto que encontraron insignificantes ante lo “civilizado”.

Los mitos de alteridad que se formaron en torno a lo chichimeca, en una primera instancia, no provinieron del contacto u observación —como en el caso de los indios del

⁵¹ Diccionario de la Real Academia Española (En adelante: DRAE).

⁵² Carlos Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1. (Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 31-32.

⁵³ El salvaje medieval como lo presenta Bartra: el físico casi humano, muy velludo, la piel como la de un oso o lobo, blanco y barbudo, cabellera ondulada. Vive en los montes y bosques, lejos de ciudades. Es símbolo de naturaleza frente a la civilización. Obedece impulsos naturales, no razonables, come todo natural. No tiene gobierno, ni normas sociales, sin lenguaje ni capacidad de comunicación. Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas...”, 34-35.

⁵⁴ Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas...”, 33, 39.

centro de México—, sino que se formaron a partir de las fuentes que existían de culturas ajenas, elaboradas con otras manos que no eran las de los indios llamados chichimecas y quienes le dieron ese mote por sus características, su comportamiento y el espacio geográfico en el que habitaban.

Por ello, antes de que tuvieran contacto con las tierras norteñas, los españoles ya tenían un imaginario en torno a ellas. Por ejemplo, la *pintura del reino de la Nueva Galicia*, [ver imagen 1] realizada en 1550 por Hernán Martínez de la Marcha, oidor alcalde mayor de la Audiencia de la Nueva Galicia en Compostela,⁵⁵ hace alusión a los indios del norte de dicha audiencia y en ella se pueden ver reflejados actos de canibalismo.⁵⁶ Incluso se llegó a pensar que el norte guardaba inmensas ciudades de oro. Y de hecho, encontrar las “Siete Ciudades” fue uno de los acicates en la avanzada hacia el norte.⁵⁷

⁵⁵ Thomas Hillerkuss, “Las minas de la Nueva España en los mapas del siglo XVI. ¿Un secreto de Estado?”. En *Apuntes*, vol. 26, núm. 1. (Bogotá Colombia: 2013), 18. Quien por cierto usa los términos “comunidades nómadas e indios bélicos” como sinónimo. Por lo que vemos el reflejo de ese quórum sobre la imagen del norte prehispánico.

⁵⁶ Salvador Álvarez, “De reinos lejanos y tributarios infieles. El Indio de Nueva Vizcaya en el siglo XVI”. en *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, ed. por Christophe Giudicelli, (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2010), 200.

⁵⁷ Sergio Delgadillo Galindo, *El proceso de extinción de los acaxees y xiximes. Tribus de tradición antropófaga en la Sierra Madre occidental. Siglos XVI-XVIII*, Tesis de Licenciatura en Historia. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 29.

Según las fuentes indígenas que se conocen, no existieron habitantes en el centro de México sino hasta la llegada de las migraciones. Los lugares de origen que señalan las fuentes son: *Amaqueme*, *Aztlán*, *Huei Tlalpan*, *Michoacán* y *Mixitl*, estos en relación a grupos pequeños; mientras *Chicomóztoc*, *Culhuacán* y el Valle de México eran lugares de origen de colectividades. Aún no se sabe con seguridad en dónde quedaba Aztlán, lo que se sabe es que fue el lugar de origen de los mexicas. Alvarado Tezozómoc lo señaló en Nuevo México; Durán en la Florida y Alva Ixtlixóchitl más allá de Jalisco, lo que nos apunta a que la procedencia se encontraba en el norte.⁶⁰

En los anales de Cuautitlán posiblemente se encuentre uno de los mitos de fundación de los habitantes chichimecas, quienes —se cuenta— eran liderados por los mimixcoa y fueron devorados por la diosa Itz'papálotl; ante esto Iztacmixcoatl escapó y resucitó a sus compañeros para vengarse y matar a la diosa, acto seguido se colocaron sus cenizas en el rostro e iniciaron su migración. Así es como este episodio sirvió para establecer la identidad de los pueblos chichimecas de Cuautitlán como sacrificadores y migrantes,⁶¹ que ante los ojos españoles eran asesinos, bárbaros y salvajes por el hecho de matar a un dios y colocarse sus cenizas sobre la piel.

En las fuentes se puede observar que antes de migrar, los chichimecas vivían asentados, como agricultores que combinaban el cultivo no intensivo del maíz con la recolección y la caza en pequeña escala. Su patrón de asentamiento, las formas de construcción y la organización social los tenían relativamente poco estratificados. Las características del arco y la flecha, la cacería y vestimenta de pieles responde más a un estereotipo cultural que a una realidad social,⁶² ya que efectivamente tenían esas características, pero las mismas las tenían los demás grupos prehispánicos. Fueron los españoles quienes realzaron estas características y a partir de ahí les dieron identidad.

Los toltecas poseían una agricultura chinampera, realizaban rituales y tenían su propia escritura (no latina) con la que aprendieron a registrar sus historias. Transmitieron estos “bienes culturales” a los chichimecas supuestamente en el posclásico tardío. Pero no tuvo

⁶⁰ Navarrete, *Mito, historia y legitimidad política...*, 88-89, 93.

⁶¹ Navarrete, *Mito, historia y legitimidad política...*, 260.

⁶² Navarrete, *Mito, historia y legitimidad política...*, 265, 550-551; Alejandro Martínez de la Rosa, David Charles Wright Carr, Ivy Jacaranda Jasso Martínez, “Guerreros chichimecas: la reivindicación del indio salvaje en las danzas de Conquista”, *Relaciones* 145, vol. 37. invierno 2016, 251-278. Este artículo deja en claro que la vestimenta de los danzantes contemporáneos, quienes representan al chichimeca, provino del estereotipo creado en la conquista.

que ver con etapas de desarrollo que se sucedían unas a otras; los llamados chichimecas no siempre evolucionaron necesariamente hasta convertirse en agricultores, sino que fue también frecuente que pueblos agricultores se convirtieran en cazadores–recolectores.⁶³

El geógrafo Carl Sauer, expuso que las sociedades recolectoras y almacenadoras vivían de forma colindante con pueblos agrícolas, sin aceptar la agricultura; y que, si pudiéramos hablar de una separación entre la vida agrícola y la no agrícola, sería bastante aguda en varios lugares, porque los grupos se desplazaban a lugares apropiados para la obtención de su cosecha, sin necesidad de vivir en ese lugar. Finalmente, Sauer nos dice que la agricultura es más que una forma de consumir alimentos, pues involucra una reorientación de la cultura.⁶⁴ Es decir que la forma de vivir, de apropiarse de un espacio y de interactuar con él, va de la mano con el modo de obtener el alimento, sea este mediante la agricultura o no.

Es así como para los indios del valle de México, pertenecer al linaje chichimeca o tolteca era símbolo de poder; este dualismo no se percibía por separado, sino que se complementaba. Formaban una pareja inseparable, es decir, conceptos contrarios asimétricos, que no definían semánticamente de manera independiente (su significado derivaba precisamente de su contraposición); nos dice Navarrete que no es tan fácil como la contrariedad de bárbaro-civilizado que los occidentales trajeron en su cosmovisión, donde el primero es despectivo y el segundo laudatorio.⁶⁵ De tal manera que la imagen occidental de los chichimecas se creó como mito de alteridad y nada tuvo que ver con la cosmovisión nativa.

Ante los europeos, el chichimeca fue relacionado y visto bajo conceptos de alteridad mitificados provenientes de la España del siglo XVI. Uno de los términos fue *bárbaro*, cuya referencia era asociada con aquellos que tenían otra lengua y por lo tanto su manera de hablar era ininteligible. También los calificaron de *alarbes* o *alárabes*, refiriéndose a los árabes, cuya definición pertenecía a: “hombre inculto o brutal”.⁶⁶ José de Acosta, en la segunda mitad del siglo, al referirse a los chichimecas utilizó la expresión de “totalmente

⁶³ Navarrete, *Mito, historia y legitimidad política...* 552- 553.

⁶⁴ Carl O. Sauer, “Comentarios al artículo “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...” de Paul Kirchhoff”, *Antropología*. n. 82, Nueva época, (México, Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril/junio de 2008), 94.

⁶⁵ Navarrete, *Mito, historia y legitimidad política...*550-551

⁶⁶ DRAE.

bárbaros”.⁶⁷ Y es que Acosta hacía distinción en tres categorías de indios: los de alta cultura, los sin cultura y los que vivían como bestias.⁶⁸ Al parecer a los mexicas y peruanos los encajonó en la segunda categoría, porque aunque carecían de letras y estudios filosóficos, tenían magistrados y república, moradas y religión, en cambio los chichimecas estaban en la tercera categoría: por salvajes, nómadas, apenas con sentido humano, carentes de ley, de rey y de régimen.⁶⁹ Este entender tiene sus raíces en el debate que se hizo sobre la visión de los indios como “siervos a natura”, Fray Bartolomé de las Casas criticó esa doctrina franciscana por considerarla fundada en Aristóteles, “un pagano que ahora está en el infierno y cuyos principios sólo deben aceptarse en cuanto se adapten a nuestra religión cristiana”.⁷⁰ Y desde entonces a los indios del centro se les aceptó su calidad de hombres razonables, pero a los del septentrión no. Otras expresiones que encontramos en todas las fuentes coloniales —como lo veremos más adelante— son: bestiales, brutales, feroces, salvajinos, agrestes, silvestres, perros o aves de rapiña; todos utilizados para denigrar lo ajeno de la cultura propia.⁷¹

Si hacemos una analogía con el altiplano sur-andino, en la segunda mitad del siglo XVI, la visión toledana sobre los indios de la región de los Lipés es muy similar, los veían como seres que vivían incomunicados, como animales no domados y mal poblados, en un “territorio hostil habitados por indios hostiles”, mentirosos, tramposos y sin reducir.⁷²

Es importante aclarar que los chichimecas “históricos”, los que migraron al centro, no fueron diferentes de los indios que habitaban el septentrión a la llegada de los españoles,

⁶⁷ José de la Cruz Pacheco Rojas, “El Concepto de “Barbarie” y el Sistema Misional Jesuítico en Nueva España y el Noroeste Novohispano”, *Revista Estudios Latinoamericanos*, n. 30-33, [s.l.], nov. 2016, 28-29.

⁶⁸ Juana Gil-Bermejo García, “Ideas sobre el indio americano en la España del siglo XVI”, 117-125, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, (España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Fundación Europea de la Ciencia, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1990).

⁶⁹ Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán...*, 24.

⁷⁰ Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, 2 ed., trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Barabda, (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 34.

⁷¹ Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas...”, 47-48.

⁷² Francisco M. Gil García, “Según el estereotipo, así el curaca. Autoridades indígenas y clasificaciones coloniales en Lipés (siglos XVI-XVII)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] [Fecha de consulta: 24 septiembre 2019]. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/70267#ftn2>

pues tenemos ejemplos de que también en esa época existieron y convivieron grupos agricultores con los cazadores recolectores.⁷³

El hecho de que hubo grupos que eligieron migrar constantemente, o aposentarse en una sola región para cultivar la tierra, no tuvo que ver con la evolución del pensamiento, ni fueron estados de progreso, más bien tiene que ver con la forma de adaptarse a su medio ambiente, al ecosistema; como vimos, tanto nómadas como sedentarios, fueron entidades que convivieron en un mismo tiempo con sus características culturales que los diferencian una de la otra.⁷⁴ Y aunque con el paso del tiempo se entendió que no tenía que ver con la asociación bárbaro-civilizado, todavía hasta finales del siglo pasado, en 1999, López Austin y López Lujan disociaron estas dos culturas la chichimeca-tolteca, argumentando que la primera representaban una “cultura menos compleja y refinada”, en contraposición con los toltecas, según ellos herederos de una “alta y sofisticada cultura”.⁷⁵ Lo que creó, a mi parecer, *mitos de alteridad contemporáneos*, tan similares en la base a los de la época novohispana, porque se definía a un grupo en contraposición de otro. Esto se aborda en el siguiente apartado.

I.2 Los “cultivadores inferiores” o lo no mesoamericano.

Los conceptos que coronan el título de este apartado se imponen cuando uno trabaja la región del norte del México antiguo porque han sido justificados por la academia bajo su propio beneficio. De la misma forma que los europeos definían a los indios bajo su calidad de sentirse superiores y del dominio que buscaban tener en el campo territorial, así llegó la idea de mesoamérica a la academia mexicana, engrandeciendo a un grupo de culturas prehispánicas mexicanas a costa de la discriminación de otros. Y es que el estudio de mesoamérica tiene clasificaciones de zonas geográficas que en parte están basadas en conceptos que fueron creados durante la conquista.

⁷³ Véase Antonio Porcayo Michelini. “Un tránsito oeste-este. Explorando la diversidad cultural”, 100-121; Bridget M. Zavala Moynahan, “El camino a la agricultura. Especulaciones sobre el agricultor temprano en Durango”, 122-140; en *Historia de Durango*. tomo 1. Época antigua. coord., Guadalupe Rodríguez López (México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013).

⁷⁴ Salomón Vergara, “Chichimecas y toltecas más allá de una visión evolucionista”. En *Los pueblos amerindios más allá del estado*, editado por Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2011), 59.

⁷⁵ Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas...”, 41.

En el año de 1943 se publicó el famoso ensayo de Kirchhoff sobre mesoamérica. Aunque el término fue acuñado por Wigberto Jiménez Moreno, Kirchhoff lo retomó para hacer su ensayo en el que pretendía “señalar lo que tenían en común los pueblos y las culturas de una determinada parte del Continente Americano, y lo que lo separaba de los demás.” En ese sentido planteó una demarcación de “superáreas culturales”, en la que cercó al norte de México bajo los conceptos de “Suroeste y Sureste de Norteamérica” o la “Norteamérica Árida”, en la que hizo uso de “cultivadores superiores” frente a “cultivadores inferiores” y “recolectores-cazadores”. Sin embargo, Kirchhoff llegó a afirmar que podían existir dudas sobre lo incluido en las superáreas, mas en ese momento no se atendió.⁷⁶

La publicación de Kirchhoff tuvo dos versiones (una de ellas editada por Bonfil Batalla). En la primera versión hubo un párrafo final que se eliminó. En ese párrafo el autor planteó varias aclaraciones importantes. Explicó que se trataba de un resumen de los resultados preliminares de las investigaciones sobre mesoamérica iniciadas por el Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América (es decir que era un trabajo de todo un grupo académico y de la antropología estadounidense), se informaba sobre el estado de estas investigaciones para plantear una discusión sobre el método seguido y los resultados que hasta el momento habían obtenido. En un primer momento, el ensayo no pudo ser aceptado por la academia, esto debido a la carencia de bibliografía y de citas, tanto teóricas como documentales.⁷⁷

Con el paso del tiempo, la propuesta se prestó para ser utilizada a conveniencia en términos político-académicos por los líderes de la antropología mexicana (nacionalista) de aquel momento, todos —escribe Jáuregui—, carentes del mínimo discurso teórico explícito, al menos en el ámbito de la etnología.⁷⁸

El concepto unificaba a culturas prehispánicas del territorio nacional y encajaba muy bien con el ansiado ideal de una sola nación. “Mesoamérica” se constituyó así, en un concepto comprometido con el poder estimulado mediante las autoridades arqueológicas.

⁷⁶ Paul Kirchhoff, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. [en línea] Xalapa, Ver., Al fin liebre ediciones digitales, 2009. [1 de julio de 2018]. Disponible en: <http://.alfinliebre.blogspot.com>.

⁷⁷ Jesús Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?”, *Antropología*. n. 82, Nueva época, (México, Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril/junio de 2008), 10-11.

⁷⁸ Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?”, 11.

En ese sentido, se creó un “mito de alteridad” fundamentado en una ideología nacional. Así, “el Estado se beneficiaba de los productos antropológicos basados en la nueva categoría y la academia se beneficiaba del apoyo económico y político para realizar sus investigaciones”, éstas tenían que ser mesoamericanistas o no contaban con presupuesto.⁷⁹

Kirchhoff, en su artículo sobre “Los recolectores-cazadores del Norte de México” presentado en la Tercera Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología sobre “El Norte de México y el Sur de Estados Unidos”, —el mismo año de la publicación de su mesoamérica en 1943— reconoció implícitamente lo infundado de sus planteamientos originales sobre la frontera noroccidental de la “cultura mesoamericana”. Jáuregui nos dice que en ese nuevo artículo la frontera de mesoamérica se recorría más al norte con respecto al mapa original, pero ya era demasiado tarde para intentar hacer las precisiones. En unos meses, la arqueología mexicana había convertido a “Mesoamérica” no sólo en un concepto teórico, sino en una “proposición incorregible”.⁸⁰

Así fue como desde entonces, con el afán de hacer historia nacional se sacrificó “la diversidad para poner en relieve lo supuestamente unitario y homogéneo (centralismo historiográfico)”. Este hecho trascendió la forma de hacer historia regional y puso como paradigma las regiones centrales de México; Ignacio del Río señaló que era “como si se dijera: lo importante pasó aquí, lo demás es marginal”.⁸¹

Kirchhoff no pensó la superárea de mesoamérica como una zona activa, de flujo continuo en ambos sentidos, de simbiosis, de resistencia y de complementariedad.⁸² Aunque sí describió que, a veces, dentro de la zona de los “cultivadores superiores” se podían encontrar los “cultivadores inferiores” o, los “recolectores-cazadores” dentro de esta última, y lo justificaba diciendo que, a pesar de ser estos dos últimos postreros de “nivel más bajo”, por ser “tribus” que habían quedado “rezagadas”, eran los que preservaban parte de la antigua cultura (la chichimeca que formó a los mexicas) y que compartían en común.⁸³

⁷⁹ Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?”, 13.

⁸⁰ Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?”, 14.

⁸¹ Ignacio del Río, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001), 143.

⁸² Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?”, 21

⁸³ Kirchhoff, *Mesoamérica...*, 3.

Casi medio siglo después de que salieron a la luz las publicaciones de Kirchoff, Beatriz Braniff reafirmó que era imposible conglomerar a los grupos dentro de Aridoamérica y Oasisamérica como si fueran áreas determinantes, pues cazadores, recolectores y agricultores existieron indistintamente sin pervivir en una sola área.⁸⁴

Por lo tanto resultaba inexacto asignar a pie juntillas una frontera al área de mesoamérica porque no había línea que separara claramente lo mesoamericano de lo no mesoamericano, lo agrícola-sedentario de lo puramente nómada.⁸⁵ O según la idea que tuvieron los españoles sobre el desierto —aplicado también por Kirchoff en su categoría—, lo habitado, de lo no habitado.⁸⁶ Y es que la definición de desierto fue una invención necesaria de los españoles para legitimar el proceso de ocupación, por lo tanto, más que una definición geográfica era una categoría política de acción.⁸⁷ Sara Ortelli lo demuestra en su estudio y apunta que el Bolsón de Mapimí, a pesar de ser la región más árida, extendida sobre el sudeste del actual estado de Chihuahua, noreste del de Durango y parte de Coahuila (lo que forma la zona biogeográfica del Desierto Chihuahuense, extendida entre el sur de Nuevo México y el norte de San Luis Potosí), no correspondía al concepto de desierto que en la época novohispana le habían atribuido los europeos, porque *no era un terreno totalmente árido* y estaba habitado por grupos cuya organización no correspondía al canon de “civilización”.⁸⁸

A pesar de que los estudios arqueológicos de noroccidente presentan varias problemáticas, tales como la escasez de investigaciones, la arbitrariedad con la que se declaran las dataciones debido a los métodos antiguos con los que se hicieron y la falta de contexto arqueológico de los estudios existentes; aun así, las investigaciones pioneras en el

⁸⁴ Beatriz Braniff, “Oscilación de frontera norte mesoamericana: un nuevo ensayo”, *Arqueología*, segunda época, núm. 1, México, INAH, Subdirección de Estudios Arqueológicos, 1989, 100.

⁸⁵ Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?”, 13.

⁸⁶ Leticia González Arratia, “La laguna, punto de contacto entre las sociedades agricultoras de la Sierra Madre Occidental y los cazadores-recolectores del desierto”, en *Historia de Durango*. Tomo 1, 60.

⁸⁷ Pedro Tomé Martín, “La invención del desierto (y los salvajes chichimecas)”, en *Dinámica y transformación de la región chichimeca*, coords. Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza y Carlos Manuel Valdés Ávila, (México, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Colegio de Jalisco, 2012), 62.

⁸⁸ Sara Ortelli, “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del Septentrión novohispano”. En *Antíteses* [en línea] 4, núm. 8 (Lodrina, Brasil, Universidade Estadual de Lodrina, Julio-Diciembre 2011). [Fecha de consulta: 7 de mayo de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193321417004>>, 57-58.

noroccidente como las de Isabel Kelly o Charles Kelley, siguen siendo paradigmas en la investigación.⁸⁹

Por ejemplo el arqueólogo Charles Kelley propuso que, la Cultura Chalchihuites, clasificada en dos ramas: la rama Súchil, ubicada en Zacatecas (del 200 d. C. al 1000 d. C.) y la rama Guadiana, situada en Durango, (del 500 d. C. al 1350 d. C.), fue el límite de la expansión de lo mesoamericano en el noroeste de México.⁹⁰ Esta reflexión hace que otros investigadores se refieran a la cultura chalchihuiteña como la “frontera septentrional de mesoamérica”.⁹¹ Incluso ha trascendido a investigaciones históricas; el ejemplo lo tenemos en un estudio de Marie-Areti Hers, en el que refiere que en Durango, hacia el 600 de nuestra era, comenzaron a habitar pueblos sedentarios gracias a que los habitantes chalchihuiteños fueron colonizados por culturas mesoamericanas y que el “florecimiento” de su modo de vida, no se debió a una “evolución local”, influenciada por la cultura del *Desierto*, sino a la aportación de los grupos provenientes del sur.⁹²

No obstante, estudios recientes han apuntado que la Cultura Chalchihuites de Zacatecas y Durango son contemporáneas, por lo tanto, las dataciones fueron mal precisadas, y al menos en el caso de Zacatecas, “la avanzada mesoamericana” que propone Kelley no es evidente; incluso se ha propuesto que los sitios son resultado de desarrollos locales.⁹³ Es decir que no necesariamente estuvo influenciada por lo “mesoamericano” ni fue una expresión de ello.

En el sitio arqueológico llamado La Ferrería, Durango, Charles Kelley y Howard Winter realizaron excavaciones entre 1952 y 1958, en ellas hallaron material con influencia costera, tales como cerámica decorada, conchas y objetos de cobre, por lo que se supuso por mucho tiempo que hubo un intercambio de bienes entre la cultura del horizonte Aztatlán (costa el Pacífico) y la cultura Chalchihuites (Valle de Durango) [ver imagen 2]. Asimismo, en el Cañón del Molino, Durango, lugar habitado desde el 950 d.C., se refleja

⁸⁹ Cinthya Isabel Vidal Aldana, “Vivir entre los tres ríos. Arqueología del paisaje del valle de Culiacán”, Maestría en Estudios Mesoamericanos, (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018), 102-106.

⁹⁰ John Charles Kelley, “La cronología de la Cultura Chalchihuites”, en *Aztatlán: apuntes para la historia y arqueología de Durango*, 207.

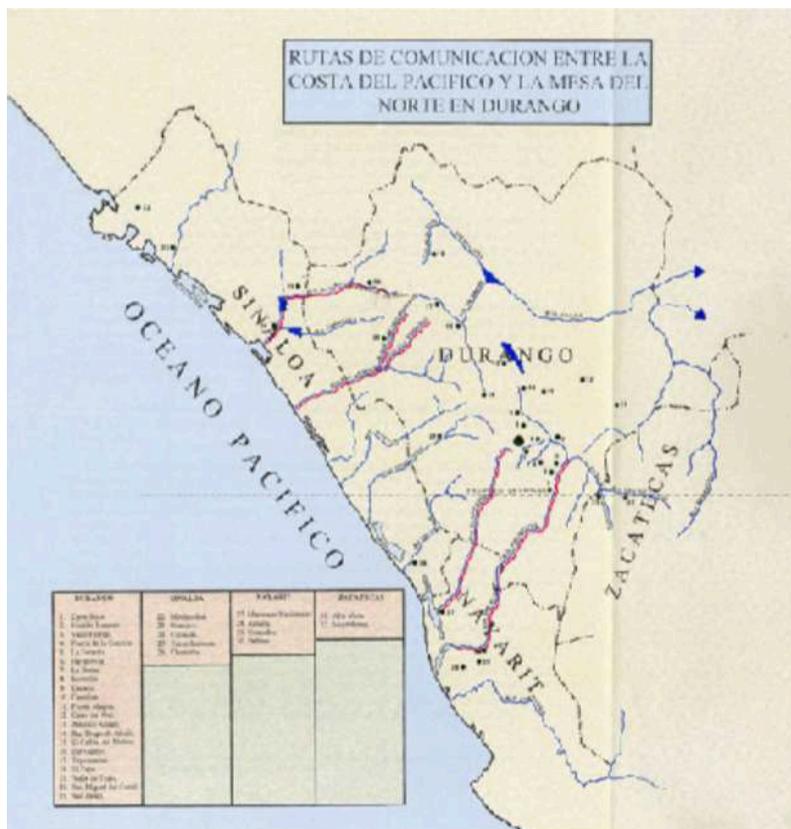
⁹¹ José Luis Punzo Díaz, “Revisando la cronología en la frontera norte mesoamericana. Estado de Durango, México”, en *Arqueología Iberoamericana* 29, México, s/l, 2016, 38-43.

⁹² Marie-Areti Hers, “El occidente duranguense: los chalchihuiteños. La presencia mesoamericana en Durango: origen y desarrollo”, en *Historia de Durango*. Tomo 1, 169, 172.

⁹³ Vidal Aldana, “Vivir entre los tres ríos...”, 102.

también que hubo la presencia de comerciantes provenientes de la costa occidental.⁹⁴ Sin embargo, estudios recientes han demostrado que los materiales encontrados fueron facturados dentro de cada sitio,⁹⁵ es decir que las expresiones culturales de la costa y las del valle de Durango se desarrollaron culturalmente al mismo tiempo.

Imagen 2. Rutas de comunicación entre la Costa del Pacífico y la Mesa del Norte en Durango.



Fuente: Jaime Ganot Rodríguez y Alejandro Alberto Peschard Fernández, *Aztatlán: apuntes para la historia y arqueología del estado de Durango*, 154.

Charles Kelley en la década de los setentas del siglo pasado, argumentaba que los indios del norte de la Sierra Madre Occidental habían establecido una frontera estable con los indios “bárbaros” guerreros chichimecas que los asolaban. Llama mesoamericanos a los

⁹⁴ Charles Kelley, “Introducción”, en *Aztatlán: apuntes para la historia y arqueología de Durango*. coords., Jaime Ganot Rodríguez y Alejandro Alberto Peschard Fernández, (Durango: Gobierno del Estado de Durango, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte, 1997), 18, 141-142.

⁹⁵ Vidal Aldana, “Vivir entre los tres ríos...”, 103, 106.

indios de la sierra y bárbaros a los que se encontraban más allá de la frontera.⁹⁶ En ese mismo sentido, sobre el estudio de Leticia González Arratia acerca de la Comarca Lagunera, clasificada como “culturas cazadores-recolectores del desierto”, territorio perteneciente a la parte suroeste de Coahuila y la parte noreste de Durango, menciona que hay pruebas de que existió el uso del telar y mantos con dibujos tejidos, el uso de la agricultura, cerámicas, algodón, sandalias, redes y bultos funerarios así como un relativo nomadismo. Por lo tanto, la región de la Laguna tuvo expresiones culturales que sólo se le atribuían a los sedentarios. Desafortunadamente para la autora esto significó que hubo influencia de la “alta cultura” proveniente de los agricultores que estuvieron en los valles orientales de la Sierra Madre Occidental, es decir que, desde su perspectiva, los de la sierra —los de tradición “mesoamericana”—, influyeron a los grupos de su región de estudio —los de tradición cazadora-recolectora del desierto—. ⁹⁷

Así, tradicionalmente se ha separado a los indios de la Nueva Vizcaya central en dos grupos “distintos y bien diferenciados”: los de la Sierra Madre “considerados sedentarios y agricultores” y los habitantes de las llanuras áridas, clasificados como nómadas y cazadores recolectores.⁹⁸

Con los ejemplos anteriores vemos que la academia tiene preestablecidas las categorías de nómadas y sedentarios y desde ahí se determina qué cultura se enmarca dentro de tal o cual categoría. Lo que refleja, equivocadamente, que las labores no se complementan ni se relacionan, sino que existen por separado como si las actividades de supervivencia fueran por fuerza, inherentes a un sólo grupo.

Pareciera que, desde la perspectiva de algunos historiadores y arqueólogos, lo “mesoamericano” queda por encima de las culturas norteñas, sometiéndolas y minimizándolas. “Posicionándolos solamente como grupos pasivos ante la llegada de la civilización mesoamericana”.⁹⁹ Y es que sin lugar a dudas hubo intercambio e interacción entre las culturas del centro con las septentrionales; lo que hay que rechazarse son las posiciones que suponen, tal vez de manera inconsciente, a los pueblos norteños como

⁹⁶ Salvador Álvarez, “Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra...”, 307.

⁹⁷ González Arratia, “La laguna...” 67.

⁹⁸ Chantal, De cómo los españoles clasificaban... 276.

⁹⁹ Vidal Aldana, “El intercambio en el noroccidente prehispánico. La relación entre la rama Guadiana de la Tradición arqueológica Chalchihuites y la Tradición Aztatlán, entre el 600-1300 d.C.” Tesis de licenciatura en arqueología, (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011), 23.

absolutamente pasivos en la adopción de las influencias de las culturas del centro. O más aún hay que estudiar a las culturas septentrionales desde lo local.

Punzo, a pesar de que en su trabajo opta por dejar de lado “el uso de categorías simplistas que solo han logrado subsumir a todos los grupos de la Sierra bajo prejuicios de bajo desarrollo”, utiliza la categoría de grupos de tradición mesoamericana. Lo relevante es que crea dos conceptos: los protoxiximes y los protoacaxeos que, desde mi punto de vista, sirven mejor para el entendimiento de los habitantes que estuvieron antes de los del choque cultural.¹⁰⁰

Y ya que el uso de ciertos conceptos empleados en la definición de las regiones influye en demasía en la concepción de las mismas, “de tal forma que si continuamos empleando el término chichimeca para referirnos a las culturas norteñas, seguiremos descalificando o idealizando a ese supuesto indio bárbaro”.¹⁰¹ Lo mismo sucede al emplear el concepto de Mesoamérica, el cual influye de forma negativa, tanto que descalifica o minimiza al norte y posiciona inferiores a los grupos que no se encuentran dentro de esa área, y si lo seguimos usando continuaremos idealizando ese mito de alteridad denominado Mesoamérica.

Desde mi punto de vista, falta analizar desde las particularidades del norte, más que el estudio de la interacción entre las regiones, deberíamos explotar la diversidad de las mismas. O como lo menciona Gilberto López, no se trata de investigar bajo los prejuicios tradicionales, sino encontrar las especificidades de los grupos norteños.¹⁰²

De ninguna manera quiero que parezca que tengo la panacea, por el contrario, quiero apuntar al resquicio para una solución ante lo que genera utilizar el término mesoamérica en el norte. Se han comenzado a hacer investigaciones donde explican a las regiones desde

¹⁰⁰ Punzo Díaz, “Diez siglos de habitación de grupos de tradición mesoamericana en la Sierra Madre de Durango”, 333-334, en *Historia de Durango*. tomo 1. Época antigua. coord., Guadalupe Rodríguez López (México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013).

¹⁰¹ Jorge Antonio Reyes Valdés, “Pimas, papagayos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el Suroeste de los Estados Unidos”, Tesis de Maestría en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 19.

¹⁰² Gilberto López Castillo, *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, 48.

su interior, desde sus particularidades y no frente a términos ya establecidos; sin embargo, el concepto de alteridad (Mesoamérica) se sigue utilizando.¹⁰³

I.3 Construcción del indio

Pasemos a las “categorías sociopolíticas genéricas” o “cortes operados”¹⁰⁴ que hicieron los europeos sobre los grupos indígenas en el momento del choque cultural y que en la narrativa convirtió a los indios en objeto susceptible de ser dominados y clasificados. Primeramente, es necesario definir nuestra región de estudio como una tierra de frontera porque fue un espacio en el que se encontraron dos culturas completamente diferentes y estuvo en juego el control del territorio.¹⁰⁵ Ese ejercicio de poder se verá a lo largo de esta tesis en los diferentes discursos y acciones que tuvieron tanto los invasores como los invadidos. En ese sentido, este espacio de frontera, al estar en constante acción y conflicto, es a su vez un terreno de relaciones e intercambio que aunque se encuentre en el centro de los bandos que disputan el territorio, siempre reflejará la experiencia de uno, por lo tanto, es una construcción social.¹⁰⁶

Los europeos decidieron concebir el espacio en el que actuaban como una tierra de frontera porque percibían un espacio “interno” y otro “externo”. El primero suponía un control, mediante leyes, dentro de la sociedad colonial, delimitada con una línea divisora (imaginaria o física). El segundo estaba asociado a todo aquello fuera de la sociedad colonial, es decir donde no había leyes cristianas. Sin embargo, Sara Ortelli nos dice que estos se traslapaban, se superponían y estaban en contacto.¹⁰⁷ La sociedad expansionista no tenía control absoluto, incluso de aquello que consideraba espacio “interno”. Y es desde el espacio interno que el europeo crea todas las categorías occidentales con las que contamos para estudiar a los grupos nativos. Cabe señalar que los indígenas, al tener un proceso

¹⁰³ Margarita Elena Hope Ponce, “Las Pimerías. Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste de México”, Tesis doctoral en Antropología de Iberoamérica, Salamanca, Universidad de Salamanca, Instituto Universitario de Iberoamérica, 2015.

¹⁰⁴ Guillaume Bocara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, en *Memoria Americana*, n. 13. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ene.-dic., 2005), 33, 47.

¹⁰⁵ José Marcos Medina Bustos y Esther Padillas Calderón, coords., *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, (Hermosillo: El Colegio de Sonora; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2013), 10.

¹⁰⁶ Güereca, “La construcción de una frontera”, en *Caciques, lenguas y soldados fronterizos...*, 99-101.

¹⁰⁷ Sara Ortelli, “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del Septentrión novohispano”, 45.

cognitivo diferente, poseían una visión distinta del espacio.¹⁰⁸ Y es que se ha demostrado que desde el siglo IX la costa de Sinaloa, la sierra y el altiplano de Durango tuvieron intercambio comercial; de hecho esa “ruta fue la misma que utilizaron los españoles para incursionar a Topia, atravesar la sierra y llegar a la costa, siguiendo la cuenca del río Culiacán”.¹⁰⁹ Por lo tanto, los indígenas no concebían el término de frontera.

La frontera también estaba relacionada con la guerra; muchas veces se utilizaba para designar a las regiones poco dominadas o las habitadas por pueblos a los que defendían.¹¹⁰ Recordemos que las edificaciones creadas para proteger y controlar este tipo de espacios, fueron los fuertes o presidios. Para los españoles ahí tenían presencia los “caribes salteadores”, quienes decían, eran indígenas que robaban en las haciendas y ganados, y mataban a los mineros, mercaderes, caminantes y a sus esclavos y criados.¹¹¹

Por otro lado, los pueblos de indios eran designados numerosas veces por los españoles con la palabra “nación” haciendo referencia a los grupos emparentados, que procedían de una familia en común. Sin embargo, el concepto de nación no correspondía a un territorio determinado. Los españoles lo utilizaban sin reflexionar el término (en sus dos sentidos, a nivel vocablo y en su acepción referente a límites territoriales), ellos se referían a naciones cuando hablaban de grupos que vivían juntos y se asemejaban entre sí, ya sea mediante la vestimenta o su cultura. La lengua también influyó, pero no determinó. En realidad, poco tuvo que ver con una comunidad que tuviera una lengua en común, o grupos sociales definidos.¹¹² Por ejemplo, los llamados tepehuanes del norte (en el sur de Chihuahua), hablan la lengua *ódami*; los del sur hablan dos variantes dialectales: la *o'dam (en el sureste)* y *audam (en el suroeste)*, variantes que existían desde antes de la colonia,¹¹³ y a pesar de

¹⁰⁸ Tomé Martín, “La invención del desierto (y los salvajes chichimecas)”, 54.

¹⁰⁹ Jaime Ganot Rodríguez y Alejandro Alberto Peschard Fernández, *Azatlán: apuntes para la historia y arqueología de Durango*, (Durango: Gobierno del Estado de Durango, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte, 1997), 20; Vidal Aldana, “El intercambio en el noroccidente...”

¹¹⁰ Sara Ortelli, “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del Septentrión novohispano”, 53- 54.

¹¹¹ Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España, escrita por el conquistador..., año de 1584*, (México: Departamento editorial de la Secretaría de Educación Pública, 1924), 49.

¹¹² Cramausel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios”. en Marie Hers, *Nómadas y sedentarios en el norte de México*. 277-288.

¹¹³ Gabriela García Salido y Antonio Reyes Valdez, “Apuntes para la dialectología del tepehuano del sur”, en *Expedicionario*, Revista de Estudios en Antropología, 2017, 36. *O'dam* y *Audam* significan “gente”.

estas diferencias lingüísticas, fueron encajonados como tepehuanes que en náhuatl significa “habitantes de las montañas”.¹¹⁴

En cuanto a los misioneros franciscanos y jesuitas, su sentido de nación era en una “macro-unidad” fundada principalmente en la lengua hablada. Al respecto sobre las misiones de Topia y San Andrés, los evangelizadores siempre precisaban el idioma hablado por los neófitos cristianos, clasificados como acaxeos y xiximes de la sierra. A primera vista las “tijeras” de los misioneros parecen más fieles al sentido original de la categoría de nación, pero no es así. Los misioneros fueron parte íntegra de la empresa de conquista, por lo general les enseñaban el cristianismo para posteriormente ponerlos al servicio de los mineros y hacendados.¹¹⁵

Esa nomenclatura obedecía a una finalidad meramente política que pretendía delimitar una serie de unidades sociales para controlarlas e integrarlas en el diagrama colonial. Trataban de tener el control de los grupos indígenas mediante el nombramiento de naciones y su respectiva localización, y así poder asegurar una paz al tiempo que garantizaban el abastecimiento de la metrópoli.¹¹⁶

Salvador Álvarez lo muestra en una de sus investigaciones, dos grupos que en ocasiones fueron juzgados separadamente, en otras, indistintamente, fueron clasificados dentro de una misma “nación”: los tobosos. Las fuentes únicamente relataban acontecimientos cuando los indios estaban de guerra, pero no hacían informes cuando estaban de paz, y es que precisamente el objetivo era mostrar que los chichimecas en general, y los tobosos en particular, eran de carácter aguerrido por naturaleza. Sin embargo, apunta el autor, había otros grupos que eran considerados mucho más peligrosos y terribles que los tobosos, en particular los “civilizados” y sedentarios tepehuanes, o bien los xiximes y los acaxeos, y hasta los “casi mesoamericanos” indios de Chiametla.¹¹⁷

En ese sentido el estudio del caso toboso sirve de ejemplo de cómo se han construido muchas de las imágenes sobre los indios chichimecas al igual que la tesis de Juan Manuel Rivera sobre los raramuri en la Nueva Vizcaya, en la que demuestra que existieron

¹¹⁴ Jorge Antonio Reyes Valdez, *Tepehuanes del sur*, (México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006), 7.

¹¹⁵ Giudicelli, “Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso novovizcaíno”, 156.

¹¹⁶ Giudicelli, “Historia de un equívoco...”.

¹¹⁷ Álvarez, “Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra...”, 310, 321, 324.

expresiones idiomáticas sobre los tipos de pueblos nativos que clasificaban “desde las más bárbaras hasta las menos bárbaras en función de si tenían una integración pacífica o si la resistieron violentamente”. Lo que permite comprender la historicidad de los grupos “como resultado de las negociaciones entre los pueblos indígenas y los agentes coloniales sobre la memoria de acciones pasadas de violencia contra estos últimos”.¹¹⁸

Si retomamos al caso de los Lipes del altiplano surandino, veremos lo mismo, se dividía a los indios Lipes en dos “naciones”: los aymaras y los urus, que en realidad eran también unidades de clasificación colonial, y que referían por igual a estereotipos civilizatorios y a categorías de tributarios: los aymaras eran los “civilizados, ricos, de agricultores-pastores-mineros”; en cambio los urus eran los “bárbaros, esquivos, pobres, cazadores-pescadores-recolectores”.¹¹⁹

Sin embargo, estas categorías sociopolíticas enfrentan los mismos problemas que las categorías divisoras que hacen de manera subjetiva los académicos, historiadores y arqueólogos cuando se refieren a lo mesoamericano-sedentarios-agricultores, *versus* lo no-mesoamericano-nómadas-cazadores-recolectores.

Se desprende otra categoría que tiene relación con este mismo control político sobre los grupos indígenas y que en las fuentes encontramos como “indios amigos” o “indios auxiliares” a los que la historiografía los ha denominado “indios conquistadores”. La razón es que no siempre fueron obligados a emigrar ya que ellos mismos buscaban sus propios beneficios como poder comerciar, ser eximidos de impuestos, el trabajo y sobre todo obtener nuevas tierras para ocupar.¹²⁰ Estos eran aquellos que se sumaban a las huestes de los capitanes con la finalidad de ayudar en las expediciones y en el dominio del territorio.

En el caso particular de la Nueva Vizcaya, Ibarra colonizó la sierra con nahuas, purépechas y esclavos africanos a los que dio asentamientos. A estas poblaciones traídas del centro se les llamó “indios auxiliares” (excepto a los africanos) y debían cumplir actividades específicas. Les tocaba resguardar y poblar las tierras donde el control de la

¹¹⁸ Juan Manuel Rivera Acosta, “Leave us alone, we do not want your help. Let us live our lives; Indigenous resistance and ethnogenesis in Nueva Vizcaya (Colonial Mexico)”, Thesis of PhD, (USA: University of Andrews, 2017), 214-215.

¹¹⁹ Gil García, “Según el estereotipo, así el curaca...”.

¹²⁰ Delgadillo Galindo, “El primer contacto y dominio de lo acaxeos y xiximes, grupos de la Sierra Madre Occidental. (1563-1610)”, En proceso de publicación por la Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango.

Corona no tenía alcance, pues de ellos se esperaba que sus acciones sirvieran de ejemplo para los serranos. También peleaban en las guerras junto a los españoles, por lo que se les dio el mote de “indios amigos”. Incluso los acaxeos y xiximes, una vez que fueron reducidos y convertidos al cristianismo, formaron parte de los “indios auxiliares” pues acompañaban a los españoles en sus expediciones para repoblar tierras y pelear en la guerra.¹²¹

A los indios que trabajaban en las minas, en los campos o en las carboneras (aunque esto último era reservado para los esclavos africanos por ser quienes mejor aguantaban las malas condiciones), se les llamaba indios laboríos “que son antiguos cristianos que saben de labor de minas y metales, y [que] a la voz de descubrimiento de alguna mina, suelen concurrir a trabajar en grande número por los [...] salarios y provechos”,¹²² es decir eran aquellos que conocían cómo se trabajaba en las minas.¹²³ También se les ha llamado indios de servicio.¹²⁴

I.4 Alteridad acaxee y xixime

Hemos visto que los españoles llegaron con ideas preestablecidas acerca de las tierras norteñas y con ciertos prejuicios sobre sus habitantes. En este apartado veremos las descripciones y clasificaciones que surgieron del contacto con los acaxeos y xiximes y cómo fueron cambiando con el paso del tiempo, usándose indistintamente, a veces de forma laudatoria y otras despectiva, pero bajo dos premisas particulares: el conocimiento y el dominio de los serranos, ambas perspectivas en relación al control del territorio.

Existen pocos estudios arqueológicos, tan es así que no se sabe con certeza el origen de los habitantes del occidente ni su identificación étnica; se sabe que en 1350 desapareció la “Cultura Chalchihuite” y le siguió la Cultura “Loma San Gabriel” ubicada entre Zacatecas y Río Florido (río Conchos) y se especula que los Tepehuanes son herederos de ella.¹²⁵

¹²¹ AGN, *Historia*, vol 19. Carta del padre Luis de Ahumada dirigida al Padre Martín Peláez Provincial de la compañía de Jesús el 13 de noviembre de 1608.

¹²² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 23.

¹²³ Francisco Vaéz, “Carta anua de la provincia de México. México 8 de abril 1600”, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981), 218.

¹²⁴ Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1596-1599)*, vol. VI, (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976), 6*.

¹²⁵ Cramausel, *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2006, 70-72.

La Cultura Loma San Gabriel es análoga a lo hallado en la Sierra Madre, en particular dentro del sitio Boca del Potrero 3 (BOP3) en la Mesa de Tlahuitoles, espacio trabajado por el arqueólogo José Luis Punzo de 1994 a 1998, los resultados obtenidos de las excavaciones datan desde el año 1315 hasta la llegada de los españoles [ver imagen 3]. Otros sitios como Cueva de los Olotes desde 1032 d.C; los nichos funerarios:¹²⁶ CAO, desde 1030 d.C.; COC 8 desde 1467 d.C. y COC7 desde 1402 d.C. A estos sitios los colocó en la fase que denominó Protoxixime [ver imagen 4].¹²⁷

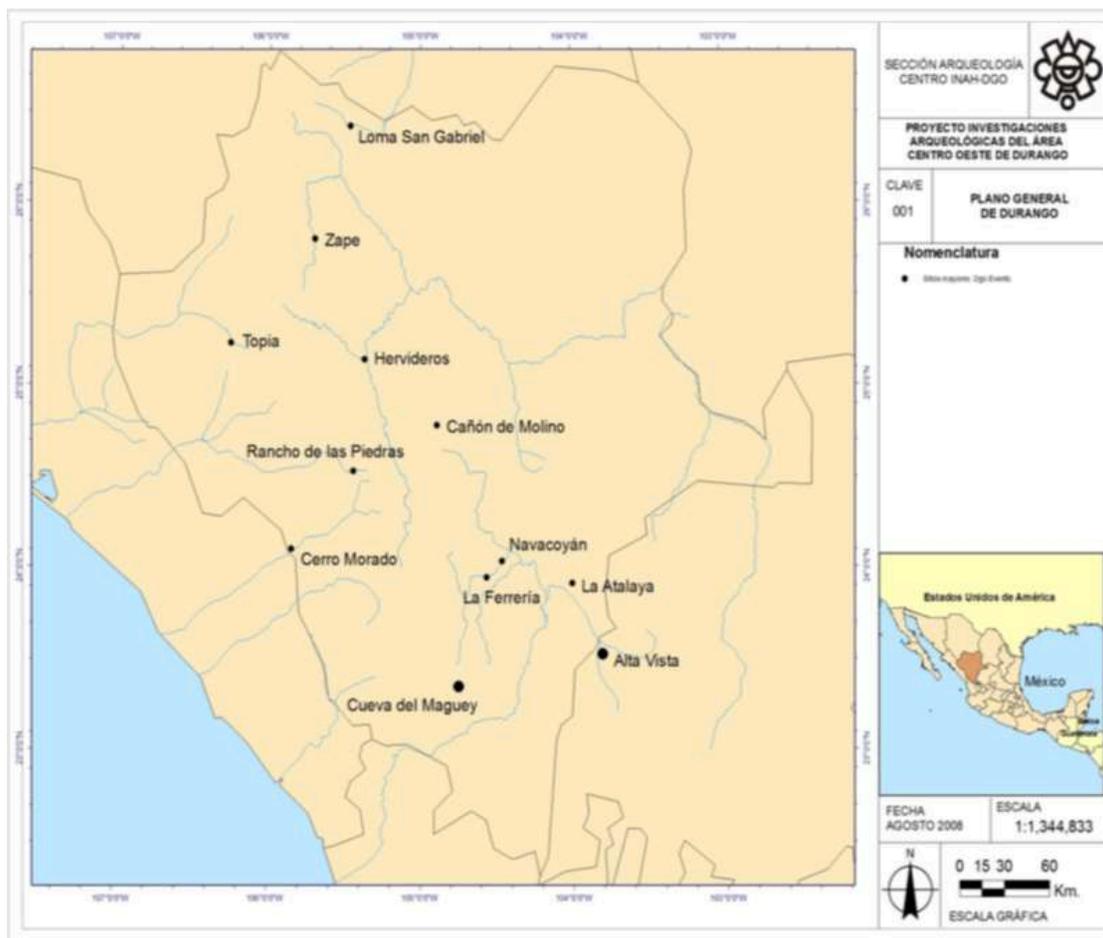
Anteriormente se habían hecho estudios cercanos a la Mesa de Tlahuitoles, uno en 1936 por Alden Manson quien recorrió una zona de la Sierra Madre que identificó como Sotolitos en donde localizó dos juegos de pelota y vestigios arqueológicos limitados por piedras. Tiempo después para 1978, Michel Spence trabajó el norte del Salto en la Sierra, ahí localizó complejos arquitectónicos de tierra que asoció al desarrollo chalchihuiteño y a la cultura Loma San Gabriel. Fue hasta los años noventa, cuando se crearon cuatro sub-proyectos que se iniciaron en la Sierra a cargo de Marie-Areti Hers, de los cuales sólo uno pudo culminar, el mismo a cargo del arqueólogo Punzo.¹²⁸

¹²⁶ Los nichos funerarios son domos o cilindros, muchas veces adosados a la pared de un pequeño abrigo, hechos con tierra batida, ramas y piedras; en ellos se ha encontrado restos de huesos humanos. Véase nota abajo referida.

¹²⁷ Punzo Díaz, *Los moradores...*, 16, 22.

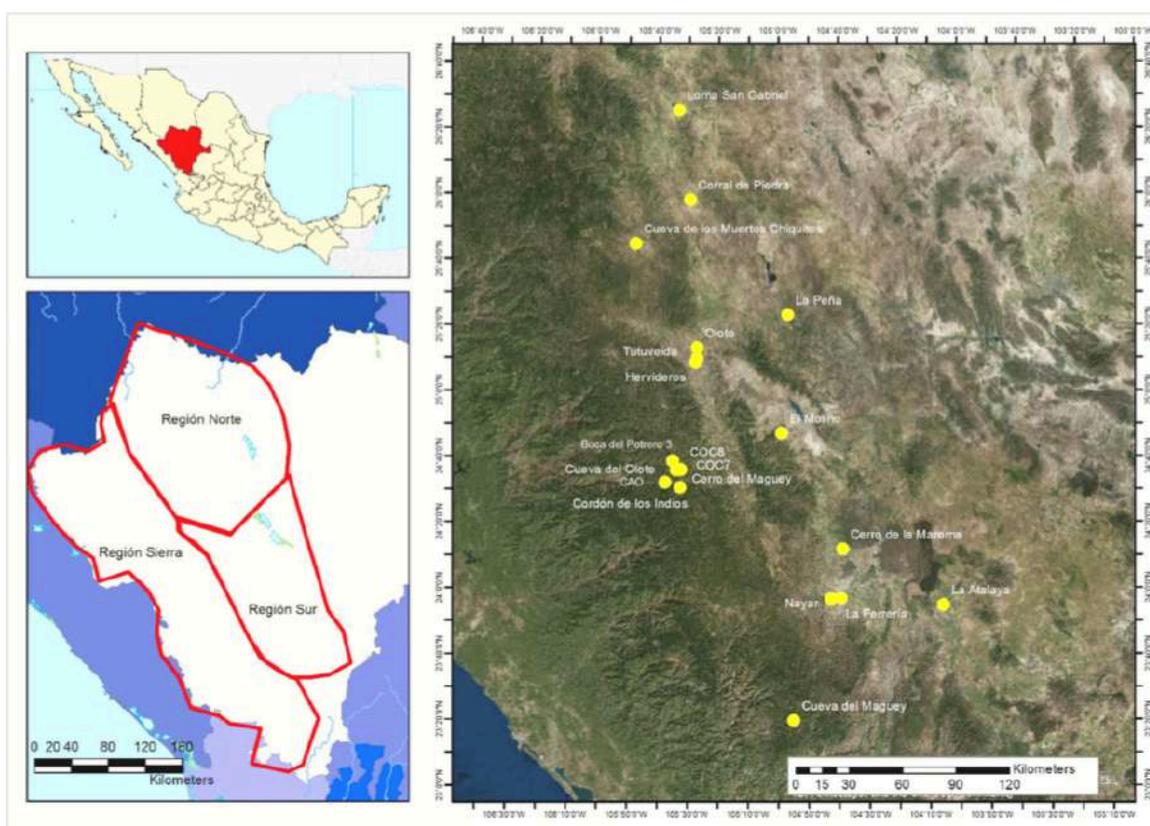
¹²⁸ Punzo Díaz, *Los moradores...*, 12, 16, 18.

Imagen 3. Plano general de Durango con los principales sitios arqueológicos.



Fuente: Punzo, "Los moradores de las casas en acantilado", 19.

Imagen 4. Plano general de ubicación, regiones propuestas y sitios arqueológicos.



Fuente: Punzo, “Revisando la cronología en la frontera norte mesoamericana. Estado de Durango, México”, en *Arqueología Iberoamericana* 29, México, s/l, 2016, 38.

Por otro lado, la arqueóloga Cinthya Vidal trabajó el “pie de la Sierra Madre Occidental” del lado de Sinaloa y el valle de Culiacán. Para efectos de este trabajo sólo se revisó lo que estudió entre las cuencas de los ríos Humaya y Tamazula puesto que fueron espacios habitados por acaxees. Los asentamientos encontrados fueron 50 sitios arqueológicos; 21 de arte rupestre, 10 concentraciones de materiales, 17 sitios con arquitectura de mampostería y 2 sitios mixtos. En la Cuenca del río Humaya, en la parte alta se registró el cerro del Guaco, La Mezcalera y Jacobito, sitios de petrograbados con diseños en espiral; dos de ellos inundados por la presa López Mateos que sólo se ven en tiempo de secas. Al oeste del río se encuentra el sitio Los Arados [ver imagen 5].¹²⁹

¹²⁹ Vidal Aldana, “Vivir entre los tres...”, 168, 170.

Imagen 5. Petrograbados del Arroyo Los Arados.



Fuente: Cinthya “Vivir entre los tres ríos. Arqueología del paisaje del valle de Culiacán”, 173.

Sobre la Cuenca del tío Tamazula, en la parte alta se registró la Sanalona y El Álamo de Olimpia, desafortunadamente el primero se encuentra bajo el agua de la Presa con el mismo nombre y en donde se dice hay petrograbados. En el segundo se encontraron materiales como figurillas de cerámica y urnas funerarias. En la parte media del río se encontraron sitios con materiales de cerámica y lítica, un asentamiento con estructura y petroglifos. En las lomas, donde alguna vez hubo poblaciones prehispánicas, ahora son sólo caminos de terracería.¹³⁰

En la zona de Valles, entre los dos ríos se registraron 16 sitios arqueológicos, cuatro son concentraciones de materiales y los restantes vestigios arquitectónicos de mampostería integradas por alineamientos de menos de 2 metros de altura acondicionados para funcionar como estructuras. En el valle al sur del río Tamazula se registraron 11 sitios arqueológicos, también presentan arquitectura de mampostería, petrograbados, recintos funerarios y rocas labradas. La arqueóloga apunta que en los sitios de petrograbados es posible que hayan sido utilizados para rituales en ciertas épocas por encontrarse alejados de las áreas habitacionales y que los sitios de mampostería quizás hayan sido lugares habitacionales y agrícolas por su ubicación. Nos dice además que estos lugares al pie de la sierra muestran

¹³⁰ Vidal Aldana, “Vivir entre los tres ríos...”, 174, 176.

evidencia diferente a las llanuras y la costa de Culiacán, como el patrón de asentamiento, aunque la similitud está en la cerámica decorada, la obsidiana y la presencia de conchas de moluscos. Por otra parte, en La Mora al pie de la Sierra Madre, se han encontrado enterramientos superpuestos, de manera directa o al interior de urnas funerarias, junto al cuerpo se hallan vasijas lisas, hachas, pipas, figurillas antropomorfas, sellos de troquel, malacates, núcleos de cuarzo, conchas, lascas de obsidiana [ver imagen 6].¹³¹

Imagen 6. Motivo antropomorfo. Locus 2, La Loma del Rey, Sitio la Mora.



Fuente: Cinthya “Vivir entre los tres ríos. Arqueología del paisaje del valle de Culiacán”, p. 192.

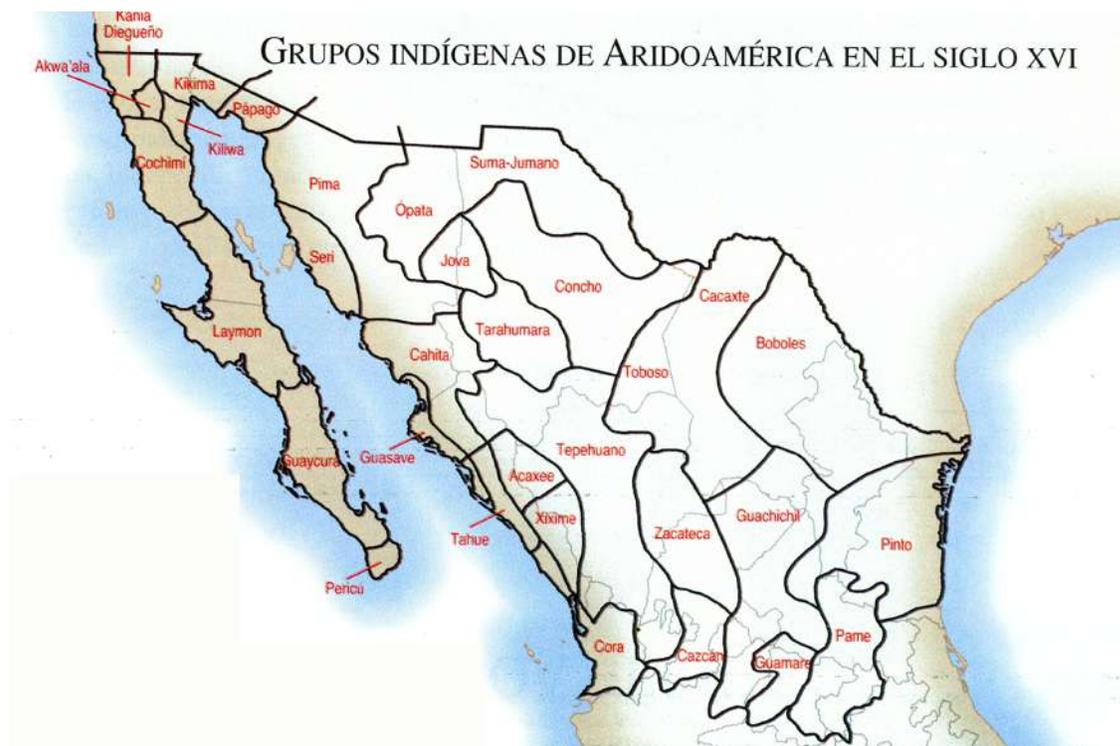
Ahora pasemos a los encasillamientos que surgieron en el siglo XIX a partir de las fuentes novohispanas y que sirvieron como marcos de referencia en las investigaciones; me refiero a las entidades culturales que se han tomado como etnias [ver mapa 3].¹³² Por un lado tenemos a los grupos de lengua acaxee y por el otro a los de lengua xixime, ambos

¹³¹ Vidal Aldana, “Vivir entre los tres ríos...”, 178, 180-183.

¹³² Giudicelli, “Historia de un equívoco...”.

pertenecientes a la familia lingüística taracaíta o cahita-tarahumara, correspondiente al grupo yuto-azteca.¹³³

Mapa 3. Grupos indígenas de Aridoamérica en el siglo XVI.



Fuente: *Arqueología Mexicana*, Edición especial, Atlas de México Prehispánico, julio 2000, 12.

Es probable que las dos palabras: acaxee y xixime, provengan del náhuatl, porque como recordaremos los primeros informantes eran nahuas y de ellos se valieron para muchos de los nombres. Aunque también los nombres puestos eran al azar, “de acuerdo con criterios sumamente variables y disímbolos, como podía ser su aspecto físico, las características del lugar donde vivían, las actividades que desempeñaban o, incluso alguna palabra que escucharan de labio de los indios”,¹³⁴ por lo tanto, representan un ejemplo de alteridad.

¹³³ Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México: precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*, (México: J.M. Andrade y F. Escalante, 1864), 54-55.

¹³⁴ Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios”, 280.

Un documento de 1605 escrito por el jesuita Martín Pelaez nos dice que “acage” “en su lengua quiere decir amigos de españoles”.¹³⁵ Este dato es creíble porque antes y durante la conquista de dichos serranos no se había pronunciado este nombre, sino hasta que fueron sometidos o concebidos como “amigos”. Sin embargo, según Atanasio G. Saravia,¹³⁶ basado en Francisco Pimentel,¹³⁷ acaxee proviene del vocablo *acaxitl*, compuesto de *atl*, agua y *caxitl*, vasija o cazuela, por lo que podríamos traducirlo a vasija de agua y este significado también cobra mucho sentido si pensamos que Topia —el pueblo principal—, significa “jícara” en lengua acaxee,¹³⁸ por lo tanto, es probable que el nombre acaxee sea una adaptación de la palabra Topia.

Por otro lado, en 1633 escribía el jesuita Diego Jiménez que xixime viene de la palabra “xixicuín que quiere decir glotón, comedor o goloso, hora [*sic*] del nombre chichi que significa el perro”.¹³⁹ Y de todos los grupos norteños, el término xixime fue el que más se asemejó al término chichimeca —a veces escrito como xiximeca— y es que, como ya se mencionó, mucho antes de llegar a ellos, los españoles ya los tenían preconcebidos, y al ser los xiximes unos de los pueblos más fuertes en resistir la conquista —acaecida en 1610—, fue normal que los concibieran como sinónimo de salvaje al igual que la palabra chichimeca, de la cual no se sabe “su significado real, pues al ser una construcción definida por el otro, y no por ellos mismos, se ha usado de forma ambivalente”.¹⁴⁰

Aunado a esto, no sólo vieron en los xiximes un comportamiento aguerrido que luchaba por sobrevivir en un espacio cerril para habitar y desplazarse, donde la guerra era una práctica fundamental, que además se complementaba con el canibalismo ritual. Por lo tanto, desde la visión occidental, notaron en su naturaleza “voracidad”, es decir deseos por comer “no solo de las viandas que sirven al sustento humano, sino aun también que las sabandijas topan sin desear el ratón, culebra, langostas y gusanos, ni aun lo que da asco de decir a

¹³⁵ AGI, *México* 2626, Martín Pelaez, 1605.

¹³⁶ Atanasio G. Saravia, *Obras. Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, t. III, intr., comp., bibliografía e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), 20-21.

¹³⁷ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 56.

¹³⁸ Santarén en Alegre, 75.

¹³⁹ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁴⁰ Delgadillo, “El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes...”, 12.

las sabandijas de sus mismas cabezas del animal que cazan”,¹⁴¹ que no era más que todo el imaginario en torno al concepto de bárbaro.

Ya para el siglo XX la academia los estudiaba como tribus y culturas [ver mapa 4].¹⁴² Sin embargo hay que resaltar que los acaxeos englobaban a los guapiguje,¹⁴³ pacaxeos, sobaibos,¹⁴⁴ papudos,¹⁴⁵ tecayas, baimoas y sicurabas¹⁴⁶; y los xiximes aglomeraban a los toyas, hinas y los humes.¹⁴⁷ Estos últimos no tuvieron contacto con españoles sino hasta terminada la guerra tepehuana. En muchos de los casos los nombres correspondían sólo al nombre de la ranchería donde habitaban. Lamentablemente tenemos poca información sobre el significado de cada grupo o nombre del poblado. Por ejemplo, el grupo de los toyas en lengua xixime quería decir los que riñen, o los pendencieros, “deducido de su verbo teta que significa reñir”. Y es que al ser los últimos en ser reducidos en pueblos de misión encontraron en ellos las guerras que de costumbre hacían con los acaxeos con fines rituales. Según el padre Jiménez, los toyas vivían en las rancherías de “cuay duay noagdi noaq hi” pueblo al que los españoles le llamaron Xocotilma, en la lengua náhuatl.

¹⁴¹ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁴² Ralph Beals, “Los acaxeos: una tribu serrana...”; Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 56.

¹⁴³ Hernando de Santarén, en Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed., Ernest J. Burrus y Felix Zubillaga, 2 t., (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1958), [en adelante Santarén en Alegre], 83.

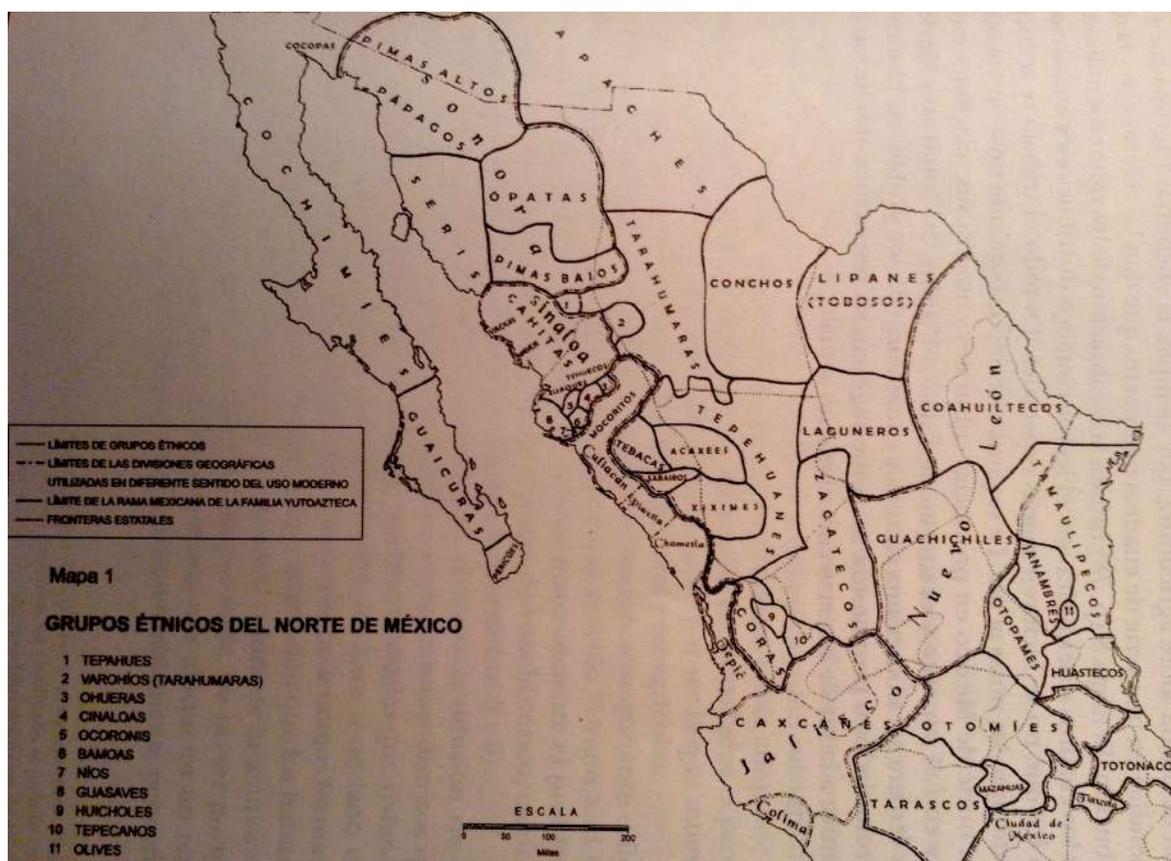
¹⁴⁴ AGN, *Jesuitas III*, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acageos y serranía de Topia, 1603”.

¹⁴⁵ Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, 235.

¹⁴⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 54.

¹⁴⁷ Sobre humes: AGN, *Historia* vol. 19, Exp 11, “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, mayo 9 de 1618.

Mapa 4. Grupos étnicos del norte de México



Fuente: Beals, Ralph L., *Etnohistoria del Noroeste...*

Sobre los humes no sabemos el significado propio de esta atribución, no obstante, hablaban la misma lengua que los xiximes. Habitaban principalmente Guarizame (que después se convertiría en cabecera). Otros pueblos que habitaron fueron Toministame, Queibos, Yaraboytia, Acuz, Yomocoa, Tomisitua, Zipamoytia y Mosas. Su traje era variado de tilmas de muchos tochomites; sus cabezas estaban coronadas con diadema con plumas de papagayos y guacamayas. También con frecuencia tenían guerra con los tepehuanes y los hinas, por tal razón sus casas eran pequeñas, con puertas que de lo pequeñas parecían ventanas, ello para que en tiempo de guerra pudieran esconder a sus hijos y mujeres [ver imagen 7, 8 y 9]. Cada ranchería tenía cinco o seis casas puestas en contorno de una pequeña plazuela que tienen muy llana y limpia.

Nos cuenta el padre Alonso Valencia que cada pueblo tenía su particular cacique. Eran grandes labradores y lo que más se admiraba de ver eran las sementeras que hacían en las

lomas más a pique donde se daban muy fértil el maíz, tenían también cañaverales y cañas dulces.¹⁴⁸

Otros poblados entre los xiximes fueron Saporis, Soyatitlan, Alapa y Yamóriba. Entre los hinas fueron Iztiltlan, Huaimino y Queibos que al nahuatlizarlo se llamó Quilitlán. Los pueblos principales de los humes fueron Guarizamey, Cocorotame, Humace y Hetasi,¹⁴⁹ estos como se verá fueron los últimos en tener contacto con los españoles al tiempo que fueron reducidos en pueblos de misión. Topia, asiento de los acaxees, tomó el nombre proveniente de un mito que hacía referencia a una anciana quien se había convertido en piedra en forma de jícara a la que los acaxees veneraron y concibieron como deidad. El nombre de la anciana pasó a ser Topia, que como ya se mencionó significa jícara en la lengua acaxee, y de ahí que tomara ese título aquel valle donde se aposentó la mayor población acaxee y que posteriormente formaría parte de la cabecera principal, Misión de Topia.¹⁵⁰

Imagen 7. Casa en acantilado, Cueva del Maguey municipio de Pueblo Nuevo, Durango.



Foto: Xavier Boelsterly Urrutia

¹⁴⁸ AGN, Historia, vol 19. exp 11. "Viaje del padre Alonso de Valencia 1618". Guatimape, mayo 9 de 1618.

¹⁴⁹ Punzo Díaz, "Los moradores...", 41.

¹⁵⁰ Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia...*, 75.

Imagen 8. Vista frontal segunda casa en acantilado



Foto: Xavier Boelsterly Urrutia

Imagen 9. Vista lateral derecho primera casa



Foto: Xavier Boelsterly Urrutia

Las primeras noticias que se tuvieron de Topia llegaron al valle de San Juan, uno de los pueblos fundados por Francisco de Ibarra en su primera expedición hacia el norte; se decía que había en aquella ciudad “gente vestida y rica y de muchas minas de plata”.¹⁵¹ De hecho los nativos del valle de San Juan le enseñaron al vizcaíno objetos provenientes de Topia, como “plumas de muchos colores y gala”, ropa de algodón tejida de hilo torcido.¹⁵² Objetos muy valiosos para los españoles. Entonces los vizcaínos creyeron que dicha ciudad guardaba muchas riquezas, idea un tanto generada con ayuda de los indios comarcanos.¹⁵³ Y es que para estas fechas los vizcaínos tenían en el imaginario la existencia de siete ciudades que guardaban riquezas en oro, y aunque las ciudades por alcanzar recibieron varios nombres, Topia se convirtió en una de ellas.

Una vez que Francisco de Ibarra encontró la ciudad de los acaxees y la visualizó a lo lejos sobre las montañas, escribió que era “tierra muy poblada y la gente de mas policía que se ha hallado”.¹⁵⁴ Es decir que, en un primer momento, el vizcaíno creyó ver que estos indios vivían en comunidad política y de manera ordenada, o por lo menos más que en las otras comunidades en las que había estado.

¹⁵¹ AGI, *Patronato* 21, n.4, r.3, “A su majestad, el virrey de la nueva España 26 de mayo 1563”.

¹⁵² Obregón, *Historia de los descubrimientos...* (1924), 49, 55.

¹⁵³ Dicho de poblaciones, campos, tierras, etc., cercanos. *Diccionario de la Real Academia Española*.

¹⁵⁴ AGI, *Patronato* 21, N.4, R.3. “Copia de la carta que escribió Francisco de Ibarra desde el valle de San Juan a Diego de Ibarra”.

Al bajar la montaña y acercarse a la ciudad, la expedición de Ibarra se encontró con una muralla de piedra, con albarrada de nopales y magueyes con la altura de una lanza. Pensaron que se trataba de un “fuerte” y que por lo tanto protegía cosas muy valiosas en su interior. Así que “Movidos por la codicia les pareció una población de gran importancia tanto como la de México,”¹⁵⁵ pero sólo generado en el imaginario ya que desde su visión, si resguardaba algo seguramente serían riquezas. Y si lo analizamos desde el concepto de frontera, la muralla les producía curiosidad de saber qué contenía, además de que era un espacio susceptible de ser controlado para apropiarse de sus bienes. Lo cual hicieron mediante la guerra.

Finalmente después de una batalla por someter a los acaxeos y entrar a Topia, la desilusión de los vizcaínos no tardó en aparecer, pues aunque encontraron en ella vestimentas de algodón, edificaciones, estratificación social con mando político de gobernadores a los que nombraban Cayayn,¹⁵⁶ se dieron cuenta de que no había caminos por los que pudieran transitar ni existía una traza urbana como la que ellos concebían.¹⁵⁷ Entonces la ilusión de haber encontrado la ciudad mítica en Topia se desvaneció tan pronto como entraron, pero ello no fue un obstáculo para repoblar la ciudad con indios auxiliares y explotar las minas que fueron encontrando.

En el caso de los xiximes, se llegó a ellos casi medio siglo después y la alteridad que se tiene del grupo, como el nombre con el que los estudiamos, proviene del contacto de carácter meramente belicoso, pues la guerra fue la respuesta que dieron los xiximes ante el primer contacto con los europeos y de esa respuesta se valieron los españoles para encasillar su naturaleza. Así la concepción que se creó de los xiximes fue todavía más negativa que la de los acaxeos. Los caracterizaron como la “nación más brava, inhumana y rebelde”. No exageraban los españoles al decir que este grupo se encontraba “fortalecidos y guardados en los montes más inaccesibles” de toda la sierra, geografía que los hacía “inexpugnables, así por su altura, como por su profundidad de sus quebradas”.¹⁵⁸

De hecho, eso explica por qué Ibarra no pudo entrar a la Sierra por el sureste, sino hasta llegar a lo que después sería el valle de Santiago Papasquiaro, que hasta la actualidad sigue

¹⁵⁵ Obregón, *Historia de los descubrimientos...*, (1924), 59.

¹⁵⁶ Obregón, *Historia de los descubrimientos...*, (1997), 88.

¹⁵⁷ Obregón, *Historia de los descubrimientos...*, (1924), 56.

¹⁵⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 86.

siendo el camino que se toma para adentrarse a la Sierra Madre en dirección hacia el valle de Topia.¹⁵⁹ Esta barrera natural sirvió por cuarenta años, desde la llegada de los españoles, para que los xiximes se mantuvieran aislados.

A los xiximes se les calificó de costumbres bárbaras y faltos de cortesía, no sólo en acciones sino también en palabras. El padre Diego Jiménez mencionó que en su lengua xixime no tenían ninguna palabra que expresara un sentido de respeto, ni hacía las personas mayores, ni hacía nadie.¹⁶⁰ Lo que equivalía a decir que dentro de su propio grupo eran irrespetuosos y groseros en sus formas de entablar comunicación. Por lo que ese adjetivo se sumó a uno más de la lista que injuriaba a los xiximes.

A lo largo de los siguientes apartados, cuando me refiero a serranos hago referencia a los acaxeos y xiximes, sólo en los casos necesarios haré distinciones entre unos y otros, pues como lo mencionó el padre Jiménez, las costumbres entre las “naciones” de la sierra de San Andrés (donde habitaron los acaxeos) “casi son unas con las de los xiximes”.¹⁶¹

I.4.1 Objetos de conocimiento o la alteridad

En los siguientes subtemas de este apartado, veremos que las costumbres, la política y lo cotidiano implicaba necesariamente la religiosidad y el contacto con los dioses. Los temas van desde su naturaleza, su ecosistema, sus prácticas de guerra, su alimentación y los usos de las armas, los cuales fueron descritos por los europeos en un intento por darlos a conocer. Probablemente con el mismo pensamiento de Sahagún cuando hacía la comparación entre el médico-enfermo con el misionero-pagano y decía que para poder curar al enfermo era menester “conocer” las afecciones y los males, haciendo referencia a que, para poder convertirlos al cristianismo, hacía falta conocer lo que se quería erradicar.

Dentro de las culturas prehispánicas, sabido es que las acciones civiles en la vida diaria implicaban un vínculo con lo sagrado, es decir toda la cosmovisión indígena y las práctica de la vida cotidiana giraban en torno a las divinidades; sin embargo, como se verá en el

¹⁵⁹ La famosa carretera a Mazatlán es ahora un camino que conecta Durango con ese punto y atraviesa majestuosamente la Sierra Madre en tan solo 3 horas y media en autobús.

¹⁶⁰ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁶¹ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

segundo capítulo, había una línea delgada que no podía atravesarse, no cualquiera podía entrar al mundo divino, sólo los sacerdotes indígenas eran los encargados de hacerlo.

Complexión física y carácter

Para los misioneros, eran gente de cuerpo mediano, bien proporcionado, de miembros muy ligeros, pantorrillas fuertes y buenas espaldas. El color de su piel era bazo¹⁶² con excepción de los que se encontraban en tierras altas y frías que eran de tez “blanca”. Su pelo era largo y trenzado tanto en hombres como en mujeres, y lo adornaban “con grandes sertas de caracolillos blancos estimados entre ellos”. Llevaban en el cuello y en las muñecas de los brazos grandes sartaes (collares pulseras) de caracoles blancos y de corales de algas marinas [ver imagen 10]. También se adornaban los brazos, orejas y nariz que perforaban desde niños, pendían de sus agujeros muchos zarcillos (aretes) negros, de plata o de cobre y de cada zarcillo en la oreja le colgaba una cuenta blanca y de la nariz una piedra que conocemos como chalchihuite. Los hoyos de la nariz eran tan grandes que llegaban hasta la barbilla. No todos los serranos se pintaban el rostro, únicamente los de la provincia de Baimoa.¹⁶³

Vestían con pocas prendas, pero para los europeos estaban “desnudos”, amarraban su cintura con cordones delgados de las que colgaban algunas “vorlibas o cordones como de flecos de un xeme¹⁶⁴ de largo y 40 dedos de ancho con que se cubren por delante, todo lo demás andan desnudos algunos se cubren con una tilma de algodón”. Asimismo, utilizaban la fibra vegetal conocida como el ixtle, la cual sacaban los indios de las pencas de maguey después de haber hecho el alcohol y mascaban con la boca cada penca y las dejaban tan blandas casi como de algodón, después hacían las tilmas que según entre ellos eran de poca estima” aunque las apreciaban más en la costa.¹⁶⁵ [ver imágenes 11 y 12].

¹⁶² Color moreno y que tira a amarillo. *Diccionario de Autoridades*.

¹⁶³ AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”; Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 17.

¹⁶⁴ La distancia, que hay desde la extremidad del dedo pulgar a la del dedo índice, que sirve de medida. *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1739. [en línea] consultado: 19 septiembre de 2018.

¹⁶⁵ AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

Imagen 10. Punzones de hueso y madera.



Imagen 11. Mecates.



s/núm. Colección bajo custodia del centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Fotos: Sergio Delgadillo.

Imagen 12. Textiles Cueva del maguey.



B40 F3. Colección bajo custodia del centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Foto: Sergio Delgadillo.

De la fibra vegetal también hacían el “cacastle” a menudo cargado por la mujer con un mecapal¹⁶⁶ que detenía en la frente. A donde fueran lo llevaban por la sierra cargando el maíz y la comida y sobre los bordes llevaban papagayos y guacamayas de los cuales obtenían las plumas para ornamentar sus cuerpos. Cuando había hijos, el hombre se

¹⁶⁶ Faja con dos cuerdas en los extremos que sirve para llevar carga a cuestas, poniendo parte de la faja en la frente y las cuerdas sujetando la carga. *Diccionario de la Real Academia Española*.

encargaba de cargar al niño, lo ponía en una tilma sobre la espalda y la amarraba por el pecho, (como las mujeres indígenas aún hoy en día).

Santarén los describió de forma positiva, gente de bien, alegres y risueños que con mucha afabilidad y risa conversaban con los padres y españoles. La siguiente cita deja en cuenta lo que casi nunca describieron los padres: “no son huraños, ni mezquinos, ni melancólicos, ni retirados, ni temerosos, ni encogidos, sino largos y atrevidos y de lo que tienen, son liberales y reparten largamente no solo con los suyos y parientes sino con los extraños y de otras tierras”. Por supuesto aquí hace referencia al carácter y comportamiento que los indios cristianos tuvieron frente a los misioneros, por esa razón al ser indios que han recibido el catecismo, automáticamente tienen buenas virtudes; sin embargo, es un discurso que justificaba la visión jesuita: son bárbaros porque no poseen la religión, pero al tomarla obtienen virtudes (aun cuando se daban cuenta de que ya las poseían). Y entonces “es gente de buen entendimiento, como se ve en las razones que tienen para que el padre los bautice”, (abordaré esas razones en el siguiente capítulo en el que hablo acerca de las resistencias no violentas) y aprendían las oraciones en su lengua con gran facilidad.¹⁶⁷

Otra de las virtudes entre los serranos fue que tenían la costumbre de ser compartidos y ayudar a los demás. Un ejemplo de ello era que por las mañanas las mujeres hacían una olla de pinole y la ponían en la puerta de sus casas para que los viajeros bebieran de ella libremente “sin que nadie los convide, sino que cuando alguien llega de otro pueblo se sienta junto a la olla y bebe de ella”. Lo mismo hacían con los padres y los que les acompañaban cuando estos iban de un pueblo a otro, los indios les daban comida, acudían con tamales, ollas de pinole, de frijoles y de calabazas cocidas. Siempre tenían qué comer sobre las vasijas de tecomate, miel, frijoles y pepitas de calabazas las cuales abundaban en verano e invierno y eran muy queridas por ser dulces por lo que le agregaban miel.¹⁶⁸

Geografía, flora y fauna

En el libro de Leonard Curchin sobre la conquista romana en la península Ibérica, dice:

¹⁶⁷ AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

¹⁶⁸ AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

...la duración de la conquista en su conjunto puede explicarse por dos factores que estaban fuera del control romano: la invencible naturaleza del territorio hispano, que, a través de la historia, ha dado enorme ventaja al defensor, porque impide las comunicaciones y las líneas de abastecimiento del atacante; y el fondo belicoso y las costumbres tribales de los indígenas que combinaron su espíritu arrogante con las tácticas de guerrilla para mantener a raya al invasor durante tan largo tiempo.¹⁶⁹

En circunstancias semejantes se encontraron los vizcaínos al momento de penetrar la Sierra Madre; podríamos decir que los serranos tenían las mismas ventajas que los hispanos cuando los romanos penetraron su territorio para conquistarlos. Era un espacio conocido, la topografía presentaba barreras naturales, el deseo de supervivencia que se presentó al defender el territorio (espíritu aguerrido), los conjuntos de guerreros y el deseo por resistir la invasión fueron los componentes que participaron en los dos hechos históricos. Por lo tanto, los europeos tenían una idea de lo que se enfrentaban cuando penetraban nuevas tierras serranas. El hecho es que quisieron resaltar lo negativo en esta lucha expansiva de poder para acreditar sus acciones. Por ello nos encontramos con descripciones en las que a sus ojos, la geografía salvaje definía a sus habitantes.

La Nueva Vizcaya ocupaba una vasta extensión territorial que abarcó múltiples zonas ecológicas que van desde las llanuras costeras a lo largo del Atlántico, los densos bosques y los fértiles valles fluviales adyacentes a la cadena montañosa de la Sierra Madre Occidental, y las tierras semiáridas de la región del desierto de Bolson. La región de los acaxees y xiximes se encuentra en dos zonas de las cuatro que ha dividido Pastor Rouaix al actual estado de Durango, a saber: la quebrada, la sierra, los valles y la semiárida [ver imagen 13 y 14].

¹⁶⁹ Leonard Curchin, *España Romana*, España: Gredos, 20.

Imagen 13. Las cuatro zonas del Estado de Durango.

Las Cuatro Zonas del E. de Durango

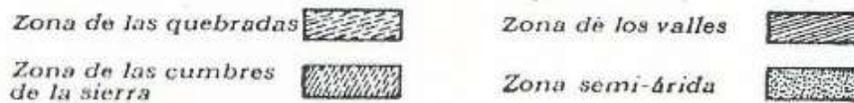
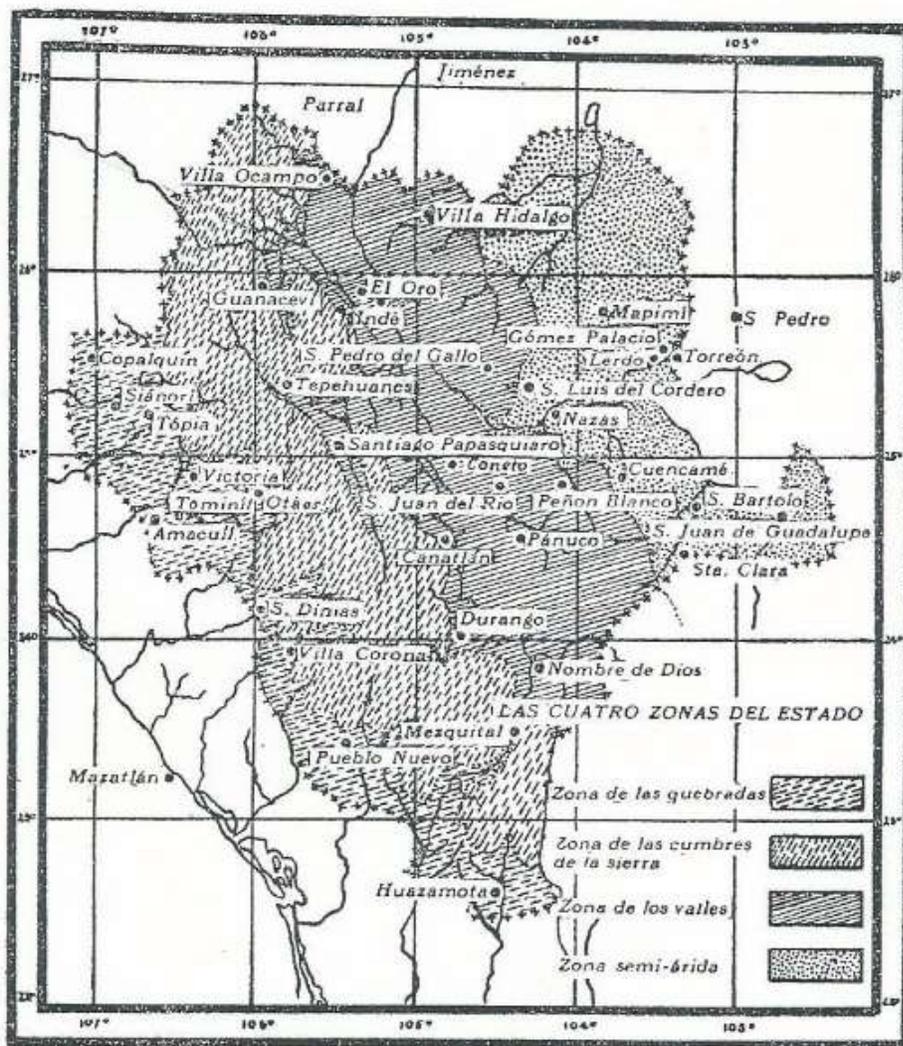


Fig. 1

Fuente: Pastor Rouaix, *Manual de Historia de Durango*, México, Gobierno de Durango, 1952.

Imagen 14. Perfil en el paralelo 25°50'.

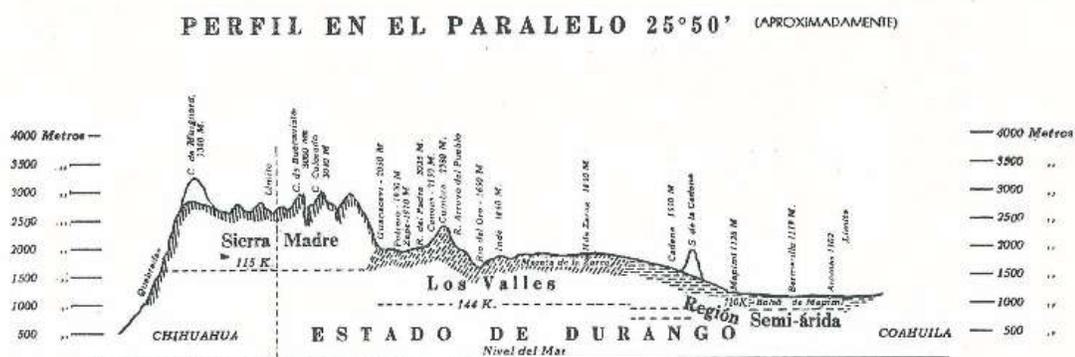


Fig. 2

Fuente: Pastor Rouaix, *Manual de Historia de Durango*, México, Gobierno de Durango, 1952.

El espacio geográfico es un medio que condiciona (pero no determina) la cultura de sus habitantes, en él interactúan los seres vivos con su hábitat. El tipo de terreno y altitud, que influyen en la flora-fauna y el clima, respectivamente, generan en conjunto resultados que afectan las acciones de los moradores. Estos factores también condicionan la forma de habitar y el tipo de vestimenta y alimentación porque es mediante los recursos naturales que la humanidad obtiene los materiales de construcción, las fibras textiles y su sustento nutricional. Sin embargo, es un vaivén porque de la misma manera que el espacio geográfico contribuye al actuar de sus habitantes, acomodan, reconforman, modifican y resignifican su espacio habitacional.

El ser humano al luchar por sobrevivir, se adapta y modifica su entorno, busca mejorar sus condiciones de vida; de ahí que algunas culturas a las que llamamos de tradición nómada hayan emigrado en busca de su bienestar y no por falta de conocimientos sobre el sedentarismo y el cultivo de la tierra. O como el caso de los serranos, que se adaptaron a los terrenos más fracturados, en lugares donde, se pensaría, son imposibles de habitar. Sin embargo, la relación de complementariedad entre humano y medio ambiente o, en este caso, entre los nativos del septentrión y su entorno, podría darnos un buen tema de investigación que dejaré para otra ocasión, por ahora sólo es importante resaltar el papel fundamental del espacio geográfico en la cultura.

Santarén y Pérez de Ribas recorrieron gran parte de la Sierra Madre y aunque los dos la describieron, el segundo copió gran parte de la obra del primero. Y al respecto de la serranía nos dicen, que corría la serranía de norte a sur desde Nuevo México hasta Guadalajara, que tenía poderosos ríos que iban con dirección al poniente y entraban al mar del sur, y otros que iban al oriente y desembocaban en el mar del norte. Que era muy alta y áspera de andar y no había llano alguno. Las cuestas terminaban donde comenzaban las cumbres y en las simas de los montes, había ojos de agua de donde salían los ríos.¹⁷⁰

La fauna en general se componía de jaguares [ver imagen 15], papagayos, ardillas, osos, pájaros carpinteros y guajolotes. Las tierras bajas de la sierra eran de tierra caliente y las altas en tiempos de frío con abundante nieve. Las frutas que se daban en tierra caliente eran plátanos, guayabas, zapotes, ciruelas, melones y cañas dulces además de miel.¹⁷¹

El principal sustento alimenticio era la agricultura, el maíz, el frijol y la calabaza. Los serranos los cosechaban, y aunque no se describen los métodos implementados, ni el modo de irrigación, probablemente fue por medio de los ríos, ya que muchas plantaciones estaban cerca de ellos. Producían, además, el chile, el algodón y el zapote. Comían sobre la planta del pie derecho que les servía de apoyo a manera de asiento, “y así comúnmente tienen los empeines llenos de callos”.¹⁷²

Imagen 15. Garra Jaguar



Colección bajo custodia del Centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Foto: Sergio Delgadillo.

¹⁷⁰ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 77.

¹⁷¹ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 78.

¹⁷² AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

Tomaban la miel que producían las abejas, pero también una especie de melaza color blanco que sacaban de las oquedades de los encinos. Su modo de pescar era muy particular, porque no pescaban con flechas, sino con barbasco que son las plantas que se caracterizan por contener un jugo con efectos narcóticos que afectan y matan a los peces, una vez “inficionado el río con barbasco, se deciden a capturar a los peces, no antes”.¹⁷³ Más delante de donde pescan tienen “atajado el río con una nasas a donde el pescado queda sobre aguado hasta que los que ayudan a la pesca dan licencia para coger algunas, se juntan hasta 40 arrobas de truchas”.¹⁷⁴

La siembra era una labor de gran trabajo y fuerza de brazos, más de lo que normalmente se acostumbraba en la época, ya que en la sierra, con escasos llanos, el arado no se podía utilizar en tierra tan abrupta. Aquellos que iban a la siembra iban muy bien bañados y sus cabezas “enjaponadas” con una planta que en náhuatl le llamaban “amolli” que nos cuentan era muy semejante a las sábilas de castilla. Con ayuda de ella se creía que la cosecha sería muy fértil. Si veían correr de noche por el aire algunas exhalaciones, truenos y rayos, pensaban que eran manifestaciones de sus deidades. Cuando por malas temporadas les faltaba el agua, cocían una planta llamada mexcalli¹⁷⁵ la cual arrojaban en los ríos “para hacer convite a la lluvia”. Y cuando por algún accidente veían el clima extraño, pronosticaban que había de suceder algún daño.¹⁷⁶

Para los europeos la sierra fue una frontera, una problemática, una barrera, un aislamiento, una falta de comunicación, y de hecho sí lo fue al respecto de las minas porque estaban alejados de la capital virreinal, en forma dispersa e incomunicados por falta de caminos;¹⁷⁷ de igual forma esto afectaba a los ignacianos, pues sufrían de mala comunicación porque las cartas no llegaban debido a que los ríos crecidos impedían el camino por donde solían pasar. Al respecto, en 1609 nos informa el padre Diego González Cueto que “los ríos crecen en navidad y tanto es su fuerza que a los padres que pasan por

¹⁷³ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁷⁴ AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

¹⁷⁵ Cierta planta comestible de la clase de los magueyes, o áloes, de la cual se saca un licor fortísimo. *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 20 de septiembre de 2019]. Disponible: <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/consultar/palabra/mexcalli>

¹⁷⁶ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁷⁷ Delgadillo, “El proceso de extinción de los acaxees y xiximes...”, 64.

ellos los han puesto a punto de morir. A otros los ha aislado sin poder salir de entre los arroyos y otros en el monte cuatro o cinco días totalmente perdidos y cercados de nieve”.¹⁷⁸

Núcleo familiar y aposentos

El grupo parental eran un núcleo fundamental muy bien cuidado, vivían en sus casas con su respectiva familia, esposa o esposas, hijos, nietos, suegros. Nunca abandonaban a los viejos, aun cuando tenían que migrar o desplazarse en las guerras, los llevaban cargando.¹⁷⁹ Quizás significaba que no sólo valoraban la vida de un familiar, sino también el conocimiento de las personas mayores.

Vivían en “las laderas de estas sierras”, según los jesuitas, ni muy alto por el frío, ni muy bajo en tierra caliente, junto a algunos ojos de agua, o arroyos pequeños, que bajaban de las alturas. Formaban rancherías que, aunque segregadas por la geografía, formaban pueblos pequeños a modo de aldeas.¹⁸⁰ Sus casas, estaban localizadas en las laderas y “lo ordinario en mogotes o picachos difíciles de subir”. Estaban hechas de barro y piedra, otras de palos de monte (de paja). Las puertas eran pequeñas que hasta había que entrar inclinado, es probable que el tamaño haya sido por la altura de los serranos, aunque los padres pensaron que era debido a una estrategia de defensa ante cualquier ataque.¹⁸¹ Dormían en el suelo con sus tilmas, otros en un petate de carrizo o palma, otros levantan del suelo cuatro palos y sobre ellos ponían cañas en las que se acostaban y para reclinar la cabeza utilizaban una piedra o bases hechas de madera,¹⁸² [ver imágenes 16 y 17].

Tenían casas de comunidad que servían de fortaleza para encuentros con enemigos, lo que tal vez se pudiera interpretar como un fuerte para el combate y según lo que describió Obregón, Ibarra atacó la fortaleza de los acaxees en Topia. El arqueólogo Punzo ha encontrado rastros de estas casas fuertes, y describió que eran una serie de estructuras de

¹⁷⁸ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, “Anua de la Misión de la sierra Topia y San Andrés de este año de 1608”, Diego González Cueto, 6 enero de 1609.

¹⁷⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, 53.

¹⁸⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”

¹⁸¹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*16-17; Santarén en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 78.

¹⁸² AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, “Anua de la Misión de la sierra Topia y San Andrés de este año de 1608”, Diego González Cueto.

cuartos múltiples, que se asentaban sobre una plataforma en forma cuadrangular, tenían un patio semi-hundido al centro, cerrados por estructuras en sus cuatro lados.¹⁸³

Imagen 16. Trozo de Petate.



Reg.33 Pj 773. Colección bajo custodia del Centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Foto: Sergio Delgadillo.

Imagen 17. Base de madera



Quizás utilizaban este objeto de madera para reclinar la cabeza al dormir. s/n. Colección bajo custodia del Centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Foto: Sergio Delgadillo.

Los serranos eran enérgicos en el trabajo y muy ligeros para “trepar cuestras, montañas y peñascos”, lo que les daba ventaja en las guerras por la rapidez con que se movían entre la

¹⁸³ Punzo, *Los moradores de las casas...*, 48.

sierra [ver imagen 18]. Las mujeres solían llevar cargamentos por muy pesados que estaban sobre la espalda colgando de cuerdas o fajas que pendía de su cabeza o su frente, además de que al mismo tiempo muchas de ellas cargaban a sus hijos en brazos.¹⁸⁴

Imagen 18. Sandalia



Sandalia hecha de la corteza de un árbol. s/n. Colección bajo custodia del Centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Foto: Sergio Delgadillo.

Cuando se sentían cansados se aliviaban el dolor pinchándose, ya sea las piernas por el andar en sus sierras o las sienes si les dolía la cabeza y se curaban las heridas chupándolas hasta ser sanos sin otra medicina ni beneficio.¹⁸⁵

Como el interés sobre los temas abordados por los cronistas se debió a la comparación que se hace con la vida cristiana, es por eso que encontramos también menciones referentes al tema del matrimonio. Al parecer sobre esta ceremonia la mujer fungía como la persona que acreditaba el compromiso con una bebida que en náhuatl llamaban “izquiatl”,¹⁸⁶ y en la

¹⁸⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*; AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁸⁵ Obregón, *Historia de los descubrimientos...*, (1924), 62.

¹⁸⁶ Bebida de maíz tostado. En *Gran Diccionario Náhuatl*, [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 16 de junio de 2018]. <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/consultar/palabra/izquiatl>

lengua acaxee “guanaíta“ la cual daba el hombre a la mujer o ella a él, y así al recibirla y beberla hacían valido su matrimonio.¹⁸⁷

Con respecto al papel de la mujer, no sólo fungían como cocineras a nivel familiar y comunal (en el hogar y en los banquetes ceremoniales, como por ejemplo en el juego de pelota); tampoco eran sólo el gancho para las alianzas políticas entre diversos pueblos mediante el matrimonio que se efectuaba por consentimiento de los padres;¹⁸⁸ la mujer era quizás la base fundamental de la familia, además de procrear la descendencia familiar, pues, según las crónicas, las mujeres y los hijos “son cosa que ellos más sienten que la propia muerte”.¹⁸⁹ Incluso para resolver y pacificar el levantamiento armado de los acaxees en 1604, el gobernador Urdiñola tuvo que apresar a mujeres y niños alzados para que se rindieran y pactaran la paz a cambio de la entrega de sus mujeres e hijos.

Ritos de competencia

El antropólogo Beals ha estudiado que el juego de pelota se extendió hasta una parte del suroeste de Estado Unidos, con los Maricopas-Alchedomas y los Kamias; y el noroeste de México, hasta los Yumas, Pimas Altos - Papagos y Opatas.¹⁹⁰ En la Sierra Madre Occidental se le llamó “vatei” o “batei”. Punzo ha encontrado y registrado, en gran parte del área xixime y acaxee, las “canchas” donde jugaban.¹⁹¹ Desafortunadamente muchas han sido destruidas o enterradas bajo las carreteras que se han construido entre Durango y Sinaloa,¹⁹² lo que refleja un desinterés por parte de las autoridades correspondientes y ha ocasionado, a su vez, un mayor desconocimiento en lo que toca a la arqueología.

Se jugaba con una pelota de hule con cinco integrantes por equipo, sobre una plazuela llana, con dos paredes a los lados que medían de altura una “vara”. Jugaban con mucha

¹⁸⁷ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁸⁸ Sergio Ortega Noriega, *De la santidad a la perversión. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, (México: Grijalvo, 1986), 31.

¹⁸⁹ AGN, *Jesuitas III*, Leg. 19, exp. 21, “Carta del Padre Luis de Bonifaz de la Compañía de Jesús y relación de las exequias que se hicieron en la villa de Guadiana a los cuerpos de los cuatro Padres”.

¹⁹⁰ Beals, “Los acaxees: una tribu serrana...”, 115

¹⁹¹ Punzo, *Los moradores de las casas...*, 42.

¹⁹² Luis Alfonso Grave Tirado, “Aproximaciones arqueológicas al centro y sur de la sierra sinaloense”, *Arqueología*, n. 37, Segunda época. (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, enero-abril de 2008), 7-22.

destreza, no la tocaban con el pie, ni mano, ni con otra parte del cuerpo. Sólo con el hombro derecho y con el “cuadril de los cojines” pues si la tocaban con cualquier otra parte del cuerpo perdían. Apostaban prendas como calzones y tilmas, y objetos de valor como arcos, flechas y hasta plata. Escogían a sus mejores jugadores cuando algún pueblo desafiaba a otro y tenían la obligación de aceptar el desafío. Una vez que se encontraba la presencia española al jugar apostaban dinero (“más de quinientos pesos”), y entregaban a los mensajeros las prendas que apostaban. Señalaban el día del juego y al pueblo desafiador le correspondía hacer los preparativos en el “batei”.¹⁹³

Y como en casi toda actividad civil-religiosa, los nativos hacían una ceremonia ritual, de un lado de la plaza del juego colocaban a un dios en forma de hombre y del otro la planta del peyote.¹⁹⁴ Lo que se quería era incitar a la victoria de sus jugadores donde el baile era indispensable. Días antes de la competencia, una noche salían dos indios del pueblo en el que se iba a efectuar el juego, se subían en las paredes del “batei” para bailar durante tres horas, además, por otras tres, cantaban “alabanzas” dirigidas hacia sus jugadores, con la intención de engrandecer su “anima y ligereza”. Y de la misma manera, esto lo repetían por una noche más. Las mujeres se ocupaban de hacer la comida un día antes del evento y así si el contrincante perdía, les ofrecían de comer, pero si ganaban, el banquete era para su propio equipo, “a manera de consolación”.¹⁹⁵

También las mujeres tenían su propio juego, le llamaban “patole”, eran 4 cañas abiertas que lanzaban hacia una piedra. El puntaje se contaba con las rayas que iban haciendo sobre un círculo con 2 puertas que llamaban quemaderos, se salvaban si no caían sobre ellas, porque si caían en ellas comenzaban a contar de nuevo. Santarén lo jugó y dijo: “Pongo por ejemplo faltarme dos para llegar a la puerta si caen 3 salvo la puerta y si caen 2 caigo en ella y así vuelvo al principio”.¹⁹⁶

El padre Jiménez escribía que los tayas o xiximes se juntaban en un lugar señalado para bailar (probablemente atraídos por una ceremonia ritual), iban armados de arco, aljaba, flechas, hachas, lanzas, machetes y cuchillos. Iban ataviados también con una especie de cinturón hecho con cascabeles, que el padre definió como “sartas” amarrados a la cintura.

¹⁹³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

¹⁹⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe.*, 33.

¹⁹⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

¹⁹⁶ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”. Para más información sobre estos juegos véase Beals, “Los acaxeos: una tribu serrana...”, 173.

Se colocaban retajos de pieles de ciervos, se pintaban las caras tanto los hombres como las mujeres, con embije de diversos colores y cuando estos les faltaban los suplían con la tizne de sus ollas y cazuelas.

Cuando bailaban se colocaban sobre el pelo instrumentos parecidos a las tiaras hechas con galana y vistosa plumería. Cuando las personas estaban ya reunidas, comenzaba el sonido del tambor, que tocaba uno de los ancianos en “desacorde tono” siguiéndole los demás hombres y mujeres alrededor del tambor “con tal tesón y perseverancia que ahí les amanece”.¹⁹⁷ En el apartado “Objetos de dominación o el mito de alteridad” veremos con referencia a este mismo tema, cómo el baile y la ceremonia eran mal calificados por los misioneros.

Rito funerario

En cuanto a la forma de enterrar a sus muertos, los serranos los metían en cuevas y los colocaban en posición fetal. Los guardaban con sus pertenencias, armados de arco, flechas y su carcax (instrumento para guardar y cargar las flechas), también “dejábanle allí algunas comidas [como el pinole] para su viático del camino y también le ponían el arco y la flecha por si llegara a necesitarlos y tapando la cueva lo dejaban.”¹⁹⁸ Éstas eran cubiertas con piedras y lodo aunque los objetos quedaban en la parte de afuera ya que si no se hacía, se pensaba que a la persona que estaba tapando la tumba se le podrían quebrar los ojos.¹⁹⁹ Esto refleja que los nativos creían en una vida después de la muerte en donde los difuntos necesitarían tanto de comida como de sus instrumentos de guerra. Arqueológicamente éstas urnas funerarias las han localizado desde el río Mezquital, San Pedro al Sur, hasta el extremo Norte del río Humaya, dentro de la Sierra Madre.²⁰⁰ Dejaremos el tema del panteón de los dioses serranos para el capítulo siguiente, en el que hablaremos sobre la religión y cómo se adopta el cristianismo.

¹⁹⁷ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

¹⁹⁸ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 93.

¹⁹⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

²⁰⁰ Punzo, *Los moradores de las casas...*, 43.

I.4.2 Objetos de dominación o el mito de alteridad.

Los españoles quisieron desarrollar lo que consideraron como naturaleza²⁰¹ de los serranos haciendo mayor énfasis en los aspectos negativos incluso enalteciendo rasgos negativos donde no los había; en el tema de la guerra se puede ver un claro ejemplo de ello. Los serranos fueron llamados “belicosos”, “salteadores” (aquellos que asaltaban), sin tomar en consideración —más allá de la necesidad que tuvieron los nativos de hacer la guerra por cuestiones rituales y riñas entre grupos— de que la guerra fue una respuesta ante la invasión y penetración de entidades ajenas a los nativos, una defensa en presencia de los atacantes.

En este apartado hablaré de las descripciones donde se hace un esfuerzo por mostrar al indio chichimeca creado por los españoles y que estaba en el imaginario; el discurso en el que se veía al indígena de forma negativa, como un ente en constante interacción con el demonio; incapaz de razonar, sin virtudes, “gente fácil y de poca capacidad”.²⁰²

Los jesuitas le concedían a la geografía serrana un acto tanto celestial como infernal, decían que el demonio los había llevado hasta ahí para que el evangelio no pudiera alcanzarlos. Pero al mismo tiempo, al ver habitados aquellos altísimos montes de pinares tan espesos y árboles de enormes tamaños, les movía también a alabanza del poder divino por haberles dado la capacidad de habitarlos.²⁰³

Y entonces en las descripciones que hacen los invasores europeos sobre cómo fue penetrar la serranía, narraron que pasaron por tierras solitarias, pobres y desaprovechadas, donde “ni las aves se veían volar”; atravesaron sierras y montañas de gran altura que la propia geografía “parecía dar consejos de que no pasarían de allí” porque los riscos, peñas, barrancas hondables y quebradas formaban murallas y cercas naturales que impedían el paso a pie.²⁰⁴ A menudo caían en la profundidad de las barrancas los caballos de carga por la aspereza y espesura de los montes, lo que probablemente les enfadaba en demasía pues

²⁰¹ “...el temperamento de las cuatro calidades primarias –calor, frialdad, humedad y sequedad- se ha de llamar naturaleza porque de esta nacen todas las habilidades del hombre, todas las virtudes y vicios, y esta gran variedad que vemos de ingenios...” Concepción que proviene desde Hipócrates, Platón y Aristóteles. Véase Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, edición de Guillermo Seres, (Madrid: Ediciones Cátedra, 1989).

²⁰² AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 3, Diego González Cueto, “Partido de San Gregorio, 6 enero de 1609”.

²⁰³ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 13-14.

²⁰⁴ Obregón, *Historia de los descubrimientos...*, 55.

perder un caballo era desaprovechar una inversión de capital, un instrumento de guerra, de carga y con el que acortaban las distancias, incluso significaba perder comida.

Se ha mencionado ya el espacio geográfico en el que vivían los serranos, ahora se describirá la justificación que le dieron los misioneros a la forma que tenían lo serranos de habitar en los “mogotes o picachos difíciles de subir a ellos. Y la causa era por tener continuas guerras entre si, aunque eran de una misma nación y lengua, hasta venirse a comer unos a otros”²⁰⁵.

Entonces, ante los ojos del jesuita Hernando, la ubicación y construcción de sus casas se deben a estrategias militares que culminaban en el consumo de carne humana entre los miembros de un mismo grupo. También mencionó que la causa de haber mucha guerra entre ellos era porque no tenían gobernante que los controlara y restringiera, aunque sabemos que sí tuvieron caciques a los cuales llamaban *Cayain*, como lo registró Baltasar de Obregón.

La guerra y la antropofagia

Los tópicos que encabezan este apartado sirvieron de acicate ante los europeos para ver a los nativos como objeto de dominación pues justificaba características que necesitaban ser erradicadas mediante la “civilización” que la palabra de dios y la Corona española les brindaría.

La guerra para los conquistadores era una práctica, si bien recurrente, también necesaria, en la que se pretendía la expansión territorial y espiritual, por lo tanto, estaba justificada ante la mirada de su Dios. Lo único que tenían que hacer antes, durante y después de una campaña militar era encomendarse a él. Al término de cada lucha, sobre todo si salían victoriosos, hacían una misa en la que agradecían los resultados y buscaban el perdón y la absolución ante la violencia producida, tal como funciona el acto de confesión en el catolicismo: librarse de toda culpa ante cualquier infracción cometida.

En cambio, para los nativos americanos, la concepción de la guerra es diferente. El fin no era la expansión —aunque sí era una práctica para mostrar cierto dominio sobre el territorio—, el fin era la trascendencia y la creación de un balance en el ciclo de la vida. La

²⁰⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

guerra era parte del proceso generador de sacrificios humanos, actos rituales necesarios que desembocaban en el pago que se debía hacer a los dioses por la vida que estaban brindando a los habitantes. El acto también implicaba obtener méritos; en lo espiritual con el reconocimiento de sus deidades, y en lo pagano con el estatus social que se tenía.

La guerra y la antropofagia muchas veces iban de la mano porque la segunda sólo se hacía como consecuencia de la primera, y las dos pertenecían a un conocimiento del cosmos que desembocaban en los sacrificios humanos. Es decir, que para que los serranos hayan desarrollado la costumbre de sacrificar vidas humanas y consumirlas de forma ritual, habían llegado a la conclusión de que el mundo natural y sobrenatural necesitaba de un equilibrio para funcionar, continuar y permanecer, y dependía de ellos establecer el intercambio de energías necesario para reproducir ese equilibrio y así la vida terrenal continuara.²⁰⁶

En el caso de los serranos, la guerra que tenían era de dos tipos: una comunal, en la que, por venganza contra algún perjuicio, actuaban en grupos de parentesco contra vecinos; la otra era de tradición ritual, acordada entre dos grupos distintos, con el fin de obtener víctimas para el sacrificio.²⁰⁷ Si bien en el primer caso la guerra se hacía entre un mismo grupo, en el segundo era contra otros, esto porque, en la antropofagia ritual, no se podía ingerir los atributos del sacrificado entre familiares.²⁰⁸

Tenían una gran técnica en el manejo de armas, eran certeros con el arco y la flecha, pues se les enseñaba desde pequeños.²⁰⁹ Y entonces, ante la mirada de los conquistadores, tenemos que tanto los acaxeos como los xiximes eran “gente belicosa y de buenos ardides”,²¹⁰ lo que significaba que eran hábiles para conseguir algo pero en un sentido perjudicial. Y según Diego Jiménez, cuando le preguntó a los xiximes el por qué de las “mortales guerras” le contestaron que se debía a que a sus ancestros se les antojaba la “carne de gente, que la tenían por más gustosa”, que la guardaban para los bailes, además de que les gustaba ostentar como trofeos los huesos de las víctimas. En realidad, lo que trataba de hacer el padre Jiménez era justificar la necesidad del evangelio y la falta del

²⁰⁶ Delgadillo, “El proceso de extinción...”, 10.

²⁰⁷ Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 78-79.

²⁰⁸ Delgadillo, “El proceso de extinción...”, 24.

²⁰⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

²¹⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acageos y serranía de Topia, 1603”.

dominio europeo en estas tierras, porque como ya vimos, esta tradición se sustentaba en una compleja cosmovisión que giraba entorno a los sacrificios humanos.

A continuación cito algunas partes escritas por los ignacianos respecto a los actos que se hacían después de la guerra:

El modo que tienen de comer a los muertos, es júntense cuatro o seis rancherías, las más vecinas; y en unas grandes ollas que ellos hacen, echan el cuerpo echo cuartos, y déjanle cocer tanto tiempo, que tirando de los huesos los sacan blancos, limpios y sin ninguna carne, y estos guardan en una casa que es como la de sus trofeos, para perpetua memoria y ejemplo a los hijos de los hechos de sus padres y antepasados. Y, mientras la carne que quedó en las ollas cuece tanto que convierte en caldo y bebida, están bailando todos hombres, mujeres y muchachos, y cantando las hazañas y buenas suertes que han tenido en sus enemigos; y suelen continuar este baile, dos días y sus noches. Siéntanse un rato y comen de aquellas ollas, y vuelven luego a continuar su baile.²¹¹

Pérez de Ribas describió que los guerreros entregaban sus víctimas a sus “viejos”, es decir a la clase sacerdotal, quienes las cortaban para poder meterlas en ollas grandes junto a frijoles. Los cocían toda la noche hasta que pudieran sacar los “huesos mondos” los cuales guardaban como trofeos de sus victorias y se reunía a la gente del valle para repartir el contenido de la olla:

El primer plato se daba a quien hizo la presa y mató al enemigo, a quien también le abrían un agujero bajo del labio si no lo tenía desde muchacho, y a él le encajaban un hueso pequeño del muerto y quedaba señalado por valiente entre los de su nación. A este fiero convite seguía su bárbaro baile, que celebraban sus viejos con sermones y platicas. [Luego una] jícara que de aquel potaje inhumano se sacaba y ofrecía al ídolo que solía tener en sus casas algunos, para que les diese victoria en sus guerras.²¹²

Es importante resaltar que el contenido de la olla, el alimento ritual, se ofrecía en primera instancia a los dioses a quienes iban dirigidos los sacrificios. Posteriormente sólo el grupo de la clase guerrera y gobernante la podía consumir puesto que la víctima, al pasar por el proceso ceremonial, adquiría atribuciones divinas, y de esa forma se convertía en alimento sagrado. Otro punto importante de resaltar es que colgaban los huesos de las víctimas sobre las paredes, entradas de sus casas y sobre un árbol porque de esa forma enaltecían sus triunfos y mostraban prestigio frente a la clase guerrera.

²¹¹ Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 499.

²¹² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 19.

La transformación de la perspectiva: de gentiles a apostatas

Hagamos un recorrido de la visión que se fue tornando alrededor de los serranos acaxeos y xiximes. En un primer momento, cuando los vizcaínos aún no tenían contacto con los serranos, ya existía en la Nueva España un imaginario creado con base en el bagaje cultural occidental y los adjetivos de barbaros, salvajes, caníbales y salteadores (ladrones) fue impuesto como un canon. Una vez que tuvieron contacto con los tepehuanes, ese imaginario cambió por poco tiempo, desde 1554 (año que salieron las huestes de Ibarra) hasta 1563, año en que tomaron la ciudad acaxee. Se pensó que eran gente que vivían en ciudades ricas en oro, y que Topia tenía un orden político estructural a la manera de *policía* como en occidente, podríamos decir que dentro de los tres niveles de barbarie, pensaron que estos estaban en la primera, la . Y a pesar de que se percataron que vestían de algodón, que se ornamentaban con piedras, plumas y plata, que tenían gran conocimiento de la siembra, de la obtención de fibras y de la destilación del agave (características similares a los indios del centro), el espacio geográfico abrupto y de difícil tránsito por lo accidentado del paisaje, influyó sobremanera para regresar a ese imaginario imperante que definía a todos los indios septentrionales. Los vizcaínos no pudieron ver más que “gentiles” viviendo en lugares inhabitables, difíciles de alcanzar, sin estructura arquitectónica, ni poder central que los gobernara de tan alejadas que estaban las casas unas de otras.

Ese estado de “gentilidad” los caracterizó por tener el “vicio de beber y matar”.²¹³ Y dado que una de las respuestas ante la invasión territorial, el sometimiento y el intento de dominio fue la lucha armada, ello propició a que se les describiera como gente de carácter belicoso y de buenos ardides, con el que resaltaron su costumbre ritual antropófaga, y sin entender esa costumbre, simplemente los encajonaron como caníbales cuya dieta era la carne humana.

Con el paso del tiempo y más por una actitud de resistencia, que por convencimiento (como se abordará en el capítulo dos), los indios aceptaron la religión cristiana, fue hasta entonces que los jesuitas vieron a los indios como “gente apacible, pacífica, segura y

²¹³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3, “Anua de la misión de la sierra Topia y San Andrés de este año de 1608”.

deseosa de su salvación”.²¹⁴ Por ejemplo, al recibir la fe católica los tepehuanes, en comparación con los laguneros quienes se negaban, los misioneros aceptaron que los primeros tenían “política humana”, eran “naturales más blandos” y por lo tanto, aventajaban en “razón” a quienes no la recibían.²¹⁵

Es así como la única forma con la que los misioneros pudieron ver las virtudes de los serranos fue con la imposición del sistema misional. Por supuesto, estas virtudes las atribuían a la conversión del cristianismo, al bautismo, a los sacramentos y al contacto que tenían con la palabra de dios. De ahí que vieran que tanto los acaxeos como los xiximes no eran malas personas, “ni hurraños ni mezquinos”, que no eran “melancólicos”, al contrario eran “valientes”. Que eran “generosos” y “compartidos” con los demás, tanto que ofrecían comida a los viajeros, a los padres y sus feligreses sin nada a cambio. Se percataron que siempre veían por el prójimo e incluso respetaban mucho la vida de los ancianos. Vieron también que poseían “gran agilidad” para recorrer y subir los picachos de la sierra, así como “habilidades” en el juego de pelota y “destreza” en la cacería con el arco y la flecha. Por otra parte eran muy amigos de los españoles y compasivos que, una vez habiendo herido un indio a un español porque lo había encontrado dentro de su casa, decidió cuidarlo y atenderlo dentro de la misma hasta que se curó.²¹⁶

De esta forma y por estos tiempos decían que en todos los partidos²¹⁷ donde se profesaba la religión no había gentil alguno ni siquiera en los alrededores de las misiones; al parecer por un tiempo tuvieron la imagen idílica que tanto buscaban, el cristianismo se estaba expandiendo sin impedimentos. Y decían que ya no se halla entre los bautizados, ídolos ni la costumbre de comer carne humana. Aunque por supuesto en la práctica esto no fue así.

Del agave sacaban una bebida alcohólica que utilizaban en ceremonias y bailes, lo cual les valió a los misioneros para calificarlo de “vicio” y juzgarlos por beberla, y aunque se aclaró que se hacía más por “trabajo y molestia” que por “entretenimiento y regocijo” lo que equivalía a ser una actividad más de costumbre que por gozo en las ceremonias, para

²¹⁴ Padre Francisco Vaéz, “Mision de Topia”, en Zubillaga, *Momumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, 237.

²¹⁵ AGN, *Historia*, vol 19, *Documentos para la Historia Eclesiástica y civil de la Nueva Vizcaya. Libro primero*, “Del Anua del año de 1596”, f. 10v.

²¹⁶ AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

²¹⁷ Partido: Se llama tambien el distrito o territorio, que está comprehendido de alguna jurisdicción o administración de una Ciudad principal, que se llama su cabeza. *Diccionario de Autoridades*, Tomo V, 1736.

los padres significaba que los indios eran personas que se embriagaban recurrentemente, por lo que decidieron erradicarlo y castigarlo. Existían otros “vicios” que eran moderados, los tres más destacados fueron: fornicar, hurtar y mentir.

Sin embargo, los indígenas no se quedaron inactivos como agentes pasivos, todo lo contrario, con el paso del tiempo muchos grupos decidieron sublevarse y abandonar la religión cristiana y no sólo en el primer choque cultural, sino después de haber recibido la evangelización y ya con algunas costumbres cristianas aprendidas. A estos disidentes de la religión les valió el adjetivo de “apostatas”, refiriéndose a aquellos que negaban o abandonaban la fe cristiana una vez que la conocían. Ejemplos de su actuar los encontraremos a lo largo de los dos capítulos siguientes, unos actuaron de forma pacífica y otros de forma violenta. Así, una vez que comenzaron a formarse las arengas para emanciparse del dominio cristiano, los que fueron convencidos para la sublevación se calificaron de “gente fácil y de poca capacidad”.²¹⁸

En 1683, López de Sierra habló de los que se rebelaban en la Nueva Vizcaya y del papel que desde su punto de vista jugaban. Nos cuenta que eran quienes dividían el territorio entre los alzados y no alzados, pues los primeros se iban a tierras sumamente ásperas y casi impenetrables para los españoles, de donde se sustentaban más como fieras que como racionales. Bebían aguas inmundas y corruptas de algunas pocas lagunas y lluvias que se concentraban en los huecos de las peñas. Y eran “voraces” cuando robaban ganado o caballadas con lo cual lograban dos objetivos, el primero su sustento alimenticio y el segundo, cierto dominio de la provincia al robar los bienes como el caballo, con los que podían desplazarse con mayor facilidad.²¹⁹ Como vemos, esta descripción formaba parte de un pensamiento en el que se concebía dos bloques, y el adecuado para el cristianismo era el de los indios sometidos, aposentados en pueblos cristianos con los misioneros.

Conclusiones

Hemos visto en este capítulo que lo chichimeca fue un constructo social generado a partir de dos percepciones culturales, la primera de “tradición nahua” (generada antes del

²¹⁸ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3, “Partido de San Gregorio”, Gonzalo Cueto.

²¹⁹ Extracto de papel que formó el Señor Don López de Sierra sobre las cosas tocantes al Reino de la Nueva Vizcaya. [Sin fecha. Subsecuente al año de 1683], en Charles Wilson Hackett, ed., *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, vol. 2. (Washington D.C: Carnegie Institute of Washington, 1926), 220.

contacto español), que veía en los chichimecas parte de su identidad y de su origen, con una forma particular de vivir que obedecía a necesidades específicas y que se complementaba con la tradición tolteca. La segunda percepción que se desarrolló fue la de “tradicón española” (generada sobre los indios nortefios al momento del contacto occidental), la cual creó un *mito de alteridad* porque se basaba en prejuicios que enaltecían la identidad española y con la cual pudieron obtener el pretexto para justificar su presencia en tierras nortefias.

Esta segunda visión de los chichimecas se retomó en la academia durante todo el siglo XX, pero su mayor esplendor se vio reflejado con la construcción de la superárea de Mesoamérica, por lo que desde mi perspectiva se creó un *mito de alteridad contemporáneo* ya que con base en los prejuicios creados por los españoles, más las ideologías que imperaban en la academia mexicana sobre la creación de una identidad nacional, la superárea discriminó a los grupos que no se encontraban dentro de ella y aunque con el paso del tiempo se ha debatido sobre el alcance y límites del área cultural, el hecho es que llegó para colocarse como superior a otras regiones culturales, por eso es que hasta la fecha cuando los académicos utilizan este constructo, se lee entre líneas la supremacía que ante los académicos posee, lo cual deja a los grupos nortefios como inferiores.

Así mismo hemos visto que el imaginario que se construyó sobre los chichimecas fue sólo eso, un imaginario, porque la arqueología y la historia nos han demostrado que estos grupos decidieron no asentarse en un solo punto y utilizar el espacio geográfico a su conveniencia, para la obtención de sus recursos naturales y lugares estratégicos; por lo que para su subsistencia fue necesario moverse por temporadas para sembrar, recolectar, cazar y pescar. No se trató de una evolución de pensamiento, sino de una adaptación al medio geográfico. Y eso nos lleva a los grupos serranos, quienes se adaptaron al ecosistema serrano a tal punto que se aposentaron en lugares estratégicos de guerra que desde la visión occidental no son habitables. Desafortunadamente hace falta más investigaciones no sólo a nivel histórico, sino arqueológico, para conocer mejor a estos grupos serranos, no obstante podemos decir que las categorías de chichimeca y Mesoamérica son obsoletas, en tanto se sigan utilizando, la primera siguiendo la tradición española y la segunda como influyente de lo que no entra en su categoría, por lo que habría que empezar a utilizarse otros términos que se adecuen mejor al conocimiento del septentrión prehispánico y novohispano.

Por otro lado, los serranos de esta tesis no eran los acaxees y xiximes, así se les encajonó por hablar una lengua que pudieron identificar tanto los indios auxiliares como los misioneros en cada región; lo que desencadenó, en el pensamiento decimonónico, a identificarlos como grupos étnicos para después ser estudiados por los académicos durante todo el siglo XX.

Y ya que los nahuas, desde la percepción de José de Acosta sobre las tres categorías de indios, estaban considerados en el segundo estrato, además de que se convirtieron en “ladinos” por hablar el castellano, los españoles decidieron retomar de ellos la forma de acercarse, conocer y nombrar todo lo que conocemos de los grupos septentrionales, en este caso de los acaxees y xiximes; de ahí que sus nombres, algunos pueblos, instrumentos de la vida cotidiana y actividades, sean vocablos provenientes de la lengua náhuatl. Los vizcaínos y misioneros no pudieron haberlos conocido mejor sin la ayuda de estos grupos de nahuatlato.

Para terminar, se demostró que los acaxees y xiximes no fueron salvajes, ni bárbaros, no eran nómadas, no fueron caníbales por que su consumo de la carne obedecía más a una cuestión ritual que de dieta, no carecían de humanidad, ni de ley, ni de gobernantes, ni de un régimen político, tenían estratificación social, gobernantes-sacerdotes, guerreros, jugadores, sembradores, cazadores, pescadores y todo una gama de deidades (sobre ello se ahondara en el siguiente capítulo) de los que dependía su vida cotidiana, las ceremonias, las festividades y su visión de la vida en la tierra.

Capítulo II: LA RESISTENCIA NO ARMADA

En el capítulo anterior se intentó revisar y analizar la manera en que se ha visto a los acaxeos y xiximes, primero como objetos de dominio desde la visión de una sociedad colonial expansionista, y después como objetos de estudio desde los enfoques que la arqueología, la historia, la antropología, y lo que la historiografía han dicho sobre estos grupos serranos. Ahora en este capítulo se analizarán como agentes activos donde me enfocaré en su participación como actores principales de su historia. Aunque, por supuesto, siempre bajo el sesgo y limitaciones que las fuentes históricas establecen.

II. 1 Contexto

En 1563 Francisco de Ibarra, junto con indios auxiliares, indios laboríos, esclavos y algunos franciscanos, a saber: Pedro de Espinareda, Jerónimo de Mendoza, Jacinto de San Francisco y Diego Cornejo,²²⁰ fundó lo que sería la capital de la Nueva Vizcaya, la Villa de Guadiana. Con ello se inició el devenir de la conquista espiritual²²¹ y militar²²² que se dio con el repoblamiento y repartimiento de nuevas tierras adjudicadas a la Corona Española. De inmediato se fundaron centros poblacionales de trabajo; uno agrícola conformado por los misioneros y nativos serranos, y el otro minero, habitado por vizcaínos, nahuas, tarascos y africanos.²²³ Estos centros de trabajo impulsaron dos sistemas coloniales a los que he llamado Misionismo y Minerismo.²²⁴

En este periodo de expansión, la economía del virreinato se basó en la explotación minera, lo que sirvió para que la Corona pudiera integrar nuevos fieles a su religión. De hecho se llegó a pensar que “en estos tiempos el celo es poco y la codicia mucha, donde la plata abre el camino entra el evangelio y donde no, apenas hay quien lo lleve”.²²⁵ El

²²⁰ Kieran McCarty, “Franciscanos en la frontera Chichimeca”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, vol. 11, núm. 3 (43) (ene.—mar. 1962), 347.

²²¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1524-1524 a 1572*, traducido por Ángel María Garibay, 2da. Ed., México: Fondo de Cultura Económica, 2017. Para este autor la conquista espiritual se presenta cuando se funda, se consolida y se organiza la Iglesia en tierra de indios.

²²² El término *conquista* invoca una victoria militar. Matthew Restall, “The New Conquest History”, traducción de Enrique Gamboa, en *History Compass*, v. 10, núm.2, 2012, 151-160.

²²³ Delgadillo, “El proceso de extinción...”.

²²⁴ Documento inédito en proceso de publicación por el *Boletín del Archivo General de la Nación*.

²²⁵ AGN, *Historia*, vol 19, *Documentos para la Historia Eclesiástica y civil de la Nueva Vizcaya. Libro primero*, “Del Anua del año de 1596”, f. 23.

pretexto era que gracias al descubrimiento de minas y a su aseguramiento, la religión podía llegar a los indios, es decir el descubrimiento de minas expandía la religión y no al revés.²²⁶ Y eso inició desde la explotación de las minas de Zacatecas; se decía que era necesario poblar las tierras porque “habiendo gente habrá plata”.²²⁷

Las condiciones de los trabajadores en los yacimientos argentíferos eran poco diferentes a la esclavitud, cargas de trabajo muy pesadas en condiciones malas al grado de llevarlos a la muerte. El padre Albizuri atestiguó que los dueños de las minas hacían trabajar como esclavos a mujeres y niños y que incluso, los mercaderes españoles se metían a las casas de los indios y abusaban de sus esposas.²²⁸ Versiones similares fueron consignadas por los propios misioneros quienes escribieron sobre estos acontecimientos y reclamaron ante la Corona la codicia de los españoles y los inconvenientes que daban estos a los pueblos de indios. Tenían claro que existía más el deseo por desentrañar las minas y sus tesoros que el aprovechamiento de las almas.²²⁹ Aun así había cartas dirigidas al virrey de la Nueva España, Juan de Mendoza y Luna, o escritas bajo su poder, donde la intención era conocer por qué había minas despobladas en la Sierra y qué se necesitaba para proveerlas de recursos y ponerlas en marcha con los indios.²³⁰

La presencia franciscana en la sierra de Topia data desde la llegada de Ibarra; no obstante, la misión se fundó treinta años después, entre 1589-1590.²³¹ El poco interés o más bien la poca presencia franciscana probablemente se debió a la lejanía que tenían con respecto a la villa de Guadiana y por lo difícil que les fue crear relaciones con los indígenas al no hablar su lengua. Un año después de la fundación de la misión, los frailes mandaron construir una pequeña iglesia en Topia, que fue el indicio de la de San Pedro y San

²²⁶ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

²²⁷ AGI, *Guadalajara* 33, n. 14.

²²⁸ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 65.

²²⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

²³⁰ AGI, *Guadalajara*, 230, L. 2, “Al Márquez de Montesclaros que avise de lo acontecido de las minas de la Nueva Vizcaya y de lo que se podría hacer para que se pueblen y labren los que están despoblados”. 3 febrero 1606 por Juan de Cirica.

²³¹ José Refugio de la Torre Curiel, “La presencia franciscana en las misiones del sur de la sierra tepehuana” en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coordinado por Chantal Cramaussel y Sara Ortellí, (México: El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006), 147-162; El fraile José Arlegui se equivoca en fechas al decir que esto sucedió en 1559, *Cf. Crónica de la provincia de N P S Francisco*, (México, 1851), 34.

Pablo.²³² Esto significa que por treinta años los indios de la zona se encontraban con la casi nula presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, exceptuando tal vez en los contados lugares donde empesazaron los trabajos en las minas, ya que las minas en la sierra se comenzaron a encontrar hasta arrancando el siglo XVII.

Por estas fechas, el gobernador Rodrigo de la Loza (1589-1595) se percató que en esa serranía, particularmente en las provincias de Chiametla, San Andrés y Topia, los franciscanos no hacían su labor misional, ni administraban los sacramentos a quienes estaban asentados en pueblo; se quedaban con ellos un par de días para luego regresarse a la villa de Guadiana.²³³ Pacheco Rojas menciona que lo que ocasionó la poca presencia de los franciscanos en la sierra fue que al ser la primera orden en la provincia de la Nueva Vizcaya, pudieron elegir el territorio de su acción misional, haciendo posible que se alejaran de la geografía escarpada y se aposentaran en los valles.²³⁴

Por esa razón, los jesuitas fueron oficialmente autorizados en 1590 a reemplazar a los franciscanos en la conquista espiritual de las poblaciones indígenas del norte de México, como lo estipuló “la real cédula de Felipe II” emitida después de un acuerdo entre el monarca, el padre general Borgia, el padre Provincial Mendoza y el gobernador Rodrigo de la Loza.²³⁵

Los primeros jesuitas en adentrarse al norte en este mismo año fueron Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, quienes fueron los pioneros en aprender una lengua nativa de la región con la finalidad de evangelizar y comunicarse con los indígenas.²³⁶ Su labor misional la iniciaron en las orillas de los ríos Sebastián de Eborá, Petatlán, Ocoroni y Sinaloa con los guasaves, ocoronis, zuaques y tehuecos hablantes de la lengua cahita y ocoroni. Que si los ubicamos en el territorio cahita —junto a los niños, los ogüeras, los caguametos y los chicoratos—, eran grupos sedentarios y agricultores, dependientes de la pesca y la

²³² Miguel Vallebuena, “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753”, en *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009), 13.

²³³ “Rodrigo de la Loza, gobernador, a Felipe II, Rey”, octubre 1591, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1590-1592)*, vol. IV. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1971.

²³⁴ José de la Cruz Pacheco Rojas, *Historia breve. Durango*, 2ª. Ed., (México: Fondo de Cultura Económica/ Colegio de México/ Fideicomiso Historia de las Américas, 2011), 46.

²³⁵ Jean-François Genotte, “La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596–1604). Las primeras misiones jesuitas” en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coordinado por Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, (México, El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006), 131.

²³⁶ Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, 210.

recolección, tal como los habitantes de la Sierra Madre.²³⁷ Y debido a que estaban presentes los indios auxiliares o de servicio (nahuas y tarascos), la doctrina se enseñaba primero en latín o en náhuatl (dependía de los indígenas que la hablaran) y luego en su propio idioma con ayuda de los “indios lengua” (intérpretes-traductores) quienes actuaron como *temachtian* o maestros de doctrina. Por ejemplo, a los guasaves se les predicó primero en latín luego en su lengua guasave; a los tahues primero en náhuatl y después en su lengua cahita.²³⁸

Sin embargo las luchas armadas no tardaron en aparecer y es que los indios se negaron a trabajar en tierras de encomienda para los españoles²³⁹ y muchos fueron guiados por la figura de los chamanes. Tal es el caso del poblado de Teboropa Sinaloa, cuando en 1594 el chamán Nacabeba, en un acto de resistencia, lideró a los indígenas que dieron muerte al padre Gonzalo de Tapia, quien dos años atrás, en 1592, había sido el primer jesuita en entrar al valle de Topia para evangelizar y crear asentamiento de misión con los acaxeos.²⁴⁰ Nacabeba fue perseguido durante cuatro años, huyendo y cambiando de ubicación estratégica entre la sierra cuando los españoles se acercaban. Incluso su sobrino de nombre Cristóbal Horocon fue apresado, y a pesar de la presión nunca dijo dónde se encontraba su tío. Finalmente Nacabeba fue aprehendido y condenado a muerte en 1598.²⁴¹

A partir de 1595 los jesuitas comenzaron a residir en Guadiana para ocuparse de varios grupos indígenas (sin mucho éxito), como los de la Laguna Grande.²⁴² Pero para estas fechas en Sinaloa varios indios disgustados comenzaban a rebelarse. Los guasaves por ejemplo, también incitados por un hechicero, se fueron a los montes desde donde salían para atacar a los cristianos, incendiando iglesias y robando en sus pueblos; lo mismo lo hicieron algunos zuaques y tehuecos.²⁴³

²³⁷ López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas...*, 49, 52.

²³⁸ Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1596-1599)*, vol. VI, (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976), 1-19.

²³⁹ López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas...*, 57.

²⁴⁰ Sergio Ortega Noriega, *Tres siglos de historia sonorensis, (1530-1830)*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1993), 51; Pérez de Ribas, 25

²⁴¹ Francisco Vaéz, “Carta anua de la provincia de México. México 8 de abril 1600”, (Doc. 13) *Monumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981. 226-228.

²⁴² AGN, *Historia* 19, Libro primero, “Noticias de la Anua del año de 1595”.

²⁴³ Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1596-1599)*, vol. VI, 2-3.

Al parecer las enfermedades influyeron en demasía al sentimiento de malestar que los nativos tenían hacia la presencia europea, ya que en 1594 se propagó la epidemia de viruela y sarampión que afectó a tepehuanes, conchos, laguneros, acaxees y xiximes y justo coincide con el levantamiento armado en Teboropa. Seis años después, en 1600 llega la malaria junto con la disentería, y de 1601 a 1602 la viruela y el sarampión, cabe resaltar que durante esos tres años los acaxees estuvieron en pie de lucha. Y para 1610 la viruela atacó nuevamente a los acaxees, año en que se da la guerra xixime [ver tabla 2].²⁴⁴

Tabla 2. Epidemias que azotaron el área nuclear de Nueva Vizcaya.

| Año | Epidemia | Área afectada |
|---------|-------------------------------------|---|
| 1530-34 | Sarampión | Nayarit y Sinaloa |
| 1545-48 | Matlazahuatl (Tifo) | Toda Nueva España, Nueva Galicia, Sinaloa y zona chichimeca-guachichil |
| 1576-81 | Tifo, tifoidea y disentería | Durango, sur de Chihuahua, Mapimí y Parras |
| 1587-88 | Cocoliztli (viruela y sarampión) | Sinaloa, Durango y la Laguna |
| 1594-60 | Disentería y Malaria | Sinaloa, Durango y la Laguna |
| 1601-02 | Viruela y Sarampión | Sinaloa, Durango y Parral |
| 1604 | Viruela | Tarahumaras y tepehuanes, Sinaloa |
| 1606-07 | Viruela | Acaxees, xiximes, tepehuanes, la Laguna devastada |
| 1612-15 | Tifo | Sinaloa y acaxees |
| 1623-25 | Viruela, neumonía, tifo o influenza | Acaxees, xiximes y devastación entre tarahumares, tepehuanes y laguneros. |
| 1630-34 | Sarampión | Culiacán, acaxee y xiximes |
| 1636-41 | Viruela | Tarahumaras, tepehuaes, conchos, tobosos y opatas |

Fuente: Pacheco, *Sistema jesuítico...*, 213.

Para 1596 los padres tenían dos misiones con los tepehuanes de la Laguna grande, y cinco pueblos evangelizados en el valle de Atotonilco con quienes se comunicaban en su

²⁴⁴ Daniel Reff, *Disease, depopulation and cultural change in northwestern New Spain, 1518-1764*, (Salt lake City, University of Utah Press, 1991), 140-147.

idioma. En la zona de la Saucedá, bajaban indígenas de la sierra para robar comida o para quemar los templos cristianos de los tepehuanes, tarascos y nahuas.²⁴⁵ Con el paso del tiempo y conforme iban avanzando, la presencia de europeos, nahuas, tarascos y africanos se volvió cada vez más fuerte en las minas.

Entre 1597 y 1598, Hernando de Santarén (primer jesuita en aprender la lengua acaxee), entró a la Sierra Madre para evangelizar y comunicarse con los acaxees.²⁴⁶

Tres años después, el 27 de febrero de 1600, en la encomienda “La próspera” del capitán Diego de Ávila, se originó la primera misión acaxee reconocida oficialmente, ubicada a una legua del real de San Andrés y bajo el cuidado de Santarén.²⁴⁷ Otras reducciones en pueblos que le siguieron fueron la de la cuenca del río Tamazula, con el cacique Matohén; San Jerónimo, Atotonilco, El Frijolar, Borrachos, Colutla el viejo, Zapotlán el grande, Santa Ana, Birimoa y San José Canelas.²⁴⁸

A tres leguas del real de San Andrés,²⁴⁹ estaba el pueblo de San Martín con cuatro casas y una iglesia, habitada por indios ladinos que, como ya lo mencionamos, eran aquellos que tenían más tiempo conviviendo con los españoles: nahuas y/o tarascos. Entre el 28 y 29 de febrero de 1600 Ávila hizo reunir a un total de 130 personas. Les informó que el gran *Cotoame* —como llamaban al virrey—, don Gaspar de Zúñiga, conde de Monterrey, mandó a congregarlos para enseñarles la fe católica, bautizarlos y “salvarlos”, ya que de lo contrario no se podría hacer la labor si estaban divididos. También les informó que de esa forma vivirían en mejor comodidad y les pagarían por su trabajo.²⁵⁰ Por lo que suponemos que fueron varios los serranos que aceptaron trabajar y reducirse en pueblo de misión bajo

²⁴⁵ Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1596-1599)*, vol. VI, 19, 28.

²⁴⁶ Santarén en Alegre, 54.

²⁴⁷ AGN, *Historia* 20, “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxes, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, Martín Duarte. f. 180v.

²⁴⁸ Gutiérrez Casilla, *Santarén...*, 48. Al respecto nos dice Gutiérrez que los poblados iban cambiando, tanto de lugar como de nombre, llegando algunos a despoblarse y desaparecer como pueblos. 60

²⁴⁹ Real de minas descubierto por Martín de Ibarra, primo del Francisco de Ibarra y sobrino de Diego de Ibarra. El rey llegó a recibir de su explotación ochenta mil pesos cada año. AGI, *México*, 560.

²⁵⁰ AGN, *Historia* 20, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos Acaxes hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, fs. 187-187v.

el cuidado del misionero Santarén; sin embargo otros tantos se negaron y de ahí que las primeras reducciones en misión fueran violentas mediante la destrucción de las deidades.²⁵¹

Al parecer, al principio de la conquista en la sierra, los indígenas de repartimiento fueron únicamente los traídos del centro llamados laboríos. Sin embargo, el obispo Alonso de la Mota contaba que hubo algunos acaxeos que también trabajaban en las minas a cambio de un salario.²⁵² Es decir, no sólo los laboríos trabajaban por dinero, sino también algunos acaxeos. O mejor dicho, es probable que algunos acaxeos decidieran formar parte del repartimiento y así recibir salario. Pero esto sólo en el real de Topia, donde según el obispo había gran cantidad de indios y los mineros no padecían la falta de trabajadores, “porque como lugar tan remoto es muy seguro para delincuentes, y así se van a guarecer allí todos los indios homicidas, ladrones y salteadores que van huyendo de las justicias y aunque no se ignoran estos delitos, no se trata de su castigo por el grande clamor que hacen los mineros en que los desavían, y alegan que vienen a menos los quintos Reales de su Majestad, con que todo se disimula no sólo en estas minas sino en todas las demás.” Decía también que no se podía castigar delitos ni hacerlos que vayan a misa porque los ocupaban servilmente los mineros.²⁵³

Esta aseveración sobre las tierras sin leyes fue un tópico que se generalizó durante las contiendas de conquista en las diferentes sierras del México antiguo; un ejemplo lo encontramos con la Sierra del Nayar, lugar que para los españoles suponía una “región de refugio” para los indígenas que querían estar “fuera del alcance de las autoridades virreinales”, esto porque su propia topografía forma barreras físicas naturales. Sin embargo, tal como lo señala Güereca, el término cayó en un esencialismo que se generalizó a finales de la década de 1960, cuando los académicos vieron a la sierra como un espacio sin transformación, aislado, marginal e inmiscuido en un retraso tecnológico.²⁵⁴ De hecho, lo ocurrido en la Sierra Madre Occidental en el devenir de la extinción cultural acaxee y xixime (ver tabla 3 que muestra la disminución de la población) le da la razón a la autora y derrumba el concepto de “refugio”.

²⁵¹ AGN, *Historia 20*, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos Acaxes hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”.

²⁵² Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos...*, 206.

²⁵³ Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos...*, 204-206.

²⁵⁴ Raquel Güereca, *Caciques, lenguas y soldados...*, 93, 96-97.

Tabla 3. Tendencias demográficas entre las etnias serranas.

| grupo/año | 1500 | 1598 | 1625 | 1638 | 1662 | 1678 |
|-----------|--------|--------|--------|--------|-------|-------|
| tepehuan | 21,000 | 14,000 | 2,000 | | 3,063 | 1,105 |
| Irritilla | 24,000 | 18,000 | 1,569 | 10,000 | | |
| acaxee | 21,000 | 14,000 | 1,065 | | 1,075 | 816 |
| xixime | 21,000 | 14,000 | 5,380 | | 2,388 | 1,900 |
| TOTAL | 87,000 | 60,000 | 10,014 | 10,000 | 6,526 | 3,821 |

Fuente: Pacheco, *El sistema jesuítico*, 214.

En estas tierras de frontera existía el multilingüismo, o en su defecto el bilingüismo, incluso antes de la aparición de los grupos occidentales. Con el proceso de conquista y los movimientos poblacionales que se generaron, el multilingüismo probablemente se incrementó, y una cantidad considerable de dialectos se produjo.²⁵⁵ Los reales de minas eran panales de lenguas pues el trabajo atraía operarios de varias rancherías, “parecían torres de babel, por la notable variedad de lenguas que allí se podían escuchar”.²⁵⁶ No obstante esta característica de regiones de frontera fue disminuyendo a medida que la sociedad expansionista se iba apropiando de los territorios e iba imponiendo sus leyes.

Las prácticas de matrimonios mixtos y la captura de niños de bandas vecinas era común entre las sociedades indígenas, por ejemplo hubo una época en la que los tepehuanes de Ocotlán tenían sometidos a los acaxees de Carantapa, les pedía tributos, les hacían sembrar maíz, frijoles, calabazas y otras legumbres, “quitándoles las mujeres de su sustento”. Este sometimiento cesó cuando los misioneros llegaron a adoctrinar a los tepehuanes, los hicieron amigos y los casaban entre ambas naciones.²⁵⁷

De ahí que Santarén haya registrado que fuera de la región acaxee, “hacia el norte hay mucha gente mezclada con los tepehuanes”.²⁵⁸ Si a esto le sumamos que llegaron a estas tierras mexicas y tarascos,²⁵⁹ es probable que hubo también matrimonios entre los distintos

²⁵⁵ William Griffen, *Culture Change and Shifting population in Central Northern Mexico*, 133-134.

²⁵⁶ Marie-Areti Hers, et. al., “introducción”, en *Nomadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, 19.

²⁵⁷ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29, Exp. 3, “Misión de los indios Tepehuanes”, 22 abril 1608.

²⁵⁸ AGN, *Jesuitas* III, Leg.29, Exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”. Hernando de Santarén, 1603.

²⁵⁹ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, f. 16.

hablantes de cada lengua. Incluso en esas tierras tepehuanas se llegó a predicar en dos lenguas, una sola para los indios mexicanos y tarascos, y otra para los tepehuanes.²⁶⁰

De manera general, las lenguas habladas para esta región serrana fueron, en nivel de importancia, primero la náhuatl, ya que se generalizó y jugó el papel de lengua franca con la que podían llegar a entenderse entre varios grupos de diferente lengua y los propios misioneros;²⁶¹ después la tepehuana aunque no de manera oficial sino más bien entre los propios hablantes nativos y vecinos,²⁶² además de utilizarla para su evangelización. Le siguió la acaxee al final la xixime, cada una con sus respectivos dialectos o variantes; y ya que ningún misionero aprendió esta última, sin duda fue un factor que influyó en que los xiximes tardaran en recibir el evangelio.

También se encontramos figuras sobresalientes de indios hablantes de varios idiomas quienes enseñaban la lengua a los padres o se dedicaban a interpretar conversaciones entre los diversos grupos. Por ejemplo una india esclava que hablaba náhuatl y un poco de castellano, le enseñó al padre Santarén la lengua guasave.²⁶³ Otro ejemplo es el indio xixime, interprete de nombre Bautistilla, “único para todo tlatole”, fue el intermediario entre el Capitán Tomas García y los humes a la muerte de Gogojito acaecida en 1618.²⁶⁴

²⁶⁰ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, f. 15v.

²⁶¹ AGN, Instituciones Coloniales, *Misiones*, vol. 26, exp. 27, “Relación de la compañía de Jesús en 1678 que por orden del padre provincial Thomas Altamirano hizo el P. Visitador Juan Ortiz Zapata”.

²⁶² Por ejemplo “los vecinos de Cocorotome hablaban tepehuan [y] eran Humes”, es decir xiximes. AGN, *Historia*, vol. 19, exp. 11, “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 103v.

²⁶³ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 38.

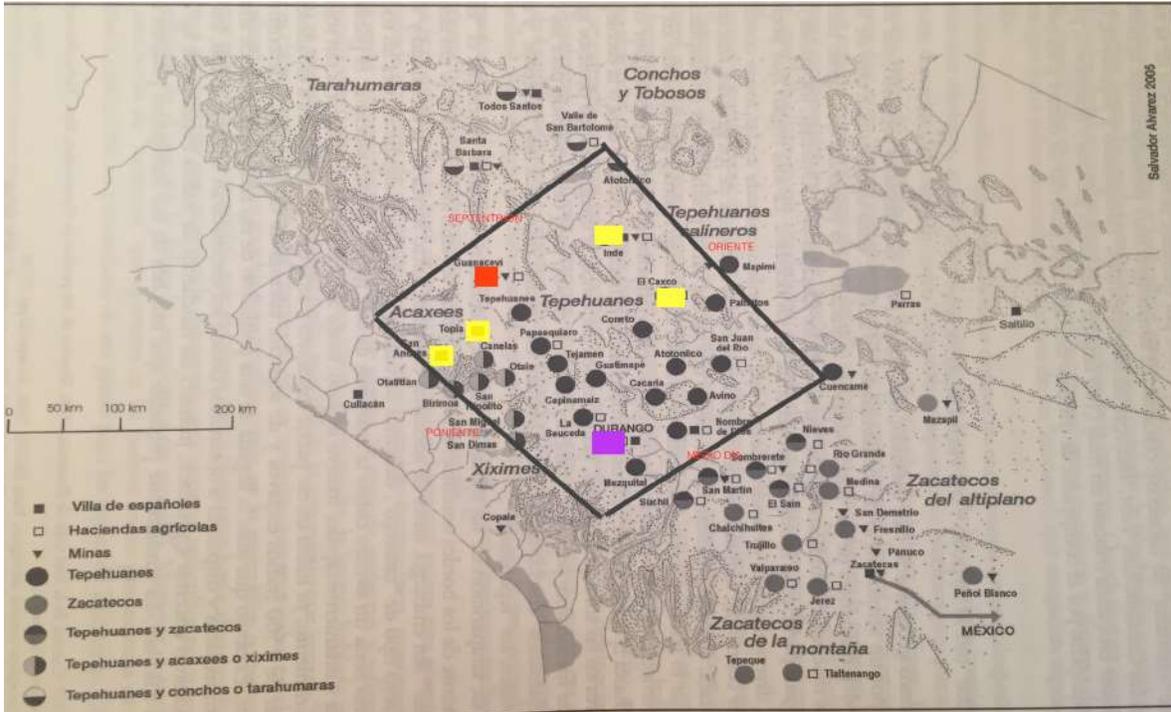
²⁶⁴ AGN, *Historia*, vol. 19. Exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618. Fs. 89-89v.

**Mapa 5. La sierra de Topia y el valle de Guadiana, s. XVII.
Modificado para señalar algunos puntos importantes.**



AGN, Indiferente Virreinal, Jesuitas, exp. 6, caja 5210.

Imagen 19. Los tepehuanes y sus vecinos a principios del siglo XVII, modificado.



Aquí señalo la parte que corresponde al mapa inmediatamente anterior, “La Sierra de Topia y el valle de Guadiana siglo XVII”. Fuente: Álvarez, *El indio y la sociedad colonial norteña, siglos XVI-XVIII*. 166.

II.2. Resistencia religiosa

En este apartado veremos, en un primer momento, la cosmogonía serrana que como se trata de registros elaborados en el proceso de transición de una religión a otra, muestran las acciones emprendidas por los serranos al ejercer, proteger y continuar con su religiosidad teniendo que servirse de guerras, castigos, maltratos, humillaciones e incluso a costa de su propia vida. En un segundo momento veremos el papel fundamental que jugaron los sacerdotes nativos en la sociedad serrana.

Si partimos de que el providencialismo europeo marcó toda la interpretación de la religiosidad serrana a lo largo del periodo de conquista, sabremos que la obra de los jesuitas se unifica bajo una sola perspectiva genérica, la cual convirtió, no sólo al norte de la Nueva España, sino a todas las provincias en un campo de batalla contra el demonio, es decir contra los dioses nativos quienes fueron los inspiradores de las resistencias armadas y no

armadas.²⁶⁵

II. 2.1 Rechazo al cristianismo

Durante el primer periodo de colonización y evangelización que va desde la conquista y fundación de la villa de Guadiana en 1563, hasta la guerra contra el “demonio” con los acaxeos en 1600, los serranos no dudaron en recurrir a su memoria histórica, a su pasado y a su cosmovisión, es por eso que encontramos expresada, de diferentes formas, la resistencia a la imposición de la nueva religión.

Por ejemplo, en 1596 se tuvo noticia de un indio tepehuán de sesenta años de edad, el cual, a pesar de haber sido adoctrinado por espacio de dos años, llevaba cuarenta años practicando la “hechicería” y se comunicaba con su dios mediante la representación de una figura. Nadie podía ver el ídolo, porque se pensaba que si lo veían morirían. Esto lo contó un indio cristiano, quien había intentado encontrar al ídolo, pero nadie sabía dónde lo guardaba. En la víspera de la fiesta de San Juan Bautista del mismo año, el padre llevó al hechicero a la iglesia y después de la ceremonia le pidió que le mostrara a su dios en quien tanto confiaba, a lo que el hechicero accedió. Al tiempo, regreso este con el padre y le mostró la figura envuelta en telas para que no la pudiera ver, acto seguido el padre lo desenvolvió para darse cuenta de que era una piedra rojiza como el jaspe y delante del hechicero la escupió y la aventó al suelo. El hechicero esperaba que el padre muriera, pero al no pasar, los indios le perdieron el miedo y no paraban de mirar al “idolillo”. Cuando el padre le preguntó por qué tenía esa piedra, el hechicero contestó que le había llegado rodando, y cuando la tomó ésta le dijo que “lo guardase porque era suya la fortaleza para dar y quitar las enfermedades, y podía entrar en la guerra de los chichimecas llevándola en su compañía”.²⁶⁶

Al año siguiente en 1597, descubrieron que un pueblo no acudía a la iglesia porque concebían ese espacio como la “casa de los muertos”, veían que ahí enterraban a los difuntos y para no morir no iban. Los indios decían que no podían estar seguros los vivos en casa de los muertos, por lo tanto, para quitarles esa percepción, el padre en turno les

²⁶⁵ Salvador Bernabéu, “La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)”, en *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009), 177.

²⁶⁶ AGN, Historia, vol. 19, Noticias de la *Annua* del año de 1595, fs. 12-13.

enseñó lo que significaba morir e ir al paraíso junto a su dios, les dio una cruz para que la veneraran y les mandó a un niño *temachtian* para que les enseñara la doctrina.²⁶⁷

En septiembre de 1599, a nueve años de la presencia jesuita, se dio una temporada en la que no caían lluvias, hubo un grupo de indios que, tras este problema, iban a consolarse con los padres. Ante eso, les pedían a los nativos que oraran el padre nuestro e hicieran procesiones cantando letanías. El acto lo hicieron tres días antes del 8 de septiembre, día de la Virgen, cargaron su imagen desde una ermita hasta la casa de los jesuitas. Ese mismo día, “estando al cielo sereno y raso” se nubló y cayó “un aguacero” que duró dos horas, por lo que los indios quedaron consolados y agradecidos con los padres y dios. Sin embargo, una india se mostró enojada con los cristianos y dijo que “porque ella no quería, no llovía; y que con ciertas palabras deshacía y ahuyentaba los nublados,” esto ocasionó que la llevaran a la iglesia y, delante del pueblo, el fiscal mandó castigarla y obligarla a mostrarse culpable de querer engañar a los demás con sus palabras.²⁶⁸ No se dice si fue asesinada o vivió.

Podemos encontrar muchos ejemplos de rechazo en las fuentes, como el siguiente: el padre Santarén mandó a algunos indios de la sierra a la villa de Culiacán a que presenciaran la celebración de la pasión de Cristo. De camino allá, un mulato se les atravesó en el camino y les dijo con intenciones de convencerlos que no continuaran caminando, que se regresaran a su pueblo. Les dijo que el padre Florean de Ayerve lo había enviado para enseñarles la doctrina cristiana y la imagen de la Virgen. Los que no quisieron regresarse al pueblo le avisaron al padre, quien informó que era mentira lo que había dicho. Cuando quisieron ir a buscarlo ya no lo encontraron.²⁶⁹ No se da más detalles del suceso, pero nos damos cuenta de que entre la población existían pensamientos y acciones en las que se intentaba alejar a los neófitos de la religiosidad cristiana.

Otro caso similar, que quizás era la actitud que muchos otros tenían, fue el caso de una india a la que su marido no la dejaba asistir a misa. Aunque el esposo fue reprendido por los jesuitas, por “el pecado que estaba cometiendo”, el indio no hizo caso y estando su mujer en la iglesia se la llevo a la fuerza “a la cueva donde vivían”. Cuenta el padre quien

²⁶⁷ AGN, Historia, vol. 19, “Anua de 1597”, fs. 27-33.

²⁶⁸ Padre Francisco Vaéz (Doc. 13) *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600. En Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, 219.

²⁶⁹ Pérez de Ribas, 30-31.

escribió el *annua* que “esa misma noche quiso dios que muriera, castigando la inhumanidad del bárbaro” y así dejaba libre a su mujer.²⁷⁰

Otros ejemplos de rechazo los encontramos en ataques que se realizaban a los nuevos cristianos. Antes de las rebeliones indígenas, era normal que entre los diferentes grupos se hiciera la guerra, era una práctica necesaria desde su cosmovisión, sin embargo esta aumentó cuando grupos de indios decidieron aceptar el cristianismo y por lo tanto dejó de ser una práctica por costumbre y se transformó en una por altivez; y es que al parecer el hecho de que algunos indígenas se volvieran al cristianismo hacía que hubiera un gran desprecio hacia ellos. Esto quiere decir que algunos grupos indígenas hacían la guerra a los indios cristianos y no necesariamente a los españoles. Tal es el caso de los indios xiximes de Guapijuje, de Xocotilma y los de la Campana Grande.²⁷¹

Otro acto de desprecio a la nueva religión lo encontramos en la rebelión tepehuana. En Santiago Papasquiario, sacaron de la iglesia la imagen de la virgen a la que le dieron azotes como a una persona, y a un crucifijo lo hicieron pedazos, de la misma forma que los misioneros lo hicieron con sus dioses. Luego la “arrastraron a vista de los españoles, llamándole de ladrón, borracho y diciéndole otros mil oprobios”. A otra cruz que estaba en el cementerio de la iglesia la arrancaron y la hicieron pedazos para posteriormente ofrecerlos como ofrenda a dos indias, una mexicana y otra tepehuana, a quienes habían colocado sobre las andas en las que estaban las imágenes católicas.²⁷²

Para el año de 1608 vemos que aún hay ceremonias en las que se refleja la cosmovisión de los nativos. Por ejemplo, un día los tepehuanes hicieron un mitote poco después de que vieron en el cielo cometas, como si se tratara de un mal augurio divino. Se formaron personas de todas las edades en hileras de dos en dos, tenían en la mano derecha unos canastos y en la izquierda una flecha con el pedernal de la misma a la altura del corazón. Detrás venían cuatro viejos embijados con azote de cuero, con canastos llenos de animales, unos tenían plumas en la cabeza y otros colas de coyote y jaguares. En medio había una hoguera en la que echaron todo lo que tenían, pues para ellos, mientras más alto estuviera el fuego mejor se tragaría al cometa y les quitaría los males. Luego de que el humo se levantó,

²⁷⁰ AGN, Historia, vol. 19, Noticias de la *Annua* del año de 1595, f. 22.

²⁷¹ Santarén en Alegre, 84.

²⁷² AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 113.

los viejos azotaban al fuego con los cueros y le ordenaban que destruyera al cometa. Sin embargo, el humo se esparció con la fuerza del aire y lo tomaron por mal augurio. Fue entonces que los ancianos comenzaron a rasgarle el cabello a seis niñas con unos peines de manera que se lo arrancaban de raíz para ofrecerlo como ofrenda. Por este sacrificio pasaron niños recién nacidos de quienes recogían su sangre con jícaras para aventarla al fuego. Al ver que la llama en contacto con el líquido rojo levantó mucho humo quedaron satisfechos. Finalmente a las madres de los bebés sacrificados les ofrecieron cuernos de venado, jícaras y tecomate que tenía que ver con parte del ritual.²⁷³

II.2.2 Religiosidad serrana

El antropólogo Beals, nos dice que la religión acaxee era diferente a la de los grupos norteños, ya que tenía más vinculación con la de los grupos del sur y que incluso existía a nivel personal o a nivel grupal.²⁷⁴ Tenían diferentes dioses a quienes llamaban *tesaba* es decir era el nombre genérico para las deidades. Había un *tesaba* de nombre Neyuncame que significaba “el que todo lo hace” y seguramente era uno de los dioses principales. Para la siembra tenían un *tesaba* con figura de conejo o venado. Veneraban la piedra pedernal para que sus flechas no les faltasen, a las águilas para que cuidasen sus casas [ver imagen 20 y 21]. Tenían otros *tesaba* para la pesca, para las bebidas rituales con alcohol, para la comida. Tenían la figura de un hombre, a veces sentado u otras sólo la cabeza. Eran muchos sus dioses, pero fueron quemados y destruidos al momento de la reducción en pueblos de misión a finales del siglo XVI y principios del XVII.²⁷⁵

En tiempos de sequía llevaban a los ríos sus ídolos que tenían para pedir agua, lo metían al afluyente de pie y “si dentro de 24 horas no les da agua” lo sacaban y ponían a otro.²⁷⁶ Otros dioses tenían sus altares hechos de figuras circulares, hechos de piedras y de barro; les ofrendaban hojas de árbol y manojos de zacate a los que les ponían piedras encima para que el viento no se las llevara.²⁷⁷

²⁷³ AGN, Jesuitas III, Leg. 29 exp. 3, Ruiz de Ahumada, 13 noviembre 1608.

²⁷⁴ Beals, “Los acaxeos una tribu...”, 181.

²⁷⁵ Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía...*, 81-82.

²⁷⁶ AGN, *Jesuitas III*, Leg.29, Exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”, Santarén.

²⁷⁷ AGN, *Jesuitas III*, Leg.29, Exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”. Hernando de Santarén, 1603.

Imagen 20. Deidad en forma de águila



Imagen 21. Vista frontal de deidad



Fuente: Delgadillo, “El proceso de extinción...”, 20.

Los xiximes también tenían varios dioses dentro de su cosmovisión, elaboraban entre ellos algunos “idolillos” hechos de barro, de piedra o de madera. Tenían la creencia en lo que representaban sus sueños y es que era un medio con el que se comunicaban con los dioses, a veces los tomaban como agujeros con los que regían su vida, y que a los ojos del padre Jiménez, eran supersticiones. Cuando sabían o presentían que iba a llover se juntaban a pescar en los ríos, “diciendo que con la pesca convidan y atraen la lluvia”. Creían que en los cielos estaba una deidad, quien “lleva y trae el agua donde se le antoja, como lo significan cuando preguntados si lloverá responden, el aguacero lo sabe, quizás se subirá al pinal [sic] y no querrá bajar a nuestras milpas”.²⁷⁸

Los sicurabas —hablantes del acaxee— tenían figuras de piedra en forma de personas y navajas de pedernal que, además de utilizarlas para construir sus flechas, las usaban para encomendarse a ellas para la guerra [ver imagen 22]. Tenían piedras de bezares²⁷⁹ que extraían del venado a las cuales encomendaban la caza.²⁸⁰ Es decir, muchas

²⁷⁸ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

²⁷⁹ Bezar: Piedra que se crea en las entrañas de cierta cabra montés en las Indias. *Diccionario de Autoridades*, Tomo I (1726). Ahora se le conoce como bezoar, y se refiere al cuerpo que se forma en el estómago de animales por objetos que no pueden digerir.

²⁸⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 54.

representaciones de dioses eran objetos no elaborados a mano sino más bien objetos relacionados a lo que se encomendaban, de ahí que Beals les llamara también fetiches.²⁸¹

Imagen 22. Cuchillas



“CMAG4 EM3 14.2 Dq” y “CMAG4 GA2 14.2 Dq”. Colección bajo custodia del Centro INAH Durango, Museo de Arqueología. Foto: Sergio Delgadillo.

Algunas figuras de los dioses se las encontraban mientras caminaban. Un “hechicero” contó que mientras estaba de noche en el monte escuchó llorar a alguien, “y que yendo hacía donde le había oído no vio nada y luego le llamó por su nombre,” él se acercó a donde escuchó la voz y se encontró con la figura de piedra en forma de cabeza humana a la que guardó como su dios a quien le tocaba el tambor.²⁸²

Los dioses serranos, a los ojos de los nativos, eran celosos, no porque se declaraban dioses únicos, como el dios cristiano, sino porque reclamaban el abandono en el que los tenían cuando iban adoptando paulatinamente el catolicismo, lo que se puede ver reflejado en los escritos de los misioneros. Un ejemplo de ello se encuentra en Santarén:

Uno de éstos, habiéndome entregado el ídolo, y quemándolo, gastó, después, toda la noche, tocando un tambor; y, preguntándole, a la mañana, por qué lo avía echo, me respondió que se le avía aparecido, aquella noche, el ídolo; el cual, llorando, le avía dicho que por qué lo avía entregado al Padre; que qué le había echo; y que mirase y se acordase cuántos años había que le tenía; y que nunca le avía faltado maíz ni comida; y que, pues le avía entregado al Padre, para que le quemase, empero que su corazón, no

²⁸¹ Beals, “Los acaxeos una tribu...”, 181- 185.

²⁸² AGN, *Jesuitas* III, leg.29, exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”, Santarén.

lo podía quemar; y así se iba donde estaba su padre a Guapiguje; y que, para consolar a este ídolo había tocado toda aquella noche el tambor.²⁸³

De esa forma tenemos registro de que, dentro de la religión serrana, los dioses se comunicaban con los indígenas y gracias a ellos podemos analizar las formas de pensar que tenían los dioses o, mejor dicho, lo que decían los sacerdotes que les comunicaban sus dioses, o quizás sólo lo que pensaban los españoles que el demonio les decía a los nativos.

II.2.3 La figura del sacerdote o chamanismo

La sociedad serrana, al igual que todas las culturas prehispánicas, reconocía formas de autoridad dual, la política-religiosa,²⁸⁴ es decir que la religiosidad se vinculaba y estaba en constante diálogo con la vida pagana. Los rituales, los sacrificios, los dioses, tenían que ver con parte de la vida cotidiana. Incluso los gobernantes-guerreros eran los propios sacerdotes de las diferentes rancherías y pueblos, por lo que vemos que sólo los sabios del conocimiento divino y a la par los valientes guerreros eran quienes ocupaban el cargo de gobernantes. Sin embargo y a pesar de que lo político y lo religioso se vivía a la par, había una fina división que no podía ser transgredida, es decir, no cualquiera era especialista de la religión ni podía estar en contacto con lo divino-sagrado.

El chamán²⁸⁵ al igual que el sacerdote,²⁸⁶ es el especialista religioso; ambos representan lo sagrado en el ámbito de lo profano y viceversa, representan lo civil frente al entorno divino, por lo tanto, tienen el rol de ser intermediarios. En este trabajo se utilizará el término sacerdote indígena como sinónimo de chamán cuya figura la encontramos representada en las fuentes bajo la palabra “hechicero” y/o “brujo”, esto porque su sesgo cultural no les permitió asociarlos con los sacerdotes, pensaban que, además de utilizar la magia y curar, se comunicaban con el demonio.

El sacerdote indígena, al igual que el cristiano, estaba inmerso y actuaba en el ámbito de lo sagrado, por lo que debía tener actividades específicas que lo alejaran de las profanas, como por ejemplo el ayuno. Se comunicaba en sueños con sus dioses, a través del uso de psicotrópicos o directamente escuchaba sus voces, tenía revelaciones que debía interpretar.

²⁸³ Santarén, en Zubillaga, 82.

²⁸⁴ Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán...*, 81.

²⁸⁵ RAE: Persona a la que se supone dotada de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus.

²⁸⁶ RAE: Ministro de una religión dedicada a hacer sacrificios.

El sacerdote era el único capaz de hacer los sacrificios (las ofrendas), y en el acto, al representar a la deidad, era necesario que consumiera la parte que le correspondía a lo sagrado, para tener ese vínculo.²⁸⁷ Por lo tanto, “dios y hombre se mezclan formando una pareja en un solo recipiente” se transforman en un *hombre-dios*. Un personaje con la capacidad o el poder de ver y cambiar el futuro o el pasado, controlar los elementos, curar o matar, entre otras cosas.²⁸⁸ Por ejemplo se curaban las heridas chupándolas —o tal vez succionando la maldad— hasta que sanaran sin otro tipo de medicina.²⁸⁹

Los ayunos eran muy rigurosos, porque de esa forma mantenían un estado sagrado, se hacían antes de todas las guerras. No podían comer cosas que tuvieran sal, ni tener contacto con otras personas, debían mantenerse aislados y mantenerse en reposo, inactivos. Podían comer un poco de maíz tostado o pinole diluido en agua que guardaban en una calabacilla (guaje) que traían colgada en la cintura. Estos ayunos no solamente los hacían por las guerras, sino también para la siembra, para las cosechas, para la pesca, la caza o incluso en algunas comidas ceremoniales con bebidas fermentadas. “Así se los tenía mandado el demonio con quien tenían grande comunicación.”²⁹⁰

Los ayunos podían durar meses, mientras la sementera estuviera en vísperas de cosecha, lo único que tenían permitido comer en ese lapso eran hierbas crudas y maíz. Era de suma importancia el rigor del ayuno, tanto que cuando no salían bien las cosechas, le echaban la culpa al ayunador por haber comido carne o no haber hecho el ayuno correctamente.²⁹¹

En las guerras se ayudaban de las mujeres como parte del ritual. Se tuvo noticia de una india que estaba enferma, le avisaron al padre Santarén que estaba entre unos zacates apartada de su casa para no tener contacto ni comunicación con nadie mientras duraba su ayuno. El padre fue a visitarla “para ver si tenía necesidad de confesarse”, como lo hacía con todos los enfermos. Cuando la india lo vio acercarse se levantó y se metió entre los matorrales para no encontrarse con él.²⁹²

²⁸⁷ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de Calpulli entre los antiguos nahuas*. (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 9, 18-19, 21.

²⁸⁸ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. La sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 185.

²⁸⁹ Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos...*, 62.

²⁹⁰ AGN, Jesuitas III, Leg.29, Exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”. Hernando de Santarén, 1603.

²⁹¹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 97.

²⁹² AGN, Jesuitas III, Leg.29, Exp. 1. “Misión de los acagees y serranía de Topia”. Hernando de Santarén, 1603.

Los ancianos, eran los únicos que ocupaban los cargos de sacerdotes, eran los que tenían mayor importancia en la sociedad serrana, además de contar con el conocimiento del pasado, de la historia, de los cimientos de su cosmovisión, de tradiciones y de costumbres. En la lengua náhuatl se les llamaba *tlamatinis*²⁹³ que significa sabio,²⁹⁴ desafortunadamente no contamos con su traducción en acaxee o xixime. Estos personajes tenían gran relevancia social, tal que cuando migraban las familias y cambiaban de residencia, a los ancianos nunca se les dejaba, se les cargaba al igual que a los niños pequeños y a los ciegos.²⁹⁵

El sacerdote en la rebelión

Un sacerdote del grupo sobaibo se adjudicó la figura obispa y con ella pronunció discursos y realizó acciones que para entonces sólo le correspondían a los misioneros, pero que probablemente fueron indicios de lo que pudo haber sido la creación de una Iglesia indiana, es decir la formación de un clero indígena,²⁹⁶ pero ya que esas acciones fueron erradicadas, no se pudo llevar a cabo. Sobre el echo profundizaremos en el siguiente capítulo al hablar de la guerra acaxee; por ahora sólo es importante resaltar que los sacerdotes fueron clave primordial para el cambio de mentalidad.

En cuanto a la guerra xixime, a pesar de que la documentación al respecto no proporciona mucha información sobre los líderes, se ha interpretado que uno de ellos fue caracterizado como un “dios-rey”.²⁹⁷ Este personaje fue calificado por Pérez de Ribas como “reyzuelo” de Guapijuje, al que “los indios tenían por dios y como a tal le reverenciaban por los embustes que le veían hacer por arte del demonio”.²⁹⁸

No obstante, se identifica claramente que se trataba de un sacerdote en su identidad del *hombre-dios*, el intermediario, el chamán, y además, con el cargo de cacique —de ahí lo de rey—, quien mediante el proceso necesario para mantenerse en estado sagrado, se

²⁹³ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 120.

²⁹⁴ GDN, *Gran Diccionario Náhuatl*, tomado de: <http://www.gdn.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tlamatini&modulo=termino&action=search&queryEnDiccionarios%5B%5D=0&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>.

²⁹⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 53.

²⁹⁶ Ricard, *La conquista espiritual...*, 29.

²⁹⁷ Susan M. Deeds. “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en Guadalupe Rodríguez López (coord.), *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, vol. 2, México, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013, 151.

²⁹⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 94.

comunicaba con su dios para posteriormente representarlo en el mundo terrenal. De este modo transmitía el pensamiento y mensaje de la deidad, mismo que incitaba, en el caso de los xiximes, a la resistencia.

En la rebelión tepehuana hubo un sacerdote de nombre Tlmatini quien propagó la idea de que había bajado del cielo un “nuevo dios” más poderoso que el católico, que les ayudaría a matar a los invasores; este personaje bajo la mirada cristiana fue señalado como un profeta; vivía en un jacal entre Guarizamey y Yamoriba, el cual los españoles mandaron a quemar.²⁹⁹

Este acontecimiento junto al de Gogojito, fue asociado con los anteriores en los que los sacerdotes se habían pronunciado en tierras acaxee y xixime. Se dijo que el demonio que se presentó con Gogojito y Tlmatini como el dios de la tierra, era el mismo que se había presentado a un “viejo xixime [...] en figura resplandeciente con un arco y dos flechas en las manos, y una piedra de media vara que hablaba en todas lenguas” y cuya labor de interpretación tenía que hacer el sacerdote. Lo mismo sucedió con los acaxees; se les apareció con un espejo sobre el vientre, transparente por ambas partes y hablaba también todas las lenguas. Le mandaba pedir al “anciano” (sacerdote), que “regresaran a sus antiguas idolatrías” y lo tuvieran a él por su dios.³⁰⁰

Los sacerdotes nativos fueron interpretados erróneamente, ya que normalmente se concibió que se autoproclamaban dioses, sin entender que eran los representantes e intermediarios de ellos. En el caso de la última fuente, se puede percibir que comenzaban a concebirlos como intérpretes, aunque por supuesto, ante la mirada occidental, controlados por entes demoniacos.

II. 3 Dejar de ser para permanecer: Resistencia a la muerte

III.3.1 Apropiación del catolicismo como ejemplo de etnogénesis

Los serranos introdujeron a su civilización aspectos de la cultura española sólo cuando estos se ajustaban a sus propias necesidades y experiencias, lo que significa que hubo

²⁹⁹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 92, 96v.

³⁰⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 111.

necesariamente una transformación cultural, y que se dio un proceso de etnogénesis, concepto que se entiende como "el nacimiento o renacimiento de identidades étnicas en diferentes períodos históricos mediante condiciones humanas, sociales, económicas y políticas particulares.". Por lo tanto, la etnogénesis es un proceso dinámico en el que se transforma la cultura.³⁰¹

Ya hemos hablado de lo que significó para los serranos resguardar su memoria, su identidad, sus creencias, sus dogmas, incluso tal vez, a falta de escritura, las historias que se pasaban por generaciones mediante la oralidad y la importancia que tenían los ancianos para ello. Sin embargo, esta herencia les perjudicó con el paso del tiempo. En esta nueva época, lo que conocían sobre el funcionamiento de lo sobrenatural eran transgresiones ante las nuevas instituciones que se estaban forjando. Y ese legado ancestral, poco a poco se iba desvaneciendo a falta de incentivarlo por el miedo provocado (como lo veremos) por los europeos y la imposición de una nueva religiosidad que, a fin de cuentas, habían hecho también suya a fuerza de soportarla. En ese sentido he decidido ayudarme del término "anomia", el cual refiere un proceso en el que "una sociedad sufre una profunda desestructuración y se ve obligada a buscar alternativas de recomposición" aun cuando el daño colateral fuera la degradación de sus valores y su identidad.³⁰² Por tal razón, tenemos que "los agentes sociales adaptan sus comportamientos a situaciones novedosas, en momentos de crisis, o a transformaciones profundas en la larga duración. En tales casos la adaptación llega a ser sinónimo de supervivencia material y social".³⁰³

En este apartado se analizarán las siguientes cuestiones ¿en qué medida los nativos aceptaron el cristianismo? ¿Fue parte de alguna estrategia por necesidad o fue por convicción y fe? ¿Entendieron la doctrina cristiana y se adaptaron a ella o más bien la adaptaron a su entendimiento?

En ese sentido, adueñarse del cristianismo fue para ellos la oportunidad que tuvieron consciente o inconscientemente de resistir y permanecer con vida. En el devenir de la conquista espiritual y militar que se dio a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, muchos serranos tuvieron como destino la muerte ante su intento por combatir a los militares. Se dieron cuenta de que si querían sobrevivir, era innecesario hacer la guerra y lo

³⁰¹ Vásquez, "The Indigenous Factor...", 8, 11.

³⁰² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, 12.

³⁰³ Bocarra, "Génesis y estructura de los complejos...", 43

que optaban era congregarse con los misioneros ya que en un primer momento encontraron en ellos resguardo y ausencia de guerras. Tal fue el caso de los tepehuanes en 1596, quienes se congregaron en las iglesias para estar cerca de los padres “por el miedo que le tenían a morir enfrentados a lucha armada con los soldados españoles”.³⁰⁴

De hecho, algunos misioneros sabían que era mejor que las conversiones se hicieran sin necesidad de capitanes, ni soldados, para evitar la guerra y con ellos la muerte de los futuros nuevos hijos de dios. Ellos sabían que si se evitaba la guerra no habría gastos que se ocuparan en ella y ese dinero pasaría a lo que la evangelización necesitaría como salario para más sacerdotes y sus recursos para su subsistencia. Además, sabían que los nativos gustaban más de ver a sacerdotes solos que acompañados con los españoles.³⁰⁵

No tardaron en darse cuenta que si realizaban las actividades cristianas, tenían la posibilidad de permanecer con sus prácticas sagradas, y las realizaban escondidas en las prácticas católicas. Por ejemplo, el padre Francisco de Arista, sin ser consciente de ello, menciona que en ceremonias cuando se hacía el baile se acompañaba con cantos y estos los pronunciaban en su lengua, los serranos le decían que eran dirigidos hacia el dios cristiano.³⁰⁶ Por lo tanto, quizá era una forma de engañar a los religiosos para ocultar en los cantos mensajes a sus dioses sin que se los prohibieran.

Años más tarde tenemos el caso de una curandera que con sus remedios curaba bajo el nombre del Dios cristiano. Es decir que aunque se valía de las tradiciones ancestrales para curar, el simple hecho de hacerlo bajo el nombre de Dios y bajo una tradición cristiana donde se acudía a la iglesia, el ser curandero no tenía ningún tipo de represalias.³⁰⁷

Los sacramentos y las enfermedades

Como vimos, hubo casos de serranos que se rehusaron a recibir el evangelio y rehuían de él rotundamente. Sin embargo en algunos casos, a pesar de resistir por años, al final aceptaban —en el discurso— la cristiandad. Esto se debe porque los sacerdotes inculcaban el miedo en los serranos y fueron dominados con ese discurso a tal grado de encontrar en los

³⁰⁴ AGN, *Historia*, vol. XIX, “Del Anua del año de 1596”, f. 11v.

³⁰⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, Alfonso Fonte, Abril 22 de 1608.

³⁰⁶ Francisco de Arista 1597-99, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, (1596-1599), vol. VI, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976, 690.

³⁰⁷ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, “Misión a los indios tepehuanes”, 22 abril 1608.

sacramentos o en la unción de los enfermos la salvación de sus penares efectuados por las enfermedades y sufrimientos físicos y mentales. A este respecto nos dice el padre Báez que cuando caían enfermos tenían la necesidad de pedir el sacramento de la penitencia; “porque no solamente hallan en él medicina para las enfermedades del animo, sino también lo cual se ha experimentado, para las del cuerpo”.³⁰⁸ Es decir, las confesiones les creaban estabilidad mental y corporal. Los casos más representativos fueron los de los ancianos, quienes a más de conservar su cosmovisión, terminaban por aceptar el cristianismo. Al respecto nos cuenta Pérez citando a Santarén, que hubo un hechicero, de más de ochenta años a quien reverenciaban como al dios del cielo y tierra; cayó enfermo por castigo divino y por tal razón el hechicero pidió ser bautizado. Santarén le mostró la imagen del Niño Jesús, le dijo que esa “era la imagen del Señor que había venido del cielo a la tierra para redimirnos”. A lo que el hechicero respondió: “Señor ya te he hecho mi señor”.³⁰⁹

En 1595, otro ignaciano quiso convencer de que se bautizara a otro indio viejo, pero se negaba rotundamente. El padre le manifestó que si no se hacía cristiano se iría al infierno cuando muriese. El indio respondió que no temía por eso, porque él era inmortal y no podía morir. Quizás en la cosmovisión serrana se concebía que al abandonar la vida terrenal la vida trascendía. Ante esta respuesta el padre lo amenazó “con el castigo eterno del infierno, y el indio se marchó”. Pero tiempo después regresó a causa de una herida que le había hecho un animal; le dijo al padre que se había dado cuenta que era mortal como todos. Y entonces le rogó que lo bautizara para que no se perdiera su alma.³¹⁰

Al año siguiente un jesuita buscando enfermos que confesar en Santiago Papasquiario, se encontró en el camino a unos indios que llevaban a un indio ladino envuelto en telas con una cruz hecha de palo. El padre descubrió el cuerpo y lo encontró vivo, aunque a punto de morir, buscó a un cristiano que pudiera darle oración en su idioma, “aunque fuera uno de los indiecillos ladinos que solía traer en su compañía”, más no encontró a ningún cristiano. Sin embargo, el enfermo comenzó a dar muestras de vida y habló y escuchó “lo necesario para confesarse” (porque ya estaba bautizado) y “acabándole de absolver, espiró como

³⁰⁸ Francisco Báez, (Doc. 13) *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600, en Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, 221

³⁰⁹ Santarén en Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 96.

³¹⁰ AGN, Historia, vol. 19, “Noticias de la annua del año de 1595”, fs. 21-21v.

quien no aguardaba sino aquel ultimo efecto de su predestinación para ganar del fruto de ella”.³¹¹

Hubo casos en los que, ante la necesidad de la unción de los enfermos y el bautizo, los nativos facilitaban la entrada de los misioneros para que ingresaran a sus pueblos. Para ejemplificarlo usaremos el caso de los indios de Baimoa quienes “se han aficionado los vecinos infieles a nuestra santa fe y han venido muchas veces a pedir quién los doctrine [...] vinieron diez de ellos a donde estaba el Padre. Estuvieron con él algunos días catequizándose, y ya que el padre no podía acompañarlos hasta su pueblo, pidieron que les bautizara a un enfermo que se encontraba con ellos, y pidieron que les diera a un *temachtian* para que siguieran aprendiendo la doctrina.”³¹²

Años después, cuando el pueblo de Baimoa ya era un pueblo de misión bajo la labor del padre y provincial Florian de Ayerve (quien había estado siete años con los acaxees), registró la muerte de muchos indios en su misión a causa de las enfermedades y, además, que en Atotonilco habían llegado 12 indios “barbaros, enteramente desnudos” a pedir ayuda y bautismo del padre de aquella ranchería. Sin embargo, le advertían que para ello debía cruzar un río “que ellos llaman en mexicano, Hueytl” y que los de Culiacán Humaya.³¹³ Pérez de Ribas utilizó esta misma carta del padre Ayerve, y agregó que a esos doce indios se les bautizó con el nombre de los doce apóstoles. Y que al final cuando fueron a bautizar al pueblo de Atotonilco, se sumaron 482 personas.³¹⁴

Hay casos en los que incluso la propia guerra no impedía que los serranos pidieran la evangelización. Por ejemplo, en tiempos de la guerra tepehuana —de la que hablaremos en el siguiente capítulo—, la gente de la misión de la Laguna y Parras pidió el bautismo “y si el temor de la enfermedad no les hubiera puesto algún recelo, nunca tanta gente nueva se hubiera allegado a nuestra santa fe”. Y como lo mencioné al principio de este apartado, se pensaba “que por medio de este sacramento habían de alcanzar salud no sólo del alma, sino

³¹¹ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, fs. 19-20.

³¹² AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

³¹³ Padre provincial Florián de Ayerve, annua escrita en Baimoa, en: Alegre, *Historia de la provincia, 159-160*.

³¹⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 29.

también del cuerpo y fue así porque sin otro remedio catequizado[s] y bautizado[s] recibieron salud”.³¹⁵

Caciques y beneficios

Los privilegios y bienes que los misioneros ofrecían fueron una de las formas de persuadir a los nativos para que aceptaran la religión. Los misioneros se encargaban de regalarles herramientas o incluso de asignarles ciertos cargos. Encontramos casos en los que los serranos aceptaban la religión valiéndose de los alimentos otorgados por los indios que trabajaban para los misioneros, es decir los laboríos. Todos los domingos y los días de fiesta, algunas iglesias daban de comer a los que llegaban de lejos a escuchar las misas. Entraban los peregrinos al templo cantando la doctrina y algunos himnos con su cruz levantada, adornada de flores y plumas.³¹⁶ Otros objetos con los que tal vez se beneficiaban y de las que los padres se jactaban de dárselas fueron las hachas y herramientas con las cuales construían sus nuevas casas en los lugares donde habían elegido asentarse para hacer el pueblo de misión.³¹⁷

Lo que sin duda ayudó a los indios a aceptar con mayor facilidad la nueva religión fue la conversión de los caciques, pues como figura emblemática, lo que hacían los gobernantes era ejemplo para los demás. Se tiene noticia de un cacique tepehuán (la carta *annua* no específica de que pueblo se trataba), quien tenía mucha empatía por la fe cristiana, y participaba en la catequización y comunión de los que se habían de bautizar y confesar.³¹⁸

Otra consignación similar la registró Santarén en una carta, al respecto informó que en uno de los pueblos donde jamás se habían entrado a hacer labor misional, la primera vez que dio un sermón sobre la religión y quizás en su lengua porque la hablaba, dos de los principales acaxeos del pueblo convencidos por sus palabras le pidieron el bautismo y le ofrecieron 40 niños para el acto, “con 6 adultos, de los más principales”. Nos dice que la labor animó a los demás a recibir el cristianismo, “y de ellos uno que tenían tres mujeres,

³¹⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 132.

³¹⁶ Francisco Báez, (Doc. 13) *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, 220

³¹⁷ AGN, *Historia* 20, “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxeos, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, Martín Duarte. fs. 185v., 188.

³¹⁸ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, f. 17.

dejo las dos y vive [...] casado con la una de que se han animado todos los de su pueblo”.³¹⁹

II.3.2 Reducción en pueblos de misión

Las consignas que se debían hacer para crear pueblos de misión eran, primero que nada, que persuadieran a los nativos a recibir la religión y a reconocer al dios cristiano. Ya una vez congregados se debía procurar la paz y la amistad con los demás indios que ya habitaban el lugar. Se debía incentivar a que habitaran en pueblos cerca de ellos apostando a su defensa y ayuda ante los daños provocados por los no reducidos. Que los apartaran de los indios “de vicios y los de malos usos”. Que no les cobrarán tributo por diez años. Además, era menester crear las casas donde habitarían, y los campos donde tendrían lugar sus sementeras para el cultivo.³²⁰

Y así expresaron los ignacianos que “solamente por nuestra persuasión dejaron sus puestos antiguos y se bajaron a las orillas de los ríos en los pueblos que les señalamos y les eran más a propósito porque en los ríos tienen mucha abundancia de pescado de muchas riquísimas bagres, matalotes y mojarras de las que comen mucho.”³²¹

El gobernador, al querer persuadir a los indios de recibir el catolicismo les decía: “Si queréis gozar de la protección del Rey, es necesario haceros cristianos. De esa manera ningún español los podrá obligar al trabajo sin paga justa”.³²²

La primera reducción en pueblo de misión de los acaxeos fue de forma violenta en 1600, con el capitán Diego de Ávila y por supuesto el misionero Santarén,³²³ [ver tabla 4]. El padre provincial, por el año de 1602, mandó a dos padres para que ayudaran a Santarén en la tarea de conversión, éste último quien enseñaba la doctrina cristiana en lengua acaxee, quedó como superior y se repartieron los pueblos.³²⁴ Lo primero que hicieron fue mandar

³¹⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acaxeos y serranía de Topia, 1603”.

³²⁰ AGI, *Guadalajara*, 230, L. 1.

³²¹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1.

³²² Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 61-62.

³²³ AGN, *Historia* 20, “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxes, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, Martín Duarte. Fs. 187-187v.

³²⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 28.

construir iglesias con techo de paja, así como casas en la periferia para estar cercanos y que el ejercicio de la doctrina fuera más accesible. Para el año de 1603, a pesar de la guerra acaxee, se bautizaron más de dos mil doscientas personas. Un año más tarde, en 1604 se registró el bautizo y adoctrinamiento de dos mil quinientas personas —cuatrocientos niños y los demás adultos—, se casaron seiscientas parejas y más de trecientas personas se confesaron en su lengua. El gobernador Urdiñola les ordenó que debían honrar a los padres, por lo que cada que llegaban a un pueblo, los niños, mujeres y hombres los recibían cantando la doctrina en su lengua.³²⁵

Tabla 4.Reducción de Acaxees en 1600

| Pueblo | Personas | Bautizados | Casados |
|---|--|-------------------|----------------|
| Santa Anna | 103 | 7 | 10 |
| San Martín | 144 | 62 | 22 |
| San Pedro y San Pablo | 319 | 50 | 4 |
| San Diego | 206 | 67 | 16 |
| San Juan de Naperes | 159 | 16 | — |
| San Gerónimo (Don Agustín) | 110 | 30 | 8 |
| Quebrada de San Telmo (rancherías de Guexupa, Atambor, Guazayepa y ek Rincón) | 130 | 20 | — |
| Don Francisco Cueva (Don Luis, Son Antonio, Guexupa y Judío) | 310 | 8 | 4 |
| Aiuba con Qüexpa | 78 | | |
| Otatitlán (Macabres y Topisihuite) | 148 (algunos no se sabían dónde estaban) | | |
| Rancherías Acapa, Matenipa, San Miguel de los Reyes, Tocotlán, Juan de Cubia, Cuevas) | 1200 | | |

Fuente: AGN, vol. 20. “Poblaciones y conversiones entre los serranos acaxes por el cap. Diego de Avila y Padre Hernando Santaren”. 30 diciembre 1600.

³²⁵ AGN, Jesuitas III, leg.29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

Santarén enseñaba la doctrina también en pueblos alrededor del real de San Andrés, en la sierra que llamaban Naperes, ahí también enseñaba las oraciones y el catecismo en la lengua acaxee. En algunas ocasiones mandaban llamar a este padre para que bautizara a niños, confesara gente y predicara. Nos cuenta Vaéz que incluso le abrían camino para que pudiera llegar en menor tiempo. En una ocasión, por tercera vez, mandaron llamar a Santarén desde el pueblo de San Miguel, pero no pudo asistir debido a que había entrado la cuaresma.³²⁶ Tal parece que en esos casos, cuando los misioneros no acudían al llamado de los indígenas, la tensión aumentaba pues no se veían satisfechos con la protección que de alguna forma necesitaban y encontraban en ellos.

Los primeros en recibir el cristianismo tenían mucha devoción y constancia a la hora de aprender las oraciones e incluso era posible que en un sólo día podían aprender el padre nuestro, el ave maría, el credo y el catecismo, y quienes lo aprendían lo enseñaban públicamente en la iglesia. También menciona que tenían altísimo tesón en lo que comenzaban: algunos catecúmenos están desde la mañana hasta la noche aprendiendo sin ir a comer.³²⁷

San Andrés fue uno de los pueblos mineros más fieles al cristianismo. Los indios le pedían a Santarén que se quedara con ellos, es decir que ya no saliera del pueblo ya que si lo hacía, despoblarían las haciendas de minas. Y es que la presencia de Santarén era sumamente importante para los serranos. Tenemos el registro de un caso en el que, en la comarca de San Andrés, solían bajar el jueves santo mil personas con lumbre para alumbrar y presenciar la festividad. Sin embargo, el año que no estuvo Santarén ningún indio bajo, ni hicieron la pascua para su fiesta, ni la festividad de la Navidad con sus mitotes y danzas como Santarén lo tenía permitido.³²⁸

Pérez de Ribas comentó que el grupo xixime luego de su conquista mostró gran afecto al culto divino de sus almas, rezaban la doctrina cristiana y otras muchas oraciones de rodillas mostrando reverencia a los templos y cosas sagradas. Era notable el afecto que tenían a las imágenes y rosarios, los cuales elaboraban ellos mismos y labraban a punta de cuchillo. Con el paso del tiempo se les enseñó el uso de los santos sacramentos.³²⁹

³²⁶ Francisco Vaéz, (Doc. 13), en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), 234-235.

³²⁷ AGN, Jesuitas III, leg. 29, exp. 1, Santarén, "Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603".

³²⁸ Francisco Vaéz, (Doc. 13), en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), 236-237.

³²⁹ Pérez de Ribas, *Historia*, 105.

Había ocasiones en donde la devoción de los nativos era tanta que, en lugar de alegrar a los misioneros, les provocaba pavor el hecho de que la iglesia y el espacio de convivencia se prestara para la organización de una sublevación. El Padre Juan Bautista Velazco escribió que luego que convenció a los indios de ir a misa, “viendo como se juntaban todos en la iglesia para hacer disciplina, la cual tomaban con tanto rigor.” Y acudían con tanta puntualidad que era necesario “estorbarles que no la hiciesen cada día, como intentaban, porque no cobrasen después miedo y horror a un tan santo y loable ejercicio”.³³⁰

Por otro lado, tenemos la participación de un indio “gentil” xixime quien cuenta que lo “despertó Dios” de la ceguera del demonio y así pudo hablar con sus coterráneos sobre la doctrina cristiana, de tal forma que incluso los indios ladinos y doctrinados cristianos se admiraron de él al ver su fidelidad. Este xixime junto con los ladinos decidió cambiarse de residencia e irse con los acaxeos cristianos dado que donde habitaba corría riesgo de ser atacado por sus propios coterráneos aún no convertidos. A él se le unieron otros veinte de su grupo. Hizo su sementera en un puesto donde él había escogido, ahí construyó una iglesia. Y según el registro que quedó de él, expuso que antes de ser cristiano bautizado, lo era en su corazón. Y que si el Creador le había dado esa capacidad siendo un infiel, mejor estaría si lo practicara en el nuevo lugar donde se había mudado. Finalmente, esta reducción se agregó a la Misión de San Andrés.³³¹

Por supuesto, aquellos que adoptaban la nueva religión adquirirían con ello las leyes que se implementaban a todos los bautizados. Por ejemplo la embriaguez o la borrachera eran considerados delitos, por lo cual se castigaban.³³² Existe registro del caso de cuando Santarén castigó con azotes a todos los que estaban en un real de minas como penitencia para que rezaran en nombre de los cinco indios que se habían embriagado.³³³

Los nuevos católicos fueron dejando las prácticas rituales, entre ellas la antropofagia como lo mencionó el padre Alonso Ruiz, “comían gente y bebían sangre de cristianos” pero

³³⁰ Francisco Vaéz, (Doc. 13) *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, 225.

³³¹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 85-86.

³³² Francisco Vaéz, (Doc. 13) *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600, en Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, 221

³³³ Francisco Vaéz. “Mision de Topia” (Doc. 13) *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600. Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, (1599-1602), vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.

ahora “la derraman con gran devoción por sus pecados”³³⁴ es decir que les enseñaron el acto de flagelarse hasta sangrar para mostrar arrepentimiento ante el dios cristiano.

Mapa 6. Corografía de las misiones apostólicas



Detalle. Autor desconocido, Chorographia de las misiones apostolicas q administro antes en topia y la tepeguana, y actualmente administra en nayarit tarahumara, chinipas, cinaloa, sonora, pimeria y california la compañía de jesus en la america septemtrional, Papel marca manuscrito acuarelado, 66 x 79 cm, en Mapoteca Orozco y Berra, tomado de: http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=53

Este mapa no registra autor ni año, pero debe ser del siglo XVIII. Quizás un poco antes de 1767, que es el año de la expulsión de los jesuitas.

Cómo aprenden el cristianismo

Entre los misioneros se encontraba una premisa que tenían como meta, se tenía que hacer a los indios primero “hombres y luego cristianos”, esto implicaba que los patrones de comportamiento y el *modus vivendi* de los “gentiles” debían seguir las normas impuestas

³³⁴ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, Alonso Ruiz, 26 abril 1608.

por los occidentales cristianos.³³⁵

Sin embargo, durante el proceso de aprendizaje del evangelio y de las leyes cristianas, “no puede existir un pagano que renuncie de un solo impulso a sus cadenas todas y ponga en práctica las virtudes cristianas, si todavía no ha recibido los medios para ello”.³³⁶ Quizás muchos de los supuestos convertidos al catolicismo no tenían conocimiento de las palabras que pronunciaban en los rezos, cantos y/o confesiones; como el caso de los tarahumaras quienes podían decir: “Santa María, ora por nobis”, y al mismo tiempo pronunciaban otras palabras como Mantequilla, Perro, Señor y otras al tono”, sólo para tratar de satisfacer a los misioneros.³³⁷

De alguna manera, esto era justificado con los ancianos y ancianas, así como con los enfermos; dios no les pedía que supieran tanto de la religión por el peligro que tenían de morir, pero eso se tenía que compensar con los “mosos y sanos” quienes debían trabajar más, pues tenían tiempo y capacidad para saber las cosas de la fe.³³⁸

El misionero Alonso Ruiz llegó al pueblo de Otatitlán después de Santarén. Aprendió lo más esencial de la lengua acaxee, con instrucción de este último, en lo alto de la sierra en el pueblo acaxee que llamaban la Huerta, ubicado a dos leguas de pueblo de San Andrés. El padre Ruiz compuso las oraciones y doctrina cristiana con que instruyó y cultivó haciendo que cada día dos veces en la mañana y tarde los serranos rezaran en voz alta, juntándose todos en la iglesia de San Andrés, incluso a los que se encontraban en las rancherías de las quebradas “y aun en los riscos y peñoles procurando ganarlos y reducir al conocimiento” de la nueva religión.³³⁹

³³⁵ David Rex Galindo, “Primeros hombres, luego cristianos”: un análisis sobre la conversión forzada en la frontera de Texas.” *Colonial Latin American Historical Review* 19, 3 (2014): 413-414, tomado de: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol19/iss3/6>.

³³⁶ Dufonteny, C. S. S. R., “La Méthode d’Évangélisation chez les Non-Civilisés”, *Bulletin des Missions* de la abadía de San Andrés, noviembre-diciembre, 1927; citado en Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 71.

³³⁷ AGI, México, 560, Ramo 3, Copia de cuatro cartas del Padre Juan María de Salvatierra de la Compañía de Jesús, misionero que fue en la Tarahumara, visitador de las misiones. Carta de 27 de Noviembre de 1697.

³³⁸ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, f. 18v.

³³⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del padre Cueto”, 1633. f. 2v.

El padre Fonte³⁴⁰ escribió en 1608 que “si en alguna ocasión V.R. quiere ayudar a la conversión de los gentiles ahora, es tiempo cuando en la sierra se han de asentar de nuevo y doctrinar los acaxee con mas frecuencia de antes. Para lo cual no son bastantes los dos padres que allá están por ser mucha la gente y la tierra larga.”³⁴¹

A esta causa vinieron los Padres Hernando Mejía y Hernando de Fuente Mayor, éste en Topia hizo compañía al padre superior y aquel en Otatitlán, al padre Alonzo Ruiz. Sucedian poco después los padres Diego de Cueto y Basilio Malo que también se repartieron, el padre Cueto se dirigió a Topia y Basilio a Otatitlán.³⁴²

El año de 1607, el personal de la Misión estaba distribuido así: “El Padre Alonso Ruiz, superior de toda la Misión, con otros dos compañeros administraba el partido de San Gregorio. El padre Diego Gonzales de Cueto a los Sobaibos, y tenía su residencia en Otatitlán. El Padre Jerónimo de San Clemente cuidaba del partido de Topia y San Andrés, y residía ordinariamente en Tamazula. Baimoa pertenecía al Padre Florián Ayerve, Atotonilco al Padre José de Lomas, y al Padre Hernando de Santarén la sierra de Carantapa”,³⁴³ [ver mapa 7, 8 y tabla 5].

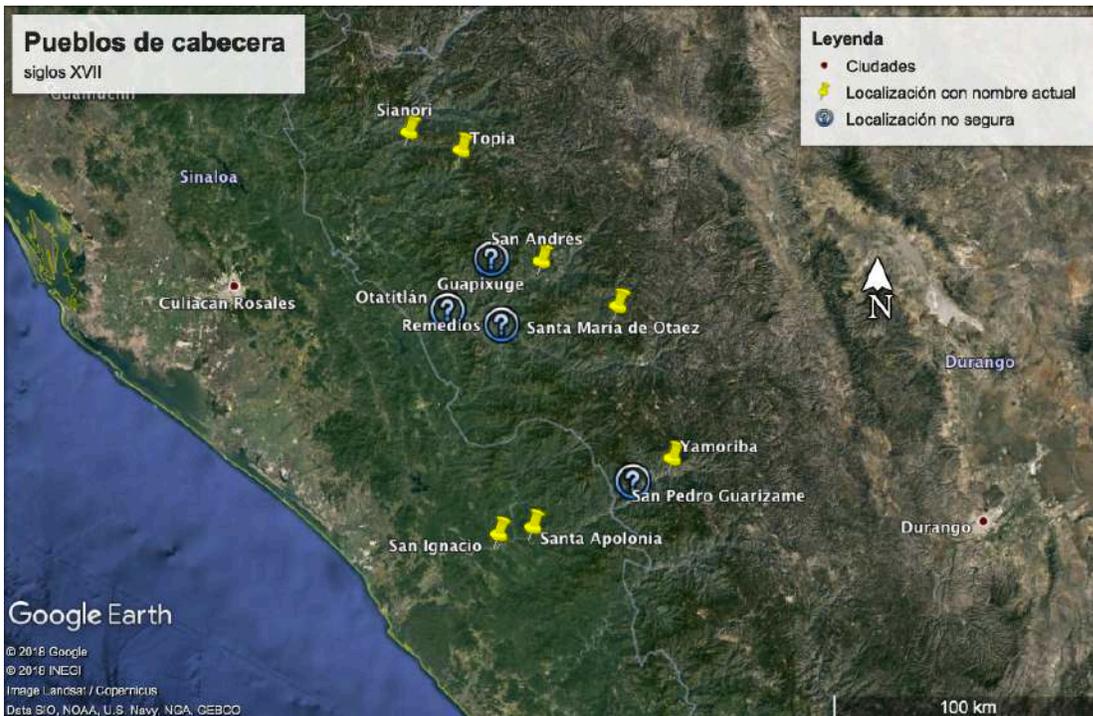
³⁴⁰ El jesuita Juan Fonté estaba en la misión de los tepehuanes, en Santiago Papasquiario, tenía de compañero al padre Santiago, pero Fonté era el único que sabía lenguas y con el único que se comunicaban los tepehuanes. AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, “Carta anua de México 1608”.

³⁴¹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3, “Carta anua de México 1608”, Santiago Papasquiario, Mayo 13. Juan Fonté.

³⁴² AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633. f. 4v.

³⁴³ Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia...*, 155.

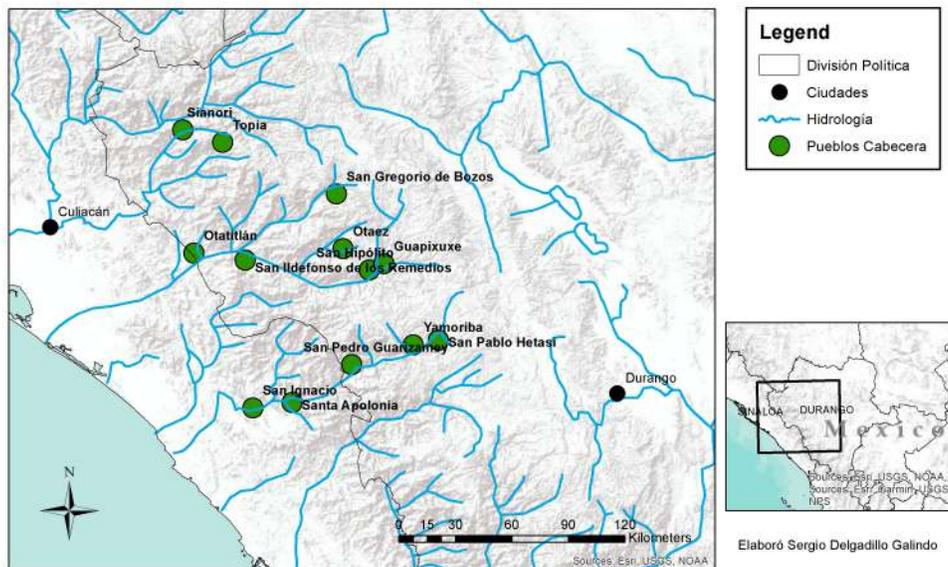
Mapa 7. Pueblos cabecera de finales del siglo XVII.



Fuente: varias del AGN. Elaboró Sergio Delgadillo.

Mapa 8. Pueblos Cabecera de acaxeos y xiximes, siglo XVII

**Pueblos Cabecera de acaxeos y xiximes.
Siglo XVII**



Fuente: varias del AGN. Elaboró Sergio Delgadillo.

Tabla 5. Cronología de la fundación de pueblos de mision.

| año | Pueblos fundados | Nombres de los pueblos de Misión | Misionero Fundador |
|-----------|------------------------|--|--|
| 1591 | Entrada | Topia | Gonzalo de Tapia |
| 1591 | Entrada | Cuencame y río Nazas | Gerónimo Ramirez |
| 1594 | Entrada | Cuencame y la Laguna | Gerónimo Ramirez y Juan Agustín de Espinoza |
| 1594 | Entrada | Parras | Juan Agustín de Espinoza y Francisco de Arista |
| 1596 | Entrada | La sauceda | Gerónimo Ramirez |
| 1597 | 3 | Santiago Papasquiario, Santa Catarina y Guanaceví | Gerónimo Ramirez |
| 1598 | 3 | Parras, Santa Ana y San Pedro de la Laguna | Juan Agustín de Espinoza |
| 1600 | 10 | Santa Ana, San Martín, San pablo, San Diego, San Juan Naspeces, San Jerónimo, San Telmo, Otatitlán, Acapa, Ayepa | Hernando de Santarén y Guillermo Ramirez |
| 1604 | 1 | Tizonazo | Juan Forte |
| 1604-1606 | 3 | Tenerapa, Santos Reyes y Santa Cruz | Juan Forte |
| 1614 | 1 | Santa Cruz de la Sierra (Yamoriba) | Hernando de Santarén |
| 1623 | 1 | San Miguel de Bocas | Martín Larios |
| 1624 | 1 | San Sebastián de Guaimino, San Francisco Xavier y Santiago Apóstol | Diego Cueto |
| 1631 | 1 | San Ignacio Otatitlán | Diego Cueto y Diego Ximenez |
| 1632 | 4 | Santa Apolonia, La Concepción San Juan Bautista y San Luis | Diego de Cueto y Diego Ximenez |
| 1634 | 2 | San Pablo y San Pedro Guarisamey (?) | Pedro Gravina |
| 1650 | 1 San Pablo Tepehuanes | Cornelio Godinez | |
| 1650 | 3 | San Ildefonso de los Remedios, San Gregorio y Santa María de Otáez | |

Fuente: Pacheco, *Sistema jesuítico...*, 293.

En un pueblo de tepehuanos se encontraba un indio con deficiencia visual y auditiva quien había permanecido alejado, no obstante, tiempo después lo llevaron con el padre, y aunque las primeras visitas no tuvieron mucho éxito, sino hasta la tercera cuando el padre le metió miedo con las penas de infierno, sólo así se sintió arrepentido “y tomando poco

tiempo para pensar en ello se volvió otro día diciendo padre ayúdame para que me salve que no quiero ir al infierno” Incluso de noche iba a buscar quien de nuevo le catequizase.³⁴⁴

Existieron casos entre los neófitos de que luego que recibían la doctrina cristiana, con el paso del tiempo, acudían a decir sus oraciones libremente sin ser obligados. Los adultos se bautizaban y con ellos a sus hijos; los llevaban a la iglesia. Muchos de los tepehuanes vivían tranquilamente bajo la administración cristiana porque no estaban en contacto con los españoles, por lo que podemos pensar que hubo casos similares entre los acaxeos y xiximes. Celebraban las pascuas y fiestas del año como la de la santísima virgen, se juntaban en los atrios de las iglesias en ruedas y cantaban al hacer sus danzas. Nos dice Fonté que antes lo hacían adorando a sus dioses, pero para el año que escribe (1608) nos relata que ya no se escuchaba entre sus danzas y cantos el nombre de otros dioses más que el del dios cristiano, con pregones de letras cristianas y ritmos sonoros que bailaban y se divertían sin derramamiento de sangre, ni bebidas embriagantes. Muchos indios ladinos servían de espuela, es decir de ejemplo para que los demás se convencieran a seguir con las prácticas.³⁴⁵

El padre Aquaviva, en una carta del 10 de junio de 1598, insistía que en los colegios la prioridad era plantar virtud (buenas acciones, buen comportamiento) entre los párvulos y después la enseñanza de las letras. Lo que sin duda se hacía con el estímulo de los indios mexicas y tarascos. Sin embargo, erróneamente apunta el padre que, si los indígenas se insurreccionaban agresivamente, los misioneros esperaban a que terminaran los conflictos para continuar su labor misional.³⁴⁶ Pero veremos que no fue así, los misioneros eran personajes que actuaban ante las guerras, no mediante las armas sino mediante la palabra, para la pacificación de los indígenas.

II. 4 Resistencia cotidiana

Ya que por estas fechas los indios nativos no tenían manera de informarle al gobernante sobre los agravios que recibían y los daños que les hacían como en algunas cartas del siglo

³⁴⁴ AGN, *Historia*, vol. 19. “Noticias del annua del año de 1596”, fs. 14v-15.

³⁴⁵ AGN, Jesuitas III, leg. 29 exp. 3, “Misión a los indios tepehuanes”, 22 abril 1608.

³⁴⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 17.

XVII donde, aunque no la escribían, ellos las podían firmar.³⁴⁷ Existieron múltiples formas de manifestar su inconformidad con el sistema, por un lado en el discurso hablado, y por el otro en las acciones con la huida del control español.

II.4.1 Los discursos serranos hacia una emancipación

Para estas sociedades serranas la palabra era una acción de suma importancia, creían en el poder del habla. Quizás podemos explicar la falta de soportes escritos debido al peso que tenía la lengua dentro de estas comunidades ya que la historia y el conocimiento se transmitían de forma oral. Pero eso lo dejaremos pendiente para otra investigación enfocada en la pictografía de estos grupos montañoses.

En este apartado se desarrollará el poder de la palabra representado a través de las distintas arengas o mejor dicho los *tlatollis*³⁴⁸ que los nativos tuvieron ante sus “vecinos” (coterráneos) en la sierra para persuadirlos de lo necesario que era el desprendimiento del dominio español. Estos discursos se tienen gracias a que los misioneros jesuitas escribieron lo que les confesaban ciertos indígenas, lo que escuchaban de oídas, y/o hasta lo que ellos mismos en ocasiones presenciaban. Es importante resaltar que, aunque no podemos tomar literalmente las palabras que encontramos en las crónicas por ser registros en castellano de lo que expresaron o creyeron que expresaron los serranos en su lengua, sí podemos retomar y resaltar el sentido que cobraron en ciertos momentos dentro de una sociedad históricamente determinada.

Los *tlatolli* usualmente eran proclamados por ancianos que tenían mayor autoridad en la sociedad y se daban dentro de una plaza o espacio donde se concentraban a escuchar al anciano. Es probable que quienes decían los *tlatolli* fueran gobernantes, o al menos tuvieran un cargo importante, ya que esta palabra proviene del náhuatl, de ahí que los gobernantes mexicas se llamaran *tlatōanis* que quería decir “El orador” y hacía referencia a quien tenía el mando en la palabra y en las decisiones a ejecutar. Quizás el hecho de que los cronistas hayan retomado ese vocablo fue debido a la similitud que hallaron con los mexicas.

³⁴⁷ Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (AHAD), leg. 78, sección 4, caja 29, “Denuncia contra el cura del partido de los remedios de San Andrés”; leg. 81, sección 4, caja 30, “Queja contra el Bach José Antonio Chamorro, cura interino. AGI, México, 560, En esta carta firmada por dos indios en 1703, se pedía a los alcaldes mayores que vieran las injusticias que se cometían contra ellos.

³⁴⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 34.

Para presenciar la pronunciación de los *tlatolli* se congregaban los nativos en las limitaciones de una plaza, el anciano que lo decía caminaba alrededor de ella y “conforme crecía el calor de su discurso, aumentaba la velocidad del paso y el tono de su voz. Al terminar [le decían]: Mi abuelo has hablado con acierto. Tu corazón y el nuestro están de acuerdo”.³⁴⁹ Por lo que nos damos cuenta de que el discurso podía llegar a conmover y persuadir de tal forma que incluso convencía a los oyentes de querer lo que el orador quería. Probablemente estos *tlatolli* se decían no sólo para informar, sino para incitar o convencer a la comunidad a ejecutar algo si es que aquellos ancianos tenían el cargo de gobernadores.

A la llegada de los españoles, junto con los indios amigos, la proclamación de los *tlatolli* salió de los lugares habituales para expresarse en cualquier oportunidad de oposición y protesta. Es por ello que en este apartado utilizaremos ese término para referirnos a las arengas que emplearon ya no sólo los ancianos sino otros adultos, para incitar a la emancipación.

El ignaciano Diego Gonzales Cueto registró en 1609 que, debido a la libertad que tenían algunos de los cristianos de tener contacto con otros pueblos aún entre “tierras de infieles”, en 1607 recibieron de los xiximes “malos tlatolli” lo que había desencadenado entre los fieles el aborrecimiento de la paz y la construcción de las iglesias. Pero también nos informa que estos discursos se fomentaron en parte a los malos tratos que los españoles habían dado a los xiximes.³⁵⁰

Fue por eso, continua el padre Cueto, que un xixime recorrió la sierra y al ver que un grupo de cristianos se encontraban haciendo los preparativos para la construcción de iglesias en San Hipólito, les “hizo tal retórica entre ellos” y les informó que un misionero había confesado en su presencia llorando que hasta entonces todos habían vivido engañados sobre “las cosas de la otra vida” y le mostró con el dedo que los muertos y sus almas se quedan en el lugar donde los entierran (que no se van a otro lado). Y que por lo tanto era mejor no terminar la construcción porque la iglesia, los padres y los españoles eran los causantes de la hambruna, del cocoliztli y de otras enfermedades.³⁵¹

³⁴⁹ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 66.

³⁵⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3, Diego Gonzalo Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”.

³⁵¹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3, Diego Gonzalo Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”.

Con este discurso no sólo los retrajo y apartó de hacer las iglesias, sino que además, tres o cuatro indios cristianos quisieron levantarse en armas, pero el padre de San Hipólito envió un indio cristiano para evitar el amotinamiento, sin embargo no pudo persuadirlos de continuar con la edificación de la iglesia. Estos nuevos apóstatas, quienes se habían convencido del discurso del xixime, les dijeron a sus coterráneos que el estilo de los cristianos era echar por delante al padre para convencerlos de recibir la nueva religión, pero una vez bautizados entraban los españoles y soldados a darles tequio y trabajo sin paga y a quitarles sus mujeres e hijas como ya lo habían experimentado. Los indios aferraron en esto de modo que el xixime y otros acaxeos corrieron la tierra y amenazaron de muerte a los que querían hacer iglesias.³⁵²

Hubo otros padres que registraron que el demonio, es decir los dioses indígenas, les había puesto en la cabeza que no se hicieran amigos de los cristianos, ni se bautizaran porque haciéndolo se iban a morir.³⁵³ Y es que sabían que mucho de las muertes por enfermedades era el agente número uno en diezmar la población y el contacto con los españoles para los nativos era el propagador de las enfermedades. Aunque se sabe que la transmisión de las afecciones llegó antes que el contacto físico con los occidentales.³⁵⁴

En un pueblo de los sicurabas se juntaron dentro de una casa, probablemente un templo, para pedirle a su dios que los ayudara con la epidemia de la viruela; el chamán lo invocó y se apareció pronto un segundo quien a su vez llamó a otro dios y se juntaron cinco quienes hablaron con el principal chamán. El padre Diego de Acevedo mencionó que este chamán medía la estatura de un niño de diez y doce años e iba a hablar con los enfermos y les pedía que fueran a morir a los picachos, que huyeran lejos de los españoles, porque además sus antepasados no acostumbraban a enterrarse en las iglesias de los padres, tal como lo exigían los cristianos.³⁵⁵

Sin embargo, hay otros misioneros, como Cueto, que en sus cartas registraron lo opuesto en cuanto a culpabilizar a los españoles transmisores de las enfermedades. Desde su

³⁵² AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3, Diego Gonzalo Cueto, "Misión de San Gregorio, 1609".

³⁵³ AGI, *Guadalajara*, 28, R.5, N.28 "Avisa de que unos indios serranos llamados xiximes que nunca habían sido conquistados ni castigados de sus delitos habiendo dado la paz y obediencia a V. Majestad, sin querer recibir el agua del bautismo y la doctrina cristiana, diciendo que si se bautizasen y fuesen ellos nuestros amigos se morirían luego se han vuelto a rebelar matando a los indios cristianos que están de paz".

³⁵⁴ Reff. *Desease, Depopulation...*

³⁵⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 55.

perspectiva hallaron tres beneficios con la entrada del Cocoliztli (sarampión) y la viruela que mataron a menos de la tercera parte de la población total. Los tres beneficios fueron:

1º Los padres recorrían la sierra de un pueblo a otro, en una mano llevaban la medicina y el regalo que llevaban a los indios, y en la otra el óleo santo o aceite con el que sus feligreses eran socorridos “in utro que humine”.

2º El hecho de que la mayoría de quienes murieron fueron niños bautizados, sin edad de poder pecar, y los adultos que habrían sido más de ochocientos, para fortuna de los misioneros recibieron el sacramento de confesión, y con él esperaban que Jesucristo los recibiera a aquellos que él escogía para “el gozo de su presencia”.

3º El más cruel porque muestra que no les importaba la vida de los gentiles, desde su perspectiva pensaban que aquellos que sobrevivieron a las enfermedades habían transformado su modo de vida bajo nuevos conceptos que tenían que ver con la inmortalidad del alma, la gloria y penas de la otra vida.³⁵⁶

En cuanto al tema de la extremaunción, es muy constante leer en las cartas *annuas* que después de que los misioneros daban el sacramento de la unción de los enfermos a los indios que se encontraban en su lecho de muerte, fallecieran en el instante, pero con la idea cristiana de que habían sido salvados del pecado. Hubo un caso en el que los serranos, cuando vieron que después de que el padre le había dado la extrema unción a un indio y este muriera, los nativos “dieron grandes voces en el pueblo diciendo, que el padre era un hechicero y que a cuantos hablaba estando enfermos morían”.³⁵⁷

En tiempos cuando la guerra tepehuana comenzaba a apagarse, se dio el primer encuentro de los humes con los españoles e indios auxiliares. Los humes expresaron lo siguiente:

que no se espantase de aquel miedo y recato con el que se llegaban a ver y hablar a españoles porque además de que no los habían visto en su vida, por no haber salido en su vida de aquella quebrada, donde vivían contentos, los tepehuanes le habían dicho [que] eran [los] españoles una gente cruel feroz y carnicera que a modo de leones todo cuanto encontraban destrozaban y despedazaban y que se persuadían a

³⁵⁶ AGN, Jesuitas III, leg. 29 exp. 3, “Anua de la Misión de la sierra Topia y San Andrés de este año de 1608”, Diego González Cueto.

³⁵⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 55.

ello por la matanza que pocos años antes hizo el gobernador pasado en los indios xiximes sus vecinos en Tocoltilma.³⁵⁸

Aquí cambia el papel del *otro* y nos damos cuenta de cómo los españoles también fueron vistos y descritos por los indígenas como gente bárbara y cruel que aniquilaba todo lo que a su paso encontraba. Por supuesto esto lo vemos reflejado bajo los cánones de la cultura europea y bajo su idioma, pero si tuviéramos más fuentes que hablaran sobre los españoles desde el punto de vista nativo americano, probablemente muchas se expresarían de la misma forma.

II.4.2 En busca de tierras sin europeos

La resistencia más común a la labor de los misioneros fue la huida a los montes y a las regiones desérticas. Desconocemos el número de indios que optaron por esa opción, pero sus huellas aparecen en las cartas jesuitas.³⁵⁹ Se tiene registro de que las curaciones que les obligaban a hacer los misioneros a los indios con algunas sangrías, purgas y sudores fueron motivo para que algunos escaparan de las misiones.³⁶⁰

Los indios disidentes, “sublevados o rebelados” como aparecen en las fuentes, además de expresarse con los levantamientos armados, también lo hacían negándose a trabajar, ya que escapaban antes de cumplir con los plazos establecidos.³⁶¹

En el caso de los indios cristianos acaxeos, cuando se vieron afectados por los ataques de los no cristianos, les dijeron a los padres que si nos los defendían “abandonarían las tierras de misión”, o en su defecto, se pasarían al bando de sus enemigos los xiximes para contraatacar a los españoles, pues sabían que al haberse convertido en sus fieles vasallos, era deber de la Corona defenderlos.³⁶²

³⁵⁸ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 89v.

³⁵⁹ Salvador Bernabéu Albert, “<La religión ofendida>. Resistencia y rebeliones indígenas en la baja California Colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 20. (Madrid: Editorial Complutense, 1994), 170.

³⁶⁰ AGN, *Historia*, vol. 19, Exp. 10. Carta del Padre Luis de Ahumada dirigida al padre Martin Pelaez provincial de la compañía de Jesús. 13 noviembre de 1608.

³⁶¹ Sara Ortelli, “Movimientos de población en misiones tepehuanes (siglos XVII y XVIII)”, en *La sierra tepehuana...*

³⁶² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 99.

Bajo el contexto en el que las enfermedades se presentaron como un problema que diezmó a gran parte de la población, el padre Ruiz de Ahumada nos cuenta que un viejo les dijo que se fueran a la sierra porque los padres los tenían allí para que se murieran todos y desaparecieran, que eso querían los españoles ya que los habían dejado de perseguir con armas. Algunos de los pobladores cristianos le respondieron que no podían escaparse de la ira de dios, que si tenían que morir, sería como cristianos con los santos sacramentos y bajo la tradición de la iglesia. Otros indios, como los manaves y dapazabopos de la Laguna, una noche se ausentaron más de 60 diciendo que soñaron que la Cruz se había caído en la plaza y que aquello significaba el enojo de dios que los quería acabar y así se salieron del pueblo y se fueron a los picachos, donde les alcanzó la peste. Y bajo estas mismas circunstancias en Mapimi, de 360 tepehuanes que estaban congregados sólo quedaron 45 a causa de que los demás huyeron.³⁶³

Para el año de 1617, en la guerra tepehuana el gobernador Don Gaspar de Albear había salido a la guerra con mucha gente de la villa de Guadiana por lo cual ésta había quedado casi deshabitada. Fue entontes que los tepehuanes de ahí hicieron una junta con 700 indios quienes resolvieron irse a un pueblo llamado el Tunal, que distaba a una legua de Guadiana. Sin embargo, la noticia llegó al teniente general y maese de campo Rafael de Gascue quien, junto con el capitán Gonzalo Martin de Soria y 15 soldados más, fue en busca de ellos. Al final bajo amenazas y forzados, muchos tepehuanes se regresaron a Guadiana, pero otros tantos huyeron.³⁶⁴ Por lo tanto podemos ver que con el paso del tiempo y con la invasión se van generando tierras despobladas fuera de los reales de minas y de los pueblos de misión.

Otros ejemplos los podemos encontrar con el alzamiento que los acaxeos hicieron entrando el siglo XVII. En él, supuestamente la falta de “gente española” en ciertas rancherías produjo muchas migraciones hacia esas rancherías y despoblamiento en los pueblos donde estaba la presencia europea.³⁶⁵

³⁶³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3, Ruiz de Ahumada, 13 noviembre 1608, “Misión de parras de laguna grande”

³⁶⁴ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, “Relación breve y sucinta 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”.

³⁶⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acageos y serranía de Topia, 1603”.

Las autoridades civiles y religiosas de la provincia pretendían ver en los pueblos y misiones asentamientos estables habitados sólo por indios. Esta construcción “ideal” contrastaba con la dinámica real de la provincia, donde los indígenas reducidos se comunicaban frecuentemente con los gentiles y no cristianos, incluso los pueblos de indios no estaban habitados exclusivamente por gente congregada, pero ello no impedía que continuaran funcionando como tales.³⁶⁶

Al respecto tenemos un registro del Corregidor Pedro Antonio Queipo de Llano, sobre el tema de los apaches en el siglo XVIII. Nos cuenta que los sospechosos de robos dijeron que los indios asentados se movían, los alojaban y participaban en asaltos, de la misma forma que ellos, para después regresar a su lugar de asentamiento con la corona. “Esta dinámica de salida y retorno a pueblos y misiones convivía con la estrategia de quienes se iban para no volver y se asentaban de manera definitiva en las sierras ásperas y fragosas”. Ante esto, los religiosos tuvieron que prohibir la entrada a forasteros y averiguar de dónde provenían. Incluso existían permisos para ir a otros pueblos. Por tanto, nos damos cuenta de que lo que sabemos de los pueblos de misión era una construcción social idílica, ya que no estaban habitados exclusivamente por indios asentados. El asesor de la comandancia general Manuel Merino nos dice que existían dos destinos en la época: quedarse como población flotante en haciendas y/o ranchos, o formar cuadrillas que se asentaban en las barracas de la sierra.³⁶⁷

Conclusiones

Para este capítulo me ha interesado mostrar el contexto histórico en el que se enmarcó esta tesis para enseguida entrar de lleno a las diversas muestras de resistencia pasiva que los grupos serranos mostraron ante la presencia española.

Primero vimos que aunque la conquista de Topia se dio en 1563, el dominio español no se vio sino hasta 1600 en la primera reducción forzada en la misma localidad. Si bien hubo presencia de indios auxiliares, laboríos y esclavos africanos, quienes trabajaban las escasas minas que se explotaban y habitaban los reales de minas, los acaxees de Topia fueron los únicos que se metieron a esa labor a cambio de un salario, pero fueron pocos. Mientras

³⁶⁶ Sara Ortelli, “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del Septentrión novohispano”. 61.

³⁶⁷ Sara Ortelli, Movimientos de población, 208.

tanto la demás región estaba prácticamente sin presencia vizcaína o misional, y no fue sino hasta la última década del siglo XVI cuando las misiones comenzaron a tomar relevancia en estas serranías.

Se ha evidenciado que, desde las primeras entradas de jesuitas a la región noroccidental, hubo resistencia armada y pacífica encabezadas por la primera figura chamánica registrada, Nacabeba, quien lideró a indígenas y dieron muerte al padre Tapia. Esta resistencia obedeció a la imposición de la nueva dinámica de vida, que va desde los trabajos en las encomiendas, las diversas enfermedades que terminaban con la vida de nativos, y la imposición de la nueva religión y gobernantes.

También se evidenció la variedad de lenguas que se hablaban tan sólo entre los acaxees xiximes y tepehuanes, sin contar los de la provincia de Sinaloa.

Al entrar a las acciones de los serranos, que influyeron tanto como para quedar en el registro de las crónicas, vimos que la memoria era el fuerte de estos grupos prehispánicos que al no utilizar de forma sistemática la pictografía, su manera de dejar registro de la historia fue a través de la oralidad que se solidificaban en la práctica, de ahí que los ancianos chamanes-gobernantes, y los rituales mantuvieran viva la memoria, una memoria que era parte de su conocimiento, parte de su identidad.

Es así como pasamos al rechazo de la imposición a través de los discursos y acciones que intentaban alejar a los neófitos, es decir a los que ya habían aceptado formar parte del cristianismo. Pero hubo otros casos en los que el rechazo al cristianismo se vio reflejado en los ataques que se les hacía a los indios cristianos, no necesariamente a los españoles. Y finalmente hubo otras acciones en las que simplemente se decidía alejarse de la presencia occidental.

La apropiación del catolicismo también figuró como una forma de resistencia, para poder seguir siendo, era necesario dejar de ser, es decir que para no morir tuvieron que dejar paulatinamente sus conocimientos y todo aquello que les daban identidad. Y aunque hubo casos de los que fueron atraídos por algunos beneficios, también el miedo inculcado y los castigos motivó a los serranos a aceptar la nueva religión.

"Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia,
porque de ellos es el Reino de los Cielos."
Mateo, 5:10

“Los que mueren por la vida no pueden llamarse muertos”
Alí Primero

CAPÍTULO III: LAS RESISTENCIAS ARMADAS

El tema de las rebeliones comenzó a captar los focos desde 1939 con José López Portillo y Weber; en 1945 con Vicente Casarrubias al recopilar fuentes sobre el tema; posteriormente en 1964 Basilio Rojas con la *Rebelión de Tehuantepec*; en 1967 María Elena Galviz se enfocó en las de la frontera norte novohispana; en 1976 María Teresa Huerta y Patricia Palacios agregaron noticias a la recopiladas por Cobarrubias. Fue a partir de esas investigaciones que el concepto de la “paz colonial” que la historiografía había pensado y repetido por mucho tiempo se derrumbó.³⁶⁸

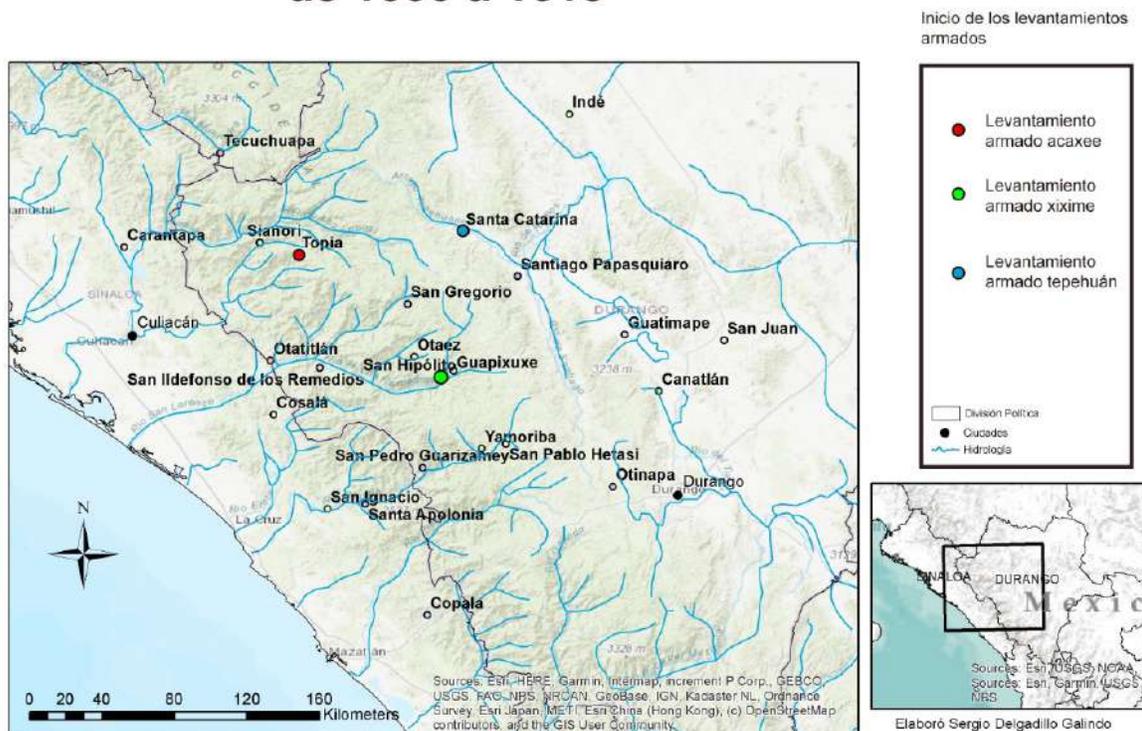
En este capítulo analizaremos las tres resistencias violentas, la de 1600, 1610 y 1618 [ver mapa 9], a sus actores, sus motivos, su ideología y sus desenlaces; nos hemos ayudado del término “disidente” para nombrar a los líderes chamanes de los movimientos armados que se presentan aquí. Se entendera disidente como el que no respeta normas, cuestiona la legitimidad de sus acciones, razona lo que es justo e injusto en la vida y en el actuar, suele inducir un discurso moralizante en todos los actores al grado de encender sus emociones y llega a una condición que lo vuelve parte de su identidad. “Se planta frente al poder, una institución o una costumbre para decir su verdad, el elemento que lo identifica como tal es que encuentra un eco en las necesidades y las simpatías de un conjunto más amplio de personas”.³⁶⁹

³⁶⁸ Teresa Rojas Rabiela y Mario H. Ruz, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1996), 16-17.

³⁶⁹ Felipe Castro Gutiérrez, “La introducción de los disidentes en la historia de México”, en Felipe Castro Gutiérrez y Marcela Terrazas, *Disidencia y disidentes en la historia de México*, (México: Universidad nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003), 11. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/407/disidencia_disidentes.html

Mapa 9. Pueblos activos en la lucha armada de 1600 a 1618.

Pueblos activos en la lucha armada de 1600 a 1618



Fuente: varias del AGN, Santarén y Pérez de Ribas

II.1 “Ya no somos tus hijos”. Levantamiento armado acaxee

Antecedentes

En palabras de los jesuitas, el alzamiento que sobrevino por parte de los serranos acaxees fue, en buena medida, en contra de los mineros quienes trataban mal a sus trabajadores y por quienes estaban “bastantemente agraviados”.³⁷⁰ Ese tratamiento de los mineros hacia los indios fue genérico en el septentrión novohispano y sobre ello tenían conocimiento el virrey y los clérigos; de ahí que los padres argumentaran que no se podría hacer una

³⁷⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633; AGI, México 3, Consulta del Consejo de Indias, 8 de mayo de 1612.

pacificación real mientras estuvieran los soldados en tierras indígenas.³⁷¹ Sin embargo, este alzamiento en particular, también fue en contra del poder ejercido por algunos misioneros y de la congregación forzada que destruía de forma violenta a sus deidades. Este inicio en pie de guerra ocurrió entre los meses de septiembre y octubre de 1601,³⁷² durante el gobierno del capitán, general y gobernador Rodrigo de Vivero (1599-1603)³⁷³.

El jesuita Santarén decía que en el real de Topia había más necesidades de ir a predicar el evangelio,³⁷⁴ quizás porque notó en sus habitantes el rechazo hacia el cristianismo y el malestar ante la presencia vizcaína. Y es que en este real fue donde se originó la organización y el primer amotinamiento. El pueblo de Topia (ahora valle de Topia) quedaba a una distancia de seis leguas, contaba con cincuenta vecinos cuya doctrina era predicada por frailes franciscanos resguardados en su propio convento.

Porras Muñoz menciona que antes de la “sublevación” y durante una ausencia que tuvo Rodrigo de Vivero en la villa de Guadiana por cuestiones de salud, algunos acaxeos fueron en su búsqueda a la capital provincial para quejarse de lo mal que la pasaban con el capitán Diego de Ávila y otros mineros. Sin embargo, no dieron con su paradero, así que en Santiago Papasquiario hablaron con el teniente de gobernador Alonso Maldonado, con el que pretendieron dialogar, pero no lograron resolver nada y regresaron a la sierra, lo que ocasionó que aumentara la tensión y el enojo entre los serranos.³⁷⁵ Estos antecedentes que vivieron los acaxeos con el capitán Diego de Ávila comprueban que efectivamente hubo un agravio a la integridad de los serranos, en el ámbito de lo sagrado, pero sobre todo a nivel político-social. Además, la residencia de Juan de Ibarra comprueba que la enfermedad de Vivero lo mantuvo aislado del valle de Guadiana y de la posibilidad de ejercer su cargo como gobernador durante ese tiempo; lo que en suma cuenta ocasionó que se generara el alzamiento sin muchas posibilidades de contrarrestarla en el momento.³⁷⁶

³⁷¹ Powell, *La guerra chichimeca...*, 145-146.

³⁷² Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 65.

³⁷³ Porras Muñoz menciona que el 24 de mayo de 1600 tomó posesión del gobierno.

³⁷⁴ Francisco Vaéz, *Carta anua de la provincia de México*. México 8 de abril 1600. (Doc. 13) en Zubillaga, *Monumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, 235.

³⁷⁵ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo xvii*, 2da ed., (México: Fomento Cultural Banamex, 2006), 132-133.

³⁷⁶ AGI, *Guadalajara*, 33, n.68. Juan de Ibarra, 28 abril 1611.

Organización

Mientras esto sucedía y el abuso de poder se ejercía sobre los serranos, un chamán, cacique, al que nombraban Perico³⁷⁷ del grupo sobaibo —de la rama de los acaxees—, fue uno de los que organizó junto con otros caciques la resistencia. Dicho chamán y cacique, se apoderó de un discurso en el que se autoproclamaba obispo con la finalidad de obtener mayor apoyo por parte de los serranos. Quizás se basó en la figura del obispo Alonso de la Mota quien para estas fechas estaba visitando la Sierra Madre.

Perico hacía *tlatollis* (pláticas-discursos), en los que argumentaba que él predicaba la misma doctrina que los misioneros. Y entre sus acciones más destacables como figura obispal fueron: rebautizar a los indios ya bautizados, des-casar a los hombres casados por la iglesia para volverlos a casar, pero con otras mujeres,³⁷⁸ y es que desde la presencia de los misioneros en la sierra les prohibieron casarse con más de una mujer. En suma cuenta Perico rehízo los sacramentos y los reformuló desde su figura sacerdotal nativa. Lo que reflejó una apropiación de los símbolos sagrados, además de ser el primer alzamiento que utilizó los símbolos de la jerarquía eclesiástica.³⁷⁹

Ante los ojos de Pérez de Ribas eso significó un deseo de erradicar la doctrina cristiana, para regresar a su cosmovisión y costumbres ancestrales.³⁸⁰ Sin embargo, más que un acto por desenraizar la doctrina y retornar a sus antiguas prácticas, el objetivo fue detener el poder y control que los misioneros estaban ejerciendo sobre los pueblos. Lo que significó que si por un lado la religión cristiana estaba echando raíces dentro de la religión serrana (creciendo y fortaleciéndose cada vez más), con el paso del tiempo el chamán se encargaría de trasplantar la fuerza y la dirigencia de esa religiosidad, dejando la raíz cristiana pero bajo el mando de un sacerdote acaxee. De esa forma el poder pasaría nuevamente a los serranos.

Bajo esta premisa, el chamán/sacerdote de nombre Perico logró persuadir y convencer en un principio a cincuenta acaxees quienes, “huyendo del mal trato de los españoles, o mal hallados con la sujeción y regularidad de los pueblos” fueron los primeros en organizarse para un alzamiento. Sabían que para poder tener éxito debían convencer a más acaxees. Por

³⁷⁷ Susan M. Deeds, “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, coordinado por Guadalupe Rodríguez López, vol. 2, 126-161, (México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013), 137-138.

³⁷⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 34.

³⁷⁹ Pacheco Rojas, *El sistema jesuítico...*, 223.

³⁸⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 34.

ello se esparcieron en diversos lugares de la sierra e intentaron persuadir a todos los que se sintieran identificados con los abusos de aquellos. Al parecer lograron convencer a más de cinco mil personas que se encontraban en pueblos cristianos, para que se unieran a la causa.³⁸¹ Según Pérez de Ribas, juraron acabar con la vida de todos los españoles y pactaron no desistir hasta que cualquiera de las dos suertes les llegara: morir o vencer. Ello implicaba que debían salir de los pueblos. De esta forma, tan sólo el hecho de abandonar la misión era una forma de mostrar insumisión, como se expresó en el apartado de la “resistencia cotidiana”, por lo que algunas rancherías en la sierra donde no había dominio español, se convirtieron en puntos de encuentro donde planeaban sus acciones. Organizaron, por ejemplo, atacar y quemar los reales de minas y algunos pueblos de misión con sus respectivas iglesias. Incluso, dentro de sus planes estuvo el atacar y matar a aquellos que no quisieron unirse a la causa y/o mostraran apoyo a los misioneros y soldados.³⁸²

Pero entonces, ¿qué fue lo que llevó a los acaxees, después de casi 40 años de presencia española, a tomar las armas y querer matarlos? Quizás fue la falta de negociación que no encontraron con el nuevo gobernador Rodrigo de Vivero, ni con su teniente Alonso Maldonado. Y, por ende, quizás la negociación era parte fundamental para que se mantuviera la paz en el territorio acaxee. Aunadas a esto, las acciones cometidas por el sacerdote Perico hicieron que la figura sacerdotal nativa, y con ello lo sagrado, tomaran parte vital en la realidad de la región.

El proceso

El levantamiento inició una noche cuando finalizaba el mes de septiembre y comenzaba octubre; los acaxees atacaron varios pueblos y reales de minas. Porras Muñoz indica que se inició en el real de minas de Topia³⁸³ y de ahí se movilizaron a los demás reales, al de las Vírgenes, al de Papudos, al de San Hipólito y al de San Andrés, así como a pueblos vecinos como el de la cuenca del río Tamazula³⁸⁴ y a rancherías como la de las Vegas en la provincia de Sinaloa. Quemaron más de cuarenta iglesias, ingenios de azúcar, casas y

³⁸¹ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

³⁸² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 35.

³⁸³ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 135.

³⁸⁴ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 66.

oficinas donde se administraban los metales; y sin saber el número exacto mataron a varios españoles y a indios cristianos por lo que se generó que varios reales quedaran abandonados.³⁸⁵

El obispo Alonso de la Mota, quien presenció el alzamiento, narró que en el pueblo de Topia (doctrinado por franciscanos), el que hasta entonces no había sido atacado y cuyos habitantes no presentaban actitud rebelde, tenían comunicación con los “indios barbaros de su misma nación acaxee”, lo cual veía con mucho agravio porque paulatinamente los “indios de paz” serían persuadidos por los alzados, lo que provocaría un aumento a las filas guerreras de estos últimos indios.³⁸⁶ Al final, el pueblo del valle de Topia no formó parte de los ataques consumados por los serranos alzados, incluso ese era el puesto donde el padre Santarén se refugiaba. Y aunque es probable que algunos acaxees del valle de Topia se hayan sumado a la guerra, no sabemos si el hecho de que haya quedado como un paraje de defensa colonial se debió a que en él se conglomeraron otros indios ladinos como los nahuas y tarascos.

El obispo de la Mota también registró que una parte del lecho por la que corría un río profundo, y que servía como único camino para llegar a pie a Topia, fue tomado por los acaxees como lugar de celada para robar y matar a quienes pasaran por ahí, y ya que la geografía hacía difícil caminar por otros lados, muchos caían en la trampa.³⁸⁷ Esta información nos revela que a pesar de que el pueblo de Topia no fue sitiado, al menos lo fue el camino para llegar a él. Táctica muy ingeniosa si se piensa que todo lo que entraba o salía del pueblo podía ser tomado por los alzados. En ese sentido, es probable que hayan obtenido más provecho al controlar desde la periferia que desde el interior.

Los bandos

En toda guerra existen dos bandos: los que están a favor y los que están en contra, pero además siempre aparece una colectividad que prefiere mantenerse neutral. En este alzamiento podemos identificar a las dos primeras facciones, por un lado los que tenían

³⁸⁵ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia...*, 109.

³⁸⁶ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos...*, 206.

³⁸⁷ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, introducción por Joaquín Ramírez Cabañas, 2a ed., (México: 1940), 114.

decidido matar y atacar a los europeos y por otro, los que se apropiaron de la religión cristiana o, se antoja decir mejor, que mostraron el rostro de la “resistencia a la muerte”.

De esa forma quienes tenían amistad con los misioneros, no dudaron en informarles al enterarse de los planes de ataque. Tal es el caso de un indio cristiano que iba constantemente con su hijo Antonio Zárate al pueblo de San Miguel³⁸⁸ a visitar al padre Alonso Ruiz, quien había sido el primero en entrar a ayudar a Santarén en la labor misional (sobre todo en San Andrés), y de quien fuera compadre por la vía del bautismo. El acaxee cristiano le advirtió del golpe que los “alzados” tenían pensado hacer la noche de ese día. Estos serranos se habían dividido en dos grupos, uno para matar al padre Ruiz en San Miguel y el otro para vigilar los caminos que llevaban a San Andrés con la intención de sorprender a los que pasaran sobre ellos.³⁸⁹

El padre Alonso Ruiz salió del pueblo poco antes de la medianoche hacía el real de San Andrés montado sobre una mula; al parecer no tomó el camino vigilado por los serranos, sino uno angosto de varias quebradas en el que se aseguró de no ser visto ni perseguido. En el camino llegó a la hacienda de Martín de “Gastelu”, ubicado en el real de San Andrés. A todos los que estaban ahí les informó lo que acontecía, por lo que decidieron protegerse dentro de la iglesia, utilizándola como fuerte.³⁹⁰

Por otro lado, cuando los acaxees armados no hallaron en San Miguel al padre Ruiz, le robaron algunas cosas y le prendieron fuego a su casa. Lo mismo hicieron con los molinos y mataron a algunos de los indios laboríos que se encontraban ahí.³⁹¹

Alrededor de ochocientos acaxees fueron los que se unieron para acometer al real de San Andrés. No sabemos si el ataque fue la misma noche en que se inició la embestida a todos los reales de minas, empero como lo vimos, un grupo de acaxees había emboscado el camino que daba al real, por lo que es probable que el ataque haya ocurrido días después del inicio de la guerra. Además, ya que al padre Ruiz le dio tiempo de llegar a la hacienda de “Gastelu” e informar a todos, podemos pensar que efectivamente la acometida contra San Andrés fue posterior.

³⁸⁸ Gutiérrez Casillas dice que fue una mujer acaxee la que avisó al padre Ruiz quien se encontraba en el pueblo San Lucas de la Huerta.

³⁸⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

³⁹⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

³⁹¹ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”;

En ese real de minas cuarenta españoles junto con algunos indios cristianos fueron los que se escudaron dentro de la iglesia donde aguardaron alrededor de quince días, y aunque tenían algunas armas y rebatieron poco, fueron orillados a no salir por el enorme ejército de indios que los acechaba con arco y flecha en manos. Después de los quince días, luego de que se les acabaron las provisiones, el padre Alonso Ruiz decidió salir, con un cristo en las manos para animar a los españoles a que pelearan hasta morir. Según cuenta Santarén, ninguna de las flechas que le fueron lanzadas pudo darle en su cuerpo, por lo que es probable que realmente no lo hayan querido herir, ni en ese momento cuando lo tenían en la mira, ni desde un principio cuando fueron a su búsqueda. Finalmente “en medio del fervor de la batalla se puso a decir misa y comulgó a los españoles” preparándolos para morir por su dios cristiano.³⁹²

Los refuerzos

Fue mediante informantes que los acontecimientos llegaron hasta Guadiana donde todavía estaba enfermo el gobernador Rodrigo de Vivero quien al enterarse de lo que pasaba en la sierra, pidió ayuda a la Corona, por lo que se conglomeraron soldados “de todo el reino” para ir a ayudar a controlar el alzamiento.³⁹³ Los acaxeos se retiraron del cerco que mantenían en la iglesia de San Andrés al enterarse que varios ejércitos de indios y españoles iban hacia ellos.³⁹⁴

Gracias a un pregón que ahora sólo encontramos citado por Atanasio G. Saravia, sabemos que las tropas del gobernador Vivero salieron de Guadiana a la Sierra Madre el 13 de noviembre de 1601, bajo las ordenanzas de guerra en las que se mandaban penas y castigos a los propios españoles que no las cumplieran.³⁹⁵ Dos días más tarde, el 15 de noviembre, en la estancia de Cacaria, Vivero nombró teniente de gobernador y capitán general a Alonso Díaz.³⁹⁶

³⁹² AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acageos y serranía de Topia, 1603”; Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 135; Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 67.

³⁹³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633. Porras Muñoz nos dice que fueron los oidores de Guadalajara quienes enviaron la ayuda con soldados e informaron al conde de Monterrey y virrey de la Nueva España don Gaspar de Zúñiga y al capitán Rodrigo de Vivero. Véase: *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya*, 136.

³⁹⁴ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya*, 135.

³⁹⁵ Saravia, *Apuntes para la Historia de la Nueva Vizcaya*, 1956.

³⁹⁶ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya*, 137.

Tiempo después, probablemente entre diciembre de 1601 y enero de 1602, el gobernador envió la compañía del capitán Juárez Villalba³⁹⁷ —natural del Real de Guanajuato— al pueblo de Alapa que, al parecer, fue uno de los primeros en amotinarse; ahí mató a cincuenta indios y lograron hacer calmar al resto.³⁹⁸ Para el 14 de febrero de 1602 Vivero informó que habían reducido a un promedio de 300 acaxeos y pedía a la Corona 50 soldados, los cuales salieron de Zacatecas para ser colocados en presidios y como escolta con la finalidad de tener mayor control en la región del alzamiento.³⁹⁹ Para estas fechas se había construido un presidio en Chiametla al que se le asignó a ocho soldados, “por temor a como son vecinos [de los acaxeos] y se entienden en la lengua”, temía el gobernador que se unieran a ellos.⁴⁰⁰

Cuando los soldados llegaron a San Andrés y no encontraron a los acaxeos que estaban cercando la iglesia, Vivero decidió ir directamente a atacar hasta donde estuvieran escondidos o protegidos, pues ya que la ayuda había arribado a la Sierra, la decisión que tomó fue llegar hasta las últimas consecuencias del choque sangriento.

Y así, el viernes 26 de marzo de 1602, el gobernador Vivero mandó 60 soldados en cuatro rumbos para ascender de forma silenciosa a un pueblo de la sierra donde estaban los acaxeos. Subieron “a las 8 de la noche” y llegaron a la cúspide en el día, desde donde vieron que había indios custodiando las peñas, con sus armas, hondas y flechas. Su táctica fue atacarlos por cuatro puntos al mismo tiempo, fuera por contacto cuerpo a cuerpo con estoques y sin caballos o a distancia con arcabuces. Varios de los que caían al suelo por las heridas continuaban lanzando flechas. Seis mujeres al ver que iban muriendo los acaxeos, salieron en su defensa de la única forma que podían, tomando arcos y flechas, pero fue suficiente el hecho de que mataron a una indígena para que las demás detuvieran sus ataques.⁴⁰¹ Según calculó el gobernador el tiempo que duro la batalla y señala que fue “desde las seis de la mañana hasta las seis de la noche”.⁴⁰²

³⁹⁷ Porras Muñoz menciona que quien envió la ayuda fue el teniente de gobernador don Alonso Maldonado, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya*, 135.

³⁹⁸ AGI, *Guadalajara*, 28. Rodrigo de Vivero en San Andrés, 16 de mayo 1602.

³⁹⁹ AGI, *México*, 25, N.14.

⁴⁰⁰ AGI, *Guadalajara* 28, R.4, N.12, “Copia de carta de Don Rodrigo de Vivero gobernador de la nueva Vizcaya escrita en san Andrés a 28 de enero de 1602 al conde de Monterrey Virrey de la Nueva España”.

⁴⁰¹ AGI, *México*, 25, N. 10, “Copia de una relación que el Gobernador don Rodrigo de Vivero envió al conde de Monterrey virrey de la nueva España sobre el buen suceso que tuvo con unos indios alzados de su gobernación”.

⁴⁰² AGI, *Guadalajara*, 28, R.4, N.12. Rodrigo de Vivero, en San Andrés, 30 marzo 1602.

En esta batalla los españoles triunfaron, los acaxeos intentaron retirarse a otros “ásperos peñoles y cuevas” en busca de refugio, en San Juan, en Acapasoiatitlán y en Yeuposira. Sin embargo, los españoles siguieron a algunos para no darles oportunidad de recuperarse, hirieron a unos y mataron a otros y de las 245 personas que había, murieron 130; las demás fueron capturadas, aunque tres de ellas escaparon.⁴⁰³

En otra carta se menciona que el cacique Don Pedro, junto a otros acaxeos como Francisco, Diego, Juan, Marina, Ana y Catalina, de las rancherías de Guimoa, se hincaron de rodillas y pidieron al gobernador que aceptara sus disculpas y su rendición junto a los demás pueblos alzados. Ante ellos el interprete Juan López de Ayala les habló en náhuatl “que los acaxeos entienden” y les dijo que “aunque la gravedad de sus culpas era mucha, los recibía de paz”. Urdiñola mandó a que les dieran ropa y pacificar a los que faltaban.⁴⁰⁴

Luego de la batalla, los capitanes y soldados pretendieron vender y hacer esclavos a los acaxeos capturados; sin embargo, se opuso el padre Alonso Ruiz y habló con los cautivos sobre el riesgo que corría su libertad y sus vidas si pretendían seguir con la guerra. Los coaccionó prometiéndoles el perdón de sus acciones y su liberación a cambio de que se apaciguaran. Y les concedió, a aquellos que aceptaron la paz, el indulto por decreto del entonces Conde de Monterrey y virrey de la Nueva España, don Gaspar de Zúñiga.⁴⁰⁵

Pero en realidad los acaxeos no habían mostrado ningún interés por terminar el conflicto o por lo menos no en conjunto, sino sólo aquellos pueblos que fueron derrotados en guerra. Y para que dieran la paz fue necesario que el gobernador mandara soltar a los presos, “en especial a mujeres” a quienes vistieron de manera occidental, es decir con más ropa de la habitual, para que fueran a incitar que los españoles no iban más a pelear, “sino a perdonarlos y favorecerlos”. Sin embargo, los acaxeos que se resistieron mataron a los que llevaron este mensaje.⁴⁰⁶

⁴⁰³ AGI, *México*, 25, N. 10, “Copia de una relación que el Gobernador don Rodrigo de Vivero envió al conde de Monterrey virrey de la nueva España sobre el buen suceso que tuvo con unos indios alzados de su gobernación”.

⁴⁰⁴ AGI, *Guadalajara*, 28, R.4, n.12. 24 de abril de 1602 en las minas de la Veracruz de Topia.

⁴⁰⁵ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

⁴⁰⁶ AGI, *México*, 25, N. 10, “Copia de una relación que el Gobernador don Rodrigo de Vivero envió al conde de Monterrey virrey de la nueva España sobre el buen suceso que tuvo con unos indios alzados de su gobernación”.

Pérez de Ribas tiene algunos errores referenciales, por ejemplo, el jesuita situó todo lo que he narrado anteriormente, bajo el mando del gobernador Francisco de Urdiñola (sucesor de Rodrigo de Vivero).⁴⁰⁷ Pero Urdiñola tomó el mando oficialmente en junio de 1603 bajo la orden de Gaspar de Zúñiga, casi dos años después del levantamiento armado.⁴⁰⁸

Debido a la escasa documentación los hechos son difusos lo que produce más interrogantes que respuestas. No sabemos exactamente qué pasó entre la pacificación de algunas rancherías en 1602⁴⁰⁹ y la toma de poder, en junio de 1603, del gobernador Urdiñola. Aunque, si consideramos que Pérez de Ribas no hace ninguna distinción entre los periodos de gobernación, podemos pensar que cuando el gobernador Vivero dejó su cargo, es probable que lo haya hecho sin haber apaciguado a los acaxeos, y por ello todo el alzamiento lo sitúa como un continuo bajo el periodo de Urdiñola, porque para el jesuita no importó el corte temporal, noción también apoyada por el historiador jesuita Casillas.⁴¹⁰ Porras Muñoz (apoyado en otras fuentes) fue de la idea de que Rodrigo de Vivero logró terminar con la guerra, y que por ello tiempo después renunció a su cargo para regresar a México por cuestiones de salud.⁴¹¹ Idea muy debatible, lo que no está en tela de juicio es el hecho de que a Urdiñola le tocó enfrentar y pacificar nuevamente a los acaxeos.

Una vez que Urdiñola tomó la gobernación, juntó en el valle de Topia una compañía de sesenta soldados españoles y a otros tantos auxiliares laguneros, donde hizo una junta de guerra en la que se decidió tratar de acordar la paz por medios pacíficos antes de enfrentarlos en batalla, tal como estaba estipulado en las “Ordenanzas de descubrimientos,

⁴⁰⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 36-37.

⁴⁰⁸ Saravia, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya, Obras II*, p. 109.

⁴⁰⁹ Los pueblos reducidos hasta el 10 de junio de 1602 fueron: Tecayas, Coapa, Guexupa, Mocos, Macos, Caycos, Jocotlán, Los Reyes, La Güerta, Ocotitlán, Las Cuevas, Queuna, Guiapa, Guijaripa, La casa pintada, Turucace, Tecuyne, Hércules, El pueblo de fraile López, El de Don Paulo, Amupa, Queimoa, Cavatempa, Capotlán, Guitastitlán, Cotastitlán, Coobo, Coquititlán, Coluta, El frijolar, Tasa, San Agustín, San Ignacio, Birimoa, Gueupa, Nazperes, Gueovecpa, La laguna, Cotastitlán, Apoma, Savatempa Acachova, Tamazula, Sala, Autastitlán, San Pedro, San Pablo, El pueblo de alemán, Napala, Lay lama, Las Vegas, Achiotla, Otatitlán y Epuspa. AGI, *Guadalajara*, 28, R.4, n. 15, “Copia de una memoria que el gobernador de la Vizcaya envió al Conde De Monterrey virrey de la Nueva España de los pueblos que estaban de paz hasta diez de junio de 1602 de los pueblos que se habían rebelado en su gobierno”.

⁴¹⁰ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 68. El autor fecha la toma de posesión el 23 de junio de 1603. Porras Muñoz y Saravia la fechan el 2 de junio de 1603 y Francisco Javier Alegre el 23 de mayo del mismo año.

⁴¹¹ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya*, 138.

nueva población y pacificación de las Indias” de Felipe II.⁴¹² Entonces, utilizando la vía religiosa, mandó al padre Hernando de Santarén a que hablara con los acaxeos.

El papel de Santarén

El padre jesuita fue al Real de Topia con veinte soldados españoles a pedirle a los serranos que dejaran las armas y que no permitieran más el engaño de aquel “hechicero” que los había alborotado. Lo que significa que para entonces no había sido atrapado el hechicero y cacique Perico o en dado caso, si este había sido capturado, entonces continuaba entre los serranos el discurso de apropiación del catolicismo que había iniciado el cacique. Santarén quiso convencer a los serranos de que los españoles no los habían engañado, ni hecho algún daño al entrar a trabajar las minas pues, explicaba, eran recursos que ellos no conocían ni sabían aprovechar. Les habló de ciertos beneficios que obtendrían con la presencia española, como el vestido y las hachas. Y por último les comentó de las consecuencias que habría si seguían con el alzamiento, ya que los “españoles no soltarían las armas y sabrían tomar la justa venganza de los agravios que habían recibido”.⁴¹³

Si analizamos el discurso que utilizó Santarén para persuadir a los acaxeos, podemos notar que sus argumentos no fueron muy convincentes desde la perspectiva serrana, pues en primer lugar atacaba al cacique, su causa (la apropiación de la religión católica sin los misioneros y bajo el mando de los sacerdotes nativos) y los tachaba de falsos. En segundo lugar al tratar de defender las acciones de los vizcaínos mineros se le olvidó o probablemente no lo sabía, que antes de su presencia los serranos sí obtenían recursos de las minas y sí las aprovechaban; por ejemplo, de ellas obtenían los pigmentos utilizados para pintar su rostro, incluso el mismo Pérez de Ribas lo menciona.⁴¹⁴ En tercer lugar, les habló de los beneficios de la presencia española los cuales eran pocos y seguramente no muy relevantes para el momento que estaban viviendo, pues el vestido y las herramientas nuevas eran algo de lo que podían prescindir. Y para finalizar, la amenaza sobre lo que harían los españoles si los indios no se sosegaban fue lo que menos los convenció y lo que aumentó el descontento.

⁴¹² Francisco Morales Padrón, *Teoría y Leyes de la conquista*, (Madrid: E. Cultura Hispánica, 1979).

⁴¹³ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 37.

⁴¹⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 15.

Santarén salió del Real de Topia y regresó al valle sin éxito. Tiempo después volvió a regresar a otra parte de la sierra, como los acaxeos estaban muy dispersos en sus rancherías, estuvo acompañado de otros soldados. En el camino, a una distancia de diez leguas, encontraron que una escuadra de serranos había matado a una recua de animales de carga y a sus arrieros: dos indios y un negro. Los acaxeos dispararon una flecha hacia los soldados que acompañaban a Santarén cuando los vieron venir y ésta hirió a un español. Nos cuenta el padre que de no haber sido porque los indios lo reconocieron tal vez los hubieran matado.⁴¹⁵ Es decir que este grupo en específico no tenía ningún conflicto con los misioneros porque, como hemos visto, para estas fechas en la sierra ya habían matado a algunos padres y si hubieran querido habrían matado en ese instante a Santarén también.

La escuadra de indios provenía de Culiacán y se dirigía al real de Topia para apoyar con bastimento a los serranos. El padre les gritó desde la distancia en su lengua, a lo que ellos respondieron que se acercara, pero sin los soldados. Santarén se encaminó hacia ellos para hablar y persuadirlos de “lo mal que actuaban” con él como su padre y ellos como sus hijos y es que en el discurso misional ser el padre de los hijos (los siervos de dios) significaba ampararlos y protegerlos.⁴¹⁶ Nos dice Santarén que habló con ellos pero al final no le obedecieron, a lo que respondieron en su lengua: “ya no somos tus hijos.”⁴¹⁷ Lo que significó un rechazo y negación profunda al cobijo del jesuita y la religión cristiana.

El papel del Obispo Alonso de la Mota

En un tercer intento de confrontar por medio de la palabra, el obispo Alonso de la Mota y Escobar hizo gran acto de presencia. No sólo porque estaba visitando las tierras de su obispado en el momento del alzamiento (obispado que abarcaba parte de la Sierra Madre) sino también porque estuvo en contacto con los acaxeos y, al igual que Santarén, intentó persuadirlos mediante sermones.

Lo primero que hizo el obispo fue visitar a los acaxeos que se encontraban sitiados en la otra parte de la boca de Topia, muy cerca de Culiacán, para sermonearlos por el daño que su alzamiento había causado en los reales de Topia y San Andrés. Luego les prometió el

⁴¹⁵ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

⁴¹⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 37.

⁴¹⁷ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

perdón con la condición de que aceptaran hacer la paz.⁴¹⁸ Lo mismo que expresó el padre Ruiz con el primer grupo alzado del que se tiene noticia.

El obispo se pasó al valle de Topia con los indios no alzados, acudió con letanías, oraciones y misas ya que pensaba que mediante la palabra de Dios tranquilizaría la tensión entre los acaxeos con la finalidad de que no se pasaran al otro bando. Con un sello en manos y usando la mitra sobre la cabeza (prenda que según Juan de Fonte para la comunidad cristiana simboliza dignidad y por consiguiente un alto grado) para que se convencieran del rango que tenía, el obispo habló con ellos. Una vez convencidos estos indios de que el único obispo era él, fueron enviados a las minas de Topia y de San Andrés con la finalidad de convencer a los serranos alzados de esta noticia.⁴¹⁹

Santarén menciona que fue enviado sólo un indio cristiano con una cruz y una bandera blanca a un pueblo acaxee para indicarles con esa simbología de paz cristiana, que dejaran aquella vida inquieta. Ante esta acción, los serranos al parecer cada vez más convencidos por los cristianos, acordaron el día y el lugar de encuentro para dialogar con el padre. Cuando el día llegó, arribaron al punto señalado aproximadamente 3 mil acaxeos de once pueblos diferentes, a los cuales el padre recibió con sólo 10 soldados. Después del diálogo, estos acaxeos fueron convencidos y acordaron entrar con Santarén al real de Topia para ahí jurar obediencia al gobernador.⁴²⁰ No sin antes recordarle que el obispo les había prometido el perdón sin represalias.⁴²¹ De la misma forma que el padre Ruiz lo había hecho con el primer conjunto alzado.

Es probable que para cuando Mota y Escobar tuviera relevancia y presencia con los serranos, el líder del movimiento, Perico y su “apóstol” Santiago (quien había tomado ese nombre por ser patrón y capitán de españoles), ya hubieran muerto, pues según explica Santarén en una carta, él les había “ayudado a bien morir” lo que significa que los bautizaron antes de ser asesinados. Además de que nos cuenta que una vez que murieron, el movimiento armado se calmó y los indios se desengañaron de las “mentiras”.⁴²²

⁴¹⁸ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 3, Juan de Fonte “Carta annua de México, 13 Mayo de 1608”.

⁴¹⁹ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 3, Juan de Fonte “Carta annua de México, 13 Mayo de 1608”.

⁴²⁰ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acageos y serranía de Topia, 1603”; Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia...*, 87-88, 111-113; Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 38.

⁴²¹ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 3, Juan de Fonte “Carta annua de México, 13 Mayo de 1608”.

⁴²² Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia...*, 88.

De los once pueblos que habían acordado dar quietud y paz, se transformaron y se asentaron en nueve, a saber: San Gregorio, San Pedro, Coapa, Secaia, Macos, Subapa Cocotlán, Banome y Hexupilla.⁴²³

La persistencia de los acaxeos sobaibos

Desde la perspectiva de los acaxeos en pie de lucha, específicamente de los sobaibos, los pueblos que cedieron ante los europeos y al cristianismo fueron traidores al romper el pacto que tenían sobre no dejarse someter. De tal suerte que por haber quebrantado dicho juramento, los sobaibos entraron a atacar esos pueblos, quemándoles las iglesias y matando algunas personas.⁴²⁴ Nos cuenta Gutiérrez Casillas que este grupo resistió en Cuicaxtitlán bajo el mando del cacique llamado Tibo.⁴²⁵

El padre Santarén intentó dialogar con ellos por un periodo de dos meses, enviando mensajes mediante los indios cristianos, como lo había hecho anteriormente con los demás acaxeos. Pero los sobaibos se mantuvieron firmes en su resistencia. Así que el gobernador Urdiñola mandó soldados hasta donde se encontraban y tomó a las mujeres como rehenes.⁴²⁶ La documentación no nos deja saber si Urdiñola actuó por estrategia, o simplemente fue un golpe de suerte; lo que sabemos es que mantuvo como rehenes a un gran número de esposas e hijas sobaibas y de hecho tal vez esa haya sido la causa principal por la que los sobaibos mantenidos en tensión hayan continuado la guerra.

Una vez que el gobernador liberó a las mujeres, los sobaibos decidieron terminar con la guerra. Y según cuenta el ignaciano Santarén, lo que dijeron los indígenas al momento de hacer la paz fue: “nosotros habíamos echo este concierto de no desistir de la batalla hasta morir, o vencer; pero, pues nos han enviado nuestras mujeres, obligación tenemos a dar la paz a los españoles, aunque nos ahorquen”.⁴²⁷ Así los sobaibos vieron un acto digno de compensar, por lo que decidieron finalizar el alzamiento, que no necesariamente significó que hayan aceptado el catolicismo como su religión .

⁴²³ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633.

⁴²⁴ AGN, Jesuitas III, Leg. 29, Exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

⁴²⁵ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico...*, 72.

⁴²⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 39.

⁴²⁷ Santarén, en Alegre, *Historia de la provincia...*, 88; AGN, Jesuitas III, leg. 29, exp. 1, Santarén, “Misión de los acagees y serranía de Topia, 1603”.

De hecho, una vez después que se dio la paz, los sobaibos pidieron que fuera Santarén a sus puestos y rancherías. Lo acompañaron cuatro indios auxiliares quienes fueron bien recibidos. Y hablando con ellos sobre la conveniencia de su quietud, fueron nueve los poblados que se asentaron en pueblo de misión. Tiempo después, interrogando a los serranos, les preguntaron si habían planeado matar al padre Santarén, a lo que hubo dos respuestas. Unos por un lado respondieron que no tenían la intención de matarlo porque él no les había hecho ningún daño. Otros argumentaron que sí era menester su muerte ya que, si la guerra hubiera continuado y lo hubieran dejado vivo, el jesuita se encargaría de convencerlos para que establecieran la paz antes de matar a los españoles.⁴²⁸

De tal suerte que había dos propuestas, la del grupo que no tenía conflicto alguno con los misioneros, y la que tenía consciente que para triunfar se precisaba matar al religioso.

Por ahora tenemos la suma de tres razones por la que los serranos decidieron hacer la guerra. La primera “oficial” que aparece en la documentación proviene de los misioneros quienes se habían quejado de que el alzamiento indígena se debió en gran parte a “los muy ruines españoles” quienes los explotaban en el trabajo minero.⁴²⁹ La segunda fuente que impulsó el levantamiento armado fue el poder que estaban adquiriendo los misioneros entre los serranos además de los castigos a los que eran sometidos. De ahí la necesidad de apropiarse del catolicismo evitando a los misioneros (lo que explica la figura del “obispo indígena”, Perico). La tercera y no menos importante razón, igualmente “oficial”, provino del gobernador Vivero, quien en un interrogatorio preguntó a los acaxeos la razón de su enojo y su ímpetu, a lo que declararon que fue porque una de sus deidades habló con ellos la noche antes del primer alzamiento y les dijo que esperasen a los españoles y tuviesen animo porque él les ayudaría a derrotarlos.⁴³⁰ Y es que recordemos que en fechas previas Santarén y el capitán Ávila destruyeron gran cantidad de sus deidades.

En suma, las acciones de los mineros y de los misioneros, además del ímpetu obtenido por las deidades, fueron la espina dorsal que sostuvieron las acciones tomadas por los acaxeos entrando el siglo XVII.

⁴²⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 39-40.

⁴²⁹ AGN, Jesuitas, II-7, exp. 1, “Carta al padre provincial Francisco Báez”, Santiago Papasquiario, 3 de marzo 1604.

⁴³⁰ AGI, México, 25, N. 10, “Copia de una relación que el Gobernador don Rodrigo de Vivero envió al conde de Monterrey virrey de la nueva España sobre el buen suceso que tuvo con unos indios alzados de su gobernación”.

III. 2 Entre guerras

Después de la pacificación acaxee, hubo otros intentos por regresar a la resistencia, lo que nos indica que no hubo una satisfacción completa al hacer amistad con los españoles. El caso de los sobaibos es un claro ejemplo, pues gracias a que los españoles habían puesto a un indígena cristiano como cacique del pueblo, éste descubrió que un indio no cristiano “andaba inquieto” y con ánimos de reiniciar la guerra, por lo que se mandó a colgarlo de un árbol luego de haberlo partido a la mitad.⁴³¹

En cuanto a los mineros, ellos rehicieron sus ingenios para continuar explotando la plata de las minas, pues una vez aceptado el sosiego, nada se los prohibía.⁴³² Y para asegurar el control de la región el gobernador Francisco de Urdiñola mandó construir un presidio en Topia y otro en San Andrés; a este último le asignó treinta soldados que se dividían en dos grupos, una escolta protegía la vía que corría de Topia a Santiago Papasquiaro y la otra el camino que iba de Topia a Culiacán.⁴³³ Fue así como se gastó mucha suma de pesos del Real, tanto para el castigo, como para la pacificación de los acaxees.⁴³⁴

Por otra parte, en una carta de Santarén citada por Pérez de Ribas, nos cuenta que estaba Santarén en el pueblo de Tecuchiapa, asentamiento acaxee que colindaba con la región tepehuana, junto al padre José Lomas. Estuvieron en ese pueblo trabajando juntos las cuestiones religiosas por quince días hasta que, como parte de la labor, los dos padres tuvieron que salir en diferentes direcciones hacía otros pueblos, aunque no anota las fechas. Poco después de que habían salido, detuvieron a Santarén dos indios enviados por el cacique de Tecuchiapa, para pedirle que se regresara, ya que habían atacado y matado a toda una ranchería cerca de ahí y se acercaban a la de Tecuchiapa. La causa del alboroto fue que cuando estaban los dos padres en Tecuchiapa, dos tepehuanes habían raptado tres doncellas de una misión, por lo que el padre Lomas mandó a llamarlos para intentar hablar con ellos en su lengua y así sosegarlos. Sin embargo, los tepehuanes no acudieron al

⁴³¹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 40-41.

⁴³² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 41.

⁴³³ Genotte, “La evangelización de los tepehuanes...”, 141-142.

⁴³⁴ AGI, Guadalajara, 33, n.68. Juan de Ibarra, 28 abril 1611.

llamado, sólo alborotaron a las rancherías cercanas diciendo que no fueran a las iglesias, ni obedecieran a los padres.⁴³⁵

Lomas envió treinta indios, probablemente acaxees auxiliares, para que les quitaran a las tres indias cautivas. Los tepehuanes se enojaron y llamaron a más de su grupo con los que mataron a un cacique.⁴³⁶ El padre Juan Fonte fecha esta disputa en 1607 y menciona que fue una pelea entre tepehuanes y tarahumaras que pudo resolverse fácilmente gracias a los misioneros.⁴³⁷ Sin embargo, veremos que no fue así. Por el mes de septiembre, Santarén estuvo resguardado en la iglesia con 50 acaxees, por miedo a ser asesinado. En Carantapa (otra misión fundada por Santarén), hubo otros ataques por parte de los “rebelados y apostatas” tepehuanes con intento de inquietar a los de esa misión y convencerlos de que se unieran. Fueron socorridos por el capitán y soldados de Sinaloa. Las minas de Carantapa quedaron casi despobladas y los pueblos de indios se redujeron unos en la provincia de Sinaloa y otros a la Misión de Topia en Tacuchiapa.⁴³⁸

Sin embargo el conflicto no terminó ahí, un mes después en octubre, los tepehuanes y los tarahumaras tuvieron guerra con otros tarahumaras, cerca del valle del Águilas. Los dos primeros grupos habían ido a pedir ayuda a los tepehuanes de Santa Bárbara, a los de Ocotlán y Guanacevi para atacar a los tarahumaras contrarios, unos se aliaron, pero otros no y es que un cacique le avisó al padre Fonte, que se encontraba en Ocotlán, que enviara al cacique de ahí para evitar el conflicto. Fue el cacique de Ocotlán y persuadió a los tepehuanes a que “no persiguiesen a los contrarios ni diese ayuda a los que tal pretendiesen” a lo que dijeron que así sería y no hicieron la guerra. Sus aliados los tarahumaras al final tampoco participaron. El padre Fonte fue a la villa de Guadiana, junto a otros caciques donde había llegado días antes el gobernador. Ahí se habló en junta con el gobernador, el padre Rector y el padre Fonte. El gobernador pidió que se doctrinaran a los indios, que para eso pediría al virrey tres sacerdotes, dos para esta nueva doctrina, que llamó valle de San Pablo (a quince leguas del pueblo de Santa Bárbara, pueblo de españoles) y el otro sería para Ocotlán que era el partido que comenzaron a adoctrinar los

⁴³⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 52.

⁴³⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 53

⁴³⁷ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29 exp. 3, “Misión a los indios Tepehuanes”, Juan Fonte, 22 abril, 1608.

⁴³⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, 56.

misioneros un año antes. También pidió que llevaran imágenes cristianas y retablos a los lugares que no los tuvieran para el mejor adoctrinamiento.⁴³⁹

Un año después escribía el padre Luis de Ahumada que acompañó al gobernador Urdiñola a las rancherías de Guarisamey, Cocoratame y Humase para ver a los pueblos que estaban en alzamiento y tratar de que “la guerra se convierta en paz y el castigo de la pérfida gente tepehuana que tan a rienda suelta ha corrido a esta maldad” se cumpliera.⁴⁴⁰

Por otro lado, a pesar de que los xiximes por estas fechas aún no tenían misioneros ni estaban reducidos “ni lo estarán hasta que el gobernador venga que cada día lo esperamos”,⁴⁴¹ hubo un acontecimiento interesante. Un xixime se había convertido al catolicismo antes de que los misioneros entraran a sus tierras, lo que significa que hubo contacto y comunicación entre español-xixime. Este hecho es confuso porque a pesar de que Pérez de Ribas no registra fecha de cuándo aceptó la religión el serrano,⁴⁴² en la relación del padre Jiménez se menciona que ese indio (quien luego de la conversión se hizo cacique del pueblo con el que se congregó), ayudó y participó en las acciones que tomó el gobernador para sosegar a los xiximes. Este hecho sirvió para las futuras comunicaciones entre españoles-xiximes. Es probable que con la evangelización el cacique aprendiera el español o quizás el náhuatl, sin embargo, no hay registro de ello.

III. 3 “No querían paz sino la guerra”. La guerra xixime

Antecedentes

Como ya se ha dicho, los grupos que conformaron a los xiximes estuvieron fuera del dominio español por muchos años (mas no sin contacto), esto debido a la barrera geográfica formada por los barrancos en el sureste de la Sierra Madre Occidental que impidió a Ibarra cruzar la sierra por ese lado. Eso ocasionó que los xiximes continuaran habitualmente, con sus prácticas religiosas, socio-políticas y económicas, las cuales se caracterizaban por tener un contacto incesante con los acaxeos sobre todo en las guerras rituales con las que obtenían cautivos para ofrendar a los dioses.

⁴³⁹ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29. Exp. 3, “Carta que escribí y contiene los puntos de annua de la misión, en 1607”. Alfonso Fonte, Abril 22 de 1608, Valle de Guadiana.

⁴⁴⁰ AGN, *Historia*, vol. 19, Exp. 10. Carta del Padre Luis de Ahumada dirigida al padre Martin Pelaez provincial de la compañía de Jesús. 13 noviembre de 1608, fs. 77v. -78v.

⁴⁴¹ AGN, *Jesuitas* III, Leg. 29. Exp. 3, “Misión a la serranía de Topia”, Padre Alonso Ruiz, San Gregorio. 25 de abril de 1608.

⁴⁴² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 85.

Por supuesto esta práctica escandalizaba la mente cristiana, pero aún lo agravaba el hecho de que los acaxeos, al haber aceptado la religión cristiana, dejaron de practicar la guerra y con ella los sacrificios, por lo tanto el perjuicio era para estos, los indios cristianos, a quienes como parte del ritual “pagano” los aprehendían y los asesinaban. La molestia de los acaxeos se extendió por la provincia hasta llegar al gobernador Urdiñola a quien le pedían diera justicia y razón para conseguir el “remedio de tantos males y daños” provocados por los xiximes.⁴⁴³

Con la intención de tener mejor dominio y control entre los dos grupos, el padre Alonso Ruiz realizó un informe junto con el gobernador dirigida al virrey, con el que se consiguió construir un presidio entre las dos tierras acaxee y xixime para que “sirviese a una [de] freno y a la otra de amparo”. El presidio se hizo en San Hipólito, punto que colindaba con tierras xiximes. Este quedó bajo el cuidado de siete soldados españoles y al mando del capitán Bartolomé Suarez de Villalba, quien venía del real de minas de Guanajuato.⁴⁴⁴ Y aunque no sabemos la fecha exacta de la construcción, sabemos que fue después de terminada la guerra con los acaxeos y antes de 1606, año en que llegó al real de minas de este presidio el soldado Pompeyo Adriano, natural de la ciudad de Calvi de la isla de Córcega.⁴⁴⁵

Con la construcción del presidio y el mayor control que había, los xiximes se alejaron y predominaron en las haciendas del real de las Vírgenes; atacaban de noche a quienes pasaban mediante emboscadas que hacían en los caminos. Con el tiempo destruyeron este real y mataron a varias personas de los alrededores. Se dice que incluso los sobaibos y otros pueblos de la doctrina del padre Diego Cueto corrieron con la misma suerte. Fue entonces cuando el capitán Juárez y el padre Ruiz le sugirieron al gobernador que era tiempo de sosegar a los xiximes mediante la fuerza. Sin embargo, Urdiñola argumentó que se trataba de “guerras civiles” ya que los xiximes no estaban bautizados.⁴⁴⁶ Lo que nos dice que el gobernador estaba haciendo tiempo para entrar a conquistarlos. Pero, ¿qué le impedía entrar en su territorio y sosegar el conflicto que tenían con los acaxeos? Seguramente las

⁴⁴³ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 87.

⁴⁴⁴ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, Misión de los xiximes, 1633, fs. 6v-7.

⁴⁴⁵ AGI, Guadalajara, 28, R.5, N.23, “Informe del gobernador Francisco de Urdiñola dirigido al rey sobre los residentes extranjeros”. 6 de abril de 1607.

⁴⁴⁶ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, Misión de los xiximes, 1633, f. 7v.

Ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones de 1573 de Felipe II tuvieron mucha repercusión en las decisiones que tomó el gobernador, pues en ellas se abandonaba la política de conquista y se optaba por una de integración pacífica, en la que la figura de los misioneros tomaba poder. En ellas se proponía que el contacto con los indígenas para su evangelización debía ser de forma pacífica.⁴⁴⁷ De esa forma la conquista de los acaxeos mediante la guerra (aun cuando Ibarra no solía hacerla, sólo invadía) no tuvo prohibición alguna, mientras que las rancherías de la región xixime tuvieron que ser intervenidas por medios pacíficos.

Los inicios del conflicto

El padre Ruiz (al parecer frustrado por la inacción del gobernador) tomó la decisión de pedirle a los cristianos acaxeos de la misión de San Gregorio que dieran algunos albazos (ataques) a los xiximes para tomar presos a algunos de ellos. Pérez de Ribas concedió esta decisión a Urdiñola y apuntaba que cuando los acaxeos intentaron tomar a dos cautivos, uno murió a causa de las heridas recibidas en el ataque.⁴⁴⁸ A pesar de estas dos versiones sobre el responsable de tomar a los cautivos, las dos apuntan que fue un xixime — bautizado después como Alonso—, el que se llevó hasta el presidio de San Hipólito, donde estuvo retenido por algunos días “con los mejores servicios y regalos” desde el punto de vista europeo, como cuchillos, hachas, cuentas y vestimenta. Posteriormente le dieron una bandera blanca para que, en nombre de su majestad, llamara de paz a los de su “nación”.⁴⁴⁹

La finalidad de tales regalos fue persuadir al cautivo de que los españoles eran buenas personas. Le pidieron, además, que fuera a convencer y dar el mensaje a los demás xiximes de lo bien que serían tratados con “amistad y benevolencia” si “estuvieran en paz con los cristianos”. A eso se le sumó una advertencia, que de no ser así, tendrían los españoles que ir hasta sus tierras a “ejecutar en ellos un castigo memorable”.⁴⁵⁰ El serrano salió de San Hipólito, acompañado por el padre Ruiz hasta donde iniciaba el territorio xixime ya que

⁴⁴⁷ Güereca Duran, *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016), 44.

⁴⁴⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 87.

⁴⁴⁹ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, Mision de los xiximes, 1633, fs. 7v-8.

⁴⁵⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 87.

temían que en el camino los acaxeos intentaran matarlo.⁴⁵¹ Cuando finalmente el xixime llegó con el cacique de la ranchería de Baicumani, le contó lo que había experimentado estando cautivo y le informó, además, el mensaje de los españoles. Ante tal noticia, el cacique de Baicumani y al parecer varios más, determinaron ir al real de San Hipólito para dialogar las paces tal y como lo requerían los españoles. Al llegar los recibió el padre Ruiz y (seguramente mediante un intérprete) acordaron congregarse cerca del pueblo de “Xocotlán” (tal vez Xocotilma), en el pueblo que llamaron Santa María de Gracia donde prometieron dar “obediencia al rey” y quedar como sus “vasallos”. El padre Ruiz dispuso el bautismo a los párvulos como era costumbre, al cacique de Baicumani y al que habían apresado para dar el mensaje, al primero lo llamó Don Francisco Urdiñola Baicumani y al segundo Alonso.⁴⁵²

En ese momento, ¿realmente los xiximes se sometieron y prometieron obediencia al rey, o fue lo que los españoles interpretaron? Si realmente los xiximes se sometieron, ¿qué los motivo? Susan Deeds menciona que fue el efecto de las epidemias de 1607 —que diezmaron a la población y debilaron a los xiximes— la causa por la que buscaron “refugio” en las misiones.⁴⁵³ Quizás en el fondo, el motivo de querer dialogar con los españoles, más que someterse o aceptar los regalos que les habían ofrecido, fue el hecho de que podrían acordar un pacto de amistad y con ello tal vez tendrían la independencia de la que sus vecinos acaxeos carecían.

Y es que el parecer así fue, se acordó a finales de 1607⁴⁵⁴ una paz que duró por espacio de casi tres años en la que los xiximes no volvieron a atacar a los acaxeos, ni obtenían de ellos cautivos; entraban a sus reales de minas e incluso tenían comunicación con los españoles. Eso les sirvió para conocer aún más el contexto en el que los europeos tenían controlados a los serranos. En esos mismos años llegaron dos nuevos padres, Andrés Tutino y Pedro Gravina, siendo su superior Alonso Ruiz.⁴⁵⁵ Sin embargo, antes de que los nuevos

⁴⁵¹ Porras Muñoz, *La frontera con los indios...*, 152.

⁴⁵² AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, Misión de los xiximes, 1633, f. 8.

⁴⁵³ Deeds, “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas...”, 140-141.

⁴⁵⁴ AGI, *Guadalajara*, 28, R.5, N.28 “Avisa de que unos indios serranos llamados xiximes que nunca habían sido conquistados ni castigados de sus delitos habiendo dado la paz y obediencia a V. Majestad, sin querer recibir el agua del bautismo y la doctrina cristiana, diciendo que si se bautizasen y fuesen ellos nuestros amigos se morirían luego se han vuelto a rebelar matando a los indios cristianos que están de paz”. Francisco de Urdiñola. 15 Abril 1610.

⁴⁵⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 88.

misioneros pudieran entrar a territorio xixime para predicar el evangelio, los xiximes disconformes abandonaron el pueblo de Santa María de Gracia y los aculturados se metieron a tierras de los acaxeos cristianos.⁴⁵⁶ Lo que nos refleja que no todos los xiximes estaban en desacuerdo con la evangelización, al contrario la deseaban.

La organización

Los xiximes que habían huido, al ver la acción de los que se habían pasado a los pueblos de misión, hablaron con los acaxeos y pidieron que se les unieran para derrotar a los españoles, ya que, si no lo hacían, se verían forzados a atacarlos también.⁴⁵⁷ Aunque la redacción del jesuita Pérez es más tajante y da a entender que de cualquier forma los xiximes matarían a los acaxeos. Empero, es más factible pensar que antes que emprender la guerra contra los acaxeos, a los xiximes les convenía que se les unieran. Así podemos visualizar que la prioridad era derrocar la opresión española y no dejarlos avanzar a tierras xiximes. Cabe preguntarse, ¿los serranos, como colectivo, concientizaron las circunstancias del dominio hispano y decidieron no aceptar las leyes cristianas? ¿Qué tan importante fue para ellos la figura del misionero? ¿Veían en ellos agentes que impulsaba la desaparición de su religión? Estas preguntas surgen por el hecho de que fue con la entrada de nuevos jesuitas que los serranos decidieron abandonar el lugar donde los habían congregado los españoles.

Los acaxeos volvieron a pedirle al gobernador que tomara cartas en el asunto pues sino lo hacía, ellos se irían a poblar otras tierras lejos de los ataques. Ante esto, Urdiñola intentó entablar diálogo con los alzados antes que atacarlos para evitar dos cosas, gastos al rey y el “derramamiento de sangre”, pensamiento influenciado por las Ordenanzas. El gobernador le encargó al capitán Suárez de Villalba que hiciera “nuevas diligencias para aquietar a los xiximes”, por lo que se valió de la ayuda del cacique xixime que años atrás se había vuelto al catolicismo y vivía congregado a una pequeña ranchería bajo la jurisdicción de la Misión de Topia.⁴⁵⁸ El cacique fue hablar con los xiximes, y aunque ellos estaban enojados con él por tener amistad con los españoles, no lo mataron, más bien escucharon la embajada que el

⁴⁵⁶ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 8v.

⁴⁵⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 88.

⁴⁵⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 85-86.

capitán Suárez les envió en voz del cacique. Ante ello respondieron que le dijera al capitán que esta vez “no querían paz con ellos, sino la guerra”. Y regresaron al cacique para que esta vez él mandara el mensaje a los españoles.

La guerra

Con esa determinación los xiximes atacaron a un hacendado español, a su hijo y a cinco indios cristianos con sus respectivas mujeres quienes se encontraban ahí.⁴⁵⁹ Desafortunadamente no hay fecha del ataque y probablemente fue el único ataque que se registró de otros que hubo, porque el número de muertes que se maneja aquí es poco como para haber provocado lo que aconteció después.

El gobernador fue informado por el capitán Suárez de Villalba de lo sucedido, “como quien tan enterado estaba de las cosas y tierra”.⁴⁶⁰ Al parecer ese ataque fue la gota que derramó el vaso, de una serie de ataques que habían hecho, por lo que Urdiñola mandó carta al virrey de la Nueva España para hacerle de su conocimiento lo acontecido y así le ordenara lo que debía hacer, al tiempo que le pedía mandar los respectivos “gastos de guerra”.⁴⁶¹

Fue entonces que el virrey le ordenó a Urdiñola que hiciera leva de gente, tanto de españoles como de indios amigos. Y así juntó dos compañías de soldados españoles, cada una de cien soldados y otra de mil cien indios auxiliares. Veinte españoles se quedaron en el real de San Hipólito por si era atacado, y los demás se adentraron a las tierras de los xiximes a lado de dos padres para que “ayudasen en lo espiritual a la gente del ejército”.⁴⁶² La salida tuvo fecha en octubre de 1610. Primero fueron al pueblo que había sido abandonado, Santa María de Gracia, donde encontraron al cacique don Francisco de Urdiñola Baicumaní, quien manifestaba aún profesar la religión cristiana.⁴⁶³ Quizás fue una estrategia de los alzados.

⁴⁵⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 88.

⁴⁶⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 8v.

⁴⁶¹ AGI, *Guadalajara*, 28, R.5, N.28 “Avisa de que unos indios serranos llamados xiximes...”. Francisco de Urdiñola. 15 Abril 1610.

⁴⁶² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 88-89.

⁴⁶³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 8v.

Después se dirigieron a Xocotilma “donde se decía estaba la mayor parte de los enemigos”. El capitán Suárez mandó “abrir camino” en las sierras para transitarlas y dar con dicha ranchería. Llegaron el 18 de octubre de 1610, día de San Lucas, a un paraje cercano a Xocotilma desde donde los alzados pudieran visualizarlos. Algunos xiximes fueron a este cerco para entablar diálogo con el gobernador —tal vez mediante intérpretes— quien les comunicó que el motivo de su llegada era pedirles nuevamente que se vinieran de paz y que les entregarán a “las cabezas” de los agresores que habían hecho delitos, muertes, robos e incendios pues querían darles castigo para que sirviera de ejemplo a los demás. A este pedimento le siguió una sentencia, les dijeron que entrarían a Xocotilma el día de las once mil vírgenes, es decir el 21 de octubre, para recibir su respuesta y así se lo comunicaron a su cacique.⁴⁶⁴

“Antes, se dejasen matar que maniatar”

Al recibir el aviso, los disconformes xiximes, “mostraron con algún murmullo común no serles grata esta demanda hasta que parado uno de sus capitanes llamado Alasan” (probablemente el cacique de Xocotilma) les dijo lleno de saña y coraje “¡no advertis que nos quieren aquí matar como a gallinas!” Y “al furor de este siguieron los demás arrojándose furiosos a coger sus armas que impidieron el cerco y contra cerco”.⁴⁶⁵ La campaña de Urdiñola entró a Xocotilma como lo había dicho y se encontraron con ciento cincuenta xiximes puestos en hilera, unos con macanas, hachuelas y cuchillos para los que se enfrentaban cuerpo a cuerpo en la batalla; otros con lanzas y adargas para enfrentarse corporalmente o a distancia y finalmente los últimos con arcos, flechas y aljabas encargados de atacar a la distancia.⁴⁶⁶

Pérez de Ribas, al citar la carta de un padre quien supuestamente estuvo en el conflicto, menciona que antes de la batalla, Urdiñola les dijo que eran pocos los xiximes que estaban reunidos para emprender una lucha, por lo que les proponía no darles castigos por las muertes acontecidas con la única condición de que juntaran a todos los xiximes en un solo pueblo. Y que mientras emprendieran esa tarea, era indispensable que algunos xiximes se

⁴⁶⁴ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 9; Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 90.

⁴⁶⁵ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 9.

⁴⁶⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 90.

quedaran con ellos como rehenes. Sin embargo, un indio viejo se negó ante tal proposición y “a voces” exhortó a los serranos diciendo “que antes se dejasen matar que maniatar”.⁴⁶⁷ Por lo que se inició la guerra bajo esas circunstancias, con la idea de morir antes que someterse.

Los xiximes de Ahoya y los Piaztecos (estos últimos tal vez habitantes del río Piaxtla), atacaron a los “indios auxiliares” y los españoles a los xiximes. Y como era normal, siempre que los nativos se enfrentaban a grandes masas de españoles armados, los serranos al ver que sus guerreros iban mermando, la única opción que tenían para sobrevivir era la retirada. Así, los que pudieron rompieron los cercos y se fueron al peñol de Baoapa y a las quebradas de Yamoriba por un peñasco muy alto.⁴⁶⁸

Luego de la huida, los españoles capturaron a varios xiximes, once de los cuales fueron obligados a confesar haber matado a españoles, acto seguido fueron sentenciados a muerte, no sin antes haber recibido el bautismo. Ahorcaron a diez, y a uno, por ser el más joven, lo dejaron vivo, pero al mayor, al parecer el anciano que se había manifestado contra el hecho de ser tomados como rehenes, fue el más arremetido con flechas, de tal suerte que al terminar de atacarlo, el padre Alonso Gómez parafraseado por Pérez, describió que “parecía un erizo salido del infierno”.⁴⁶⁹

Al término de los asesinatos, el gobernador mandó a quemar Xocotilma para que no regresaran ni “tuvieran acogida allí los rebelados”.⁴⁷⁰ Y luego se retiró de aquel paraje y se asentó en el pueblo de Santa María de Gracia (donde se encontraba el ya mencionado cacique de Baicumani), y en otro que llamaron Jesús de la Campana, los cuales distaban uno del otro dos leguas. Ahí el gobernador pidió la ayuda del padre Hernando de Santarén y junto a él se organizaron para marchar en contra de los fugitivos que se habían ido a Baoapa. Pasaron por las rancherías de Sapiuris, Basis, Huacauas y Guapijuje, y se detuvieron en esta última tanto por el cansancio como porque ahí hallaron unas minas que juzgaron se encontraban en tierras fértiles para la agricultura.⁴⁷¹ A lo que agregó el padre Alonso que fue ahí en Guapijuje donde Urdiñola mediante un preso xixime —posible

⁴⁶⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 91.

⁴⁶⁸ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 9.

⁴⁶⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 91-92.

⁴⁷⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 93.

⁴⁷¹ AGN, Jesuitas III, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 9v.

traductor— entabló conversación con el sacerdote-cacique de ahí para persuadirlo de que se viniera de paz (aunque su ranchería no estaba alzada).⁴⁷²

En busca de los fugitivos

Cuando entró la campaña de Urdiñola, el cacique estaba en junta de consejo en la que discutía sobre la posibilidad de atacar o no a los españoles por la intromisión a tierras xiximes. Una vez que tomaron la decisión, el sacerdote se acercó al gobernador y él le preguntó si querían él y los xiximes volver a pactar las paces como antes ya se había hecho. A lo que el sacerdote respondió que él y diecisiete rancherías que estaban “debajo de su bando” estaban de paz y nunca habían quebrantado la paz. Pero que además estaban preocupados por lo que les había pasado a sus coterráneos de Xocotilma.⁴⁷³ A juzgar por esto, no todos los xiximes se habían alzado contra los cristianos, quizás sólo los que estaban en frontera con los acaxeos y algunos otros que se habían sumado.

El cacique mostró el rumbo que habían tomado los que se habían ido a los picachos en Yamoriba, los españoles tomaron la dirección no sin antes llevarse a dos indios de la ranchería con los cuales pensaron podrían convencer a los alzados de hacer la paz. En el camino, apareció un xixime sobre un cerro que gritaba para poder ser escuchado, pedía que se le acercara un español. Fueron a él dos españoles acompañados de los indios de Guapijuje. Al llegar los cuatro hasta donde estaba el xixime, éste pidió ver al gobernador, así que lo llevaron con él. Entre el diálogo y la interpretación que se formaba en la comunicación, confirmaron que el pueblo al que pertenecía aquel xixime estaba de paz. El gobernador prometió el perdón si se congregaban en pueblo de misión y, que si querían, fueran a él sólo los caciques para hacer con ellos las paces en nombre de los demás. La paz se hizo con ayuda de Santarén y su compañero el padre Gravina y con ella se construyeron altares y se levantaron cruces que, como era costumbre, simbolizaban el éxito de la religión cristiana sobre la ranchería.⁴⁷⁴

Tiempo después, el grupo que había huido de Xocotilma tuvo noticia mediante sus espías de las rancherías que habían pactado con los españoles, por lo que enviaron a 20

⁴⁷² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 93.

⁴⁷³ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 94.

⁴⁷⁴ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, fs. 10-10v; Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 94.

indios a pedir también perdón al gobernador y decirle que aceptarían congregarse y poblar donde les dijeran, con la condición de que liberaran a los presos que faltaban. Y así se hizo, pidieron padres que les enseñaran la “ley de Dios”.⁴⁷⁵ Pero quizás se traba de indígenas que, hartos de la violencia, no decidían aceptar el cristianismo como lo entendían los misioneros, sino lo que para ellos significaba: detener las muertes que se generaban a causa de los conflictos armados, por lo tanto lo que aceptaban era la amistad (la paz), de ahí que tiempo después, para 1616, los propios serranos eligieran regresar al camino de la guerra.

La paz en algunas partes

En el partido de Guapijuje quedaron tres pueblos de misión: Huacaias, Báopa y Sopiuris bajo el cuidado del padre Diego Cueto y Pedro Gravina —este último cristianizó a los toyas—. El partido de la Campana, el de Santa María de Gracia, Huexupilla y San Ildelfonso de los Remedios, quedó bajo la administración del padre Alonzo Gómez y su compañero el padre Andrés Gonzáles.⁴⁷⁶ Así se dio paz con más de 65 rancherías. Pérez de Ribas señaló que se redujeron a cinco partidos, donde se juntaron de 5 a 6 mil personas.⁴⁷⁷

Por supuesto hubo quienes no quisieron recibir el evangelio y de entre ellos, los chamanes fueron los personajes que más se resistieron ante la evangelización. Otros ejemplos los encontramos dispersos, como el caso de tres xiximes que, aún practicando la antropofagia, mataron a una familia de cristianos, un hombre, una mujer y sus hijos. Finalmente, los caciques mandaron ahorcarlos, no sin antes haberlos bautizado.⁴⁷⁸

III. 4 Ningún mal más harto que ser sacerdote. Los acaxeos y xiximes en la “rebelión tepehuana”.

Causas

Esta rebelión inició como las anteriores, con una crítica ideológica a la religión y a la sociedad cristiana, desde la cosmovisión de unos indígenas que se habían apropiado del cristianismo. Es decir mediante el impulso de los sacerdotes indígenas se iniciaron cambios en la forma de pensar de los habitantes. En este caso la figura del sacerdote indígena

⁴⁷⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 94.

⁴⁷⁶ AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, Exp. 4, “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del P. Cueto”, 1633, f. 10.

⁴⁷⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 95.

⁴⁷⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, 98.

Gogojito es la que más resalta para la historia de esta rebelión, (entiéndase rebelión como aquello que se manifiesta en contra de lo que establece el dominio y el Estado con el fin de derrocarlos), pero hubo otros sacerdotes quienes estuvieron también en pie de lucha, encabezando la ideología del movimiento armado, como se verá a lo largo de este apartado.

Aunque historiográficamente se le conoce como “guerra tepehuana”, no sólo porque fueron ellos quienes “ha puesto en aprieto a los españoles, y en peligro a toda esta nueva cristiandad, alterando con su mal ejemplo y persuasiones a otras naciones vecinas,”⁴⁷⁹ pero además porque muchos de los participantes, como los “tarahumaras, conchos, tobosos, noñoques, salineros, acaxees, xiximes, humes, hinas, humase, coras y nayarias,”⁴⁸⁰ dejaron a un lado las disputas y las diferencias sociales, políticas y lingüísticas para formar una alianza⁴⁸¹ bajo la organización de los tepehuanes. En esta tesis se analiza dicha resistencia armada porque los hablantes del acaxee y del xixime participaron activamente en ella aun cuando años atrás los habían obligado a pacificar sus manifestaciones guerreras, incluso se pensó que el motivo del alzamiento era idéntico al que había impulsado las dos anteriores guerras, el demonio.⁴⁸²

Todo comenzó cuando un indio viejo hechicero “bautizado aunque apostata e idolatra”, lo apresaron y lo castigaron con azotes por haber recorrido los pueblos de Santiago y el Tunal, vecinos de la Villa de Guadiana, con un “ídolo”. Pero en el momento, los españoles no lo asociaron con ningún levantamiento, se pensó que era “alguna superstición; de las que los indios suelen usar”.⁴⁸³

Con el paso del tiempo el Gogojito,⁴⁸⁴ como mediador que era entre lo divino y lo profano, convenció a los indios de adorar a ese dios en el pueblo de Tenerapa el cual representaba en forma de crucifijo. Este simbolizaba al dios de la tierra (dios hijo) y que era el hijo del sol, el dios del cielo (dios padre). Ambos estaban ofendidos:

⁴⁷⁹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 107.

⁴⁸⁰ Giudicelli, “Alianzas y asentamientos...”, 167.

⁴⁸¹ Wodrow Borah, “La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana”, en *Historia Mexicana*, vol. XVI, núm. 1, julio-septiembre de 1966.

⁴⁸² AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 111.

⁴⁸³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 108.

⁴⁸⁴ Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán...*, 227.

de que habiendo señalado por tierra y patria a los españoles a los reinos de España; sin su licencia hubiesen pasado a estas partes, y apoderándose de sus tierras e introduciendo la ley evangélica, de que los quería librar para cuyo efecto y para desenojar a sus dioses convenía pasar a cuchillo a todos los antiguos cristianos principalmente a los sacerdotes que los doctrinan... y que de no hacerlo así se les seguirá gran castigo de enfermedades pestilencias y hambres.⁴⁸⁵

Es así como se registró que Jesucristo, el dios de la tierra para los serranos, incitaba a luchar y matar a los europeos por la invasión que hicieron sin su autorización y quizás también por la mala introducción de su ley cristiana. Para ello los incentivó diciendo que todos aquellos que murieran en batalla resucitarían a los siete días.⁴⁸⁶ A este respecto cabe señalar que las fuentes apuntaron que el propio Gogojito se concebía como una deidad; sin embargo, considero que así lo registraron los misioneros por un lado, para desprestigiarlo por utilizar la imagen de su dios en el discurso y por otro porque así lo percibieron, de ahí que lo hayan denominado “profeta”. Gogojito, como todo sacerdote, tenía el poder de comunicarse con el mundo divino y representarlo en el mundo terrenal mediante imágenes-figuras (ídolos) o transmitiendo sus mensajes al pueblo, por lo tanto fue lógico que los europeos lo hayan visto bajo esa figura del “profeta” al tener contacto con los dioses.

Pacheco teoriza sobre este levantamiento armado y nos dice que, entre los tepehuanes hubo una ideología cimentada en el milenarismo cristiano, la cual consistía en dos aspectos fundamentales. Por un lado, la asimilación del cristianismo a su religiosidad indígena, y por otro, una conciencia social en la que se sabían explotados y deseosos de ser liberados del yugo español para así plantear un mundo de paz tal como lo estipulaba el cristianismo. Esta voluntad divina o ideología fue ejecutada por Gogojito mediante la guerra.⁴⁸⁷ Fue tan grande el peso de este personaje que cuando murió en manos de los enemigos, los rebelados se encontraron “desamparados” y sus esperanzas decayeron, por lo que cesaron las peleas.⁴⁸⁸

Por esta misma época en la que se suscitó la “guerra tepehuana” se dio registro de la figura de otro “profeta” o sacerdote indígena, llamado Tlamatini, quien les habían

⁴⁸⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 109.

⁴⁸⁶ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 110.

⁴⁸⁷ Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán...*, 138, 170.

⁴⁸⁸ AGN, *Historia*, vol 19, exp. 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 119v.

informado que un nuevo dios, más poderoso que el católico, había bajado del cielo y que con su ayuda podrían tomar las armas para matar a los españoles. Pero que si se oponían “subiría al cielo” y “se lo echaría a cuentas” (le comunicaría al dios de la nula cooperación).⁴⁸⁹ Así bajo un ideal que se convirtió en colectivo, los tepehuanes exhortaban a los indios para que siguieran al nuevo dios.

El plan precipitado

Los tepehuanes habían resuelto hacer la guerra de forma simultánea en todos los puestos de la gobernación el lunes 21 de noviembre para aprovechar la celebración de la virgen en el pueblo del Zape, fiesta que se hacía cada año y con la que podrían sacar ventaja porque los españoles se congregaban en ese pueblo dejando a los trabajadores y a las minas descuidadas. Aun con tan magna organización que les llevo cuatro años programarla, desde 1612 (al parecer un año después de la pacificación de los xiximes), hubo un imprevisto en el pueblo de Santa Catarina, donde se dividían los caminos de los reales de minas de Guanaceví y San Andrés. Había mercaderías que tenían que llevar a Guanaceví, y cuando lo supieron los tepehuanes decidieron quedarse con ellas.⁴⁹⁰

Para ello dejaron que, el martes 15 de noviembre, la recua y el padre Hernando de Tovar salieran de Santa Catarina y tomaran la principal vía comercial que comunicaba Durango con Culiacán: el camino de Topia, que como vimos era ya utilizada desde tiempos prehispánicos.⁴⁹¹ Al día siguiente, el miércoles 16, emboscaron la recua y los acompañantes. El registro del ataque es sumamente interesante porque hubo una burla hacia la religión cristiana, además el informante fue un indio nahua de nombre Juan Francisco el cual estuvo preso pero pudo escapar de los tepehuanes e informar a los españoles de lo acontecido. Luego de que mataron al padre Hernando de Tovar a flechazos, los tepehuanes dijeron: “Veamos este que es santo [por tratarse de un sacerdote], ¿cómo lo resucita su Dios? ¿Qué piensan éstos, que no hay sino enseñar Padre nuestro, que estás en los cielos, y Dios te salve, María?”⁴⁹² Pareciera que mataron al padre sólo para corroborar si su dios lo

⁴⁸⁹ AGN, *Historia*, vol 19, exp. 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 92.

⁴⁹⁰ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, 112.

⁴⁹¹ Charles Kelley, “Introducción”, en *Aztatlán: apuntes para la historia...*, 20.

⁴⁹² AGI, *Guadalajara*, 8. Citado en Porras Muñoz, *La frontera con los indios...*, 166.

resucitaba y saber cómo lo hacía, en el fondo era una crítica a lo que hasta entonces les habían enseñado, porque corroboraron que sus muertos no resucitaban físicamente y sus oraciones no lo resolvían todo. Este ataque precipitado y de forma espontánea trajo consecuencias negativas pues al enterarse los españoles de inmediato se pusieron a la defensiva y los ataques del 21 ya no tomó por sorpresa.

Al día siguiente estos mismos tepehuanes fueron al pueblo de Atotonilco donde atacaron a los padres e indios que ahí estaban. Se cuenta que un tepehuán reconoció al soldado Juan Martínez de Hurdaide, hijo de un capitán en Sinaloa, y lo ayudó a escapar porque de su padre “había recibido buenas obras”. Al parecer hubo cargos de informantes que se dedicaban a comunicar lo que pasaba en el alzamiento pues, en Guatimapé, el mismo jueves, otro grupo de tepehuanes habían cercado a 30 españoles con “lanzas de Brasil, flechas, hachas, barretas, chuzos y algunos arcabuces”.⁴⁹³

No todos los serranos cristianos, ni caciques sabían del alzamiento. Por ejemplo, Francisco Campos (cacique de Santiago Papasquiario), fue asesinado cuando acudió con los indios que salieron de Santa Catarina para dialogar sobre el asalto que habían hecho.⁴⁹⁴ Los indios del real de Minas de Mapimí se pasaron a la cabecera del partido del Río Nazas,⁴⁹⁵ cuando supieron del alzamiento; los nebomes incluidos dentro de la “nación” tepehuana se mudaron al río de los mayos para ser bautizados.⁴⁹⁶ Por lo que cabe preguntarse ¿quiénes formaron parte del plan de la rebelión? ¿Cómo se organizaron los grupos de las diferentes rancherías internamente?

Desde el miércoles 16 y hasta el viernes 18 de septiembre, atacaron también el pueblo de Santiago Papasquiario destruyeron en él las imágenes religiosas y quemaron su iglesia. A gritos, los alzados les decían a los españoles que por qué su dios no les ayudaba ante las matanzas. Incluso utilizaron palabras en latín y mataron a varios de los que ahí se encontraban. Por ejemplo, en el caso del padre Diego de Orozco a quien le recitaron el “*Dominus vobiscum*”, para que otros respondieran “*Et cum spiritu tuo*”, seguido de esto le

⁴⁹³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 113.

⁴⁹⁴ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 167.

⁴⁹⁵ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, 133.

⁴⁹⁶ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Carta *annua* de México 1616”, f. 58.

abrieron los brazos en cruz, le atravesaron la espalda con una flecha y finalmente con un hacha cercenaron su cuerpo a la mitad (de arriba a abajo).⁴⁹⁷

El gobernador Don Gaspar de Albear tuvo noticia de los ataques el 17 de noviembre. Por esos días hizo maese de campo y teniente de capitán a Rafael Gascue para que capturaran a los líderes del alzamiento y los hicieran confesar. Apresaron a 75 tepehuanes en Guadiana y fueron obligados a declarar sus planes, por lo que supieron que el principal objetivo del levantamiento era destruir la cabecera de toda la provincia de la Nueva Vizcaya, la villa de Guadiana.⁴⁹⁸ Quizá con la idea que al destruir el centro de poder la gobernación se debilitaría.

Luego de esto, el lunes 21 de noviembre los cien españoles que estaban en Guadiana ahorcaron a los indios que tenían como rehenes en casas reales, en cepos y en cárceles, donde dejaron únicamente a seis vivos. Un cacique tepehuán llamado Don Marcos que al parecer era de los principales organizadores del alzamiento, no se quiso confesar y él mismo se arrojó de la horca.⁴⁹⁹

Para los días 18 y 19 de noviembre el levantamiento llegó hasta los valles de Texame, Guatimapé y el Zape. Los españoles tuvieron noticia de que algunos caciques de Santiago y El Tunal estaban confederados con los indios del Mezquital, Milpillas, Santa Bárbara, Gunaceví, entre otros.⁵⁰⁰ Pero si los alzados ya habían atacado Santiago Papasquiario, ¿cómo es que el cacique decidió unirse a la rebelión? ¿Acaso el caciques aliado era uno de tantos gobernantes de Santiago? O si es que sólo existía un cacique, ¿se unió a los alzados como parte de una resistencia luego del ataque? Por lo pronto las respuestas quedan en la especulación. Durante estos días habían matado a varios misioneros, y es que al parecer el aborrecimiento a los españoles y a la manera en que se estaba enseñando la religión cristiana, hizo que mataran a sus sacerdotes y tlamatinis. El 18 de noviembre murieron en Santiago Papasquiario los Padres Bernardo de Cisneros y Diego de Orozco; ese mismo día

⁴⁹⁷ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 167-169.

⁴⁹⁸ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, "Relación breve y sucinta 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". El documento también se puede encontrar en Charles Wilson Hackett, ed., *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, vol. 2 (Washington D.C: Carnegie Institute of Washington, 1926), 100-112.

⁴⁹⁹ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, "Relación breve y sucinta 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".

⁵⁰⁰ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 170-172.

en el Zape murieron Luis de Álvarez y Gerónimo de Moranta y, al día siguiente, el sábado 19 de noviembre murió Juan del Valle junto a Juan Fonte (quien había aprendido la lengua tepehuana y creó el catecismo en esa lengua).⁵⁰¹ Mataron también a 19 españoles y 60 africanos y gente de servicio. Hernando de Santarén fue asesinado en Yoracapa y cuando se dio cuenta de que esa sería su suerte preguntó la razón a lo que le respondieron “que ninguno más que arto mal era para ellos ser sacerdote”.⁵⁰²

Como lo tenían previsto desde el principio, el ataque de la villa de Guadiana se efectuó el martes 22 de noviembre con dos mil indios provenientes de la sierra, sin embargo, les sorprendió ver que los españoles los esperaban por lo que tuvieron que hacer la retirada. Más tarde, el 27 de noviembre enviaron a una mujer a visualizar el estado en el que estaba la villa para saber si podían o no acometerla bajo el mando del capitán indígena Pablo, junto a un escuadrón de 800 indios de a pie y 14 de a caballo, que estaban emboscados a dos leguas de Guadiana. Sin embargo, abandonaron el plan al ver que la mujer enviada nunca regresó, pues había sido ahorcada por el gobernador Albear.⁵⁰³

El papel de los acaxeos

El doctrinero de los acaxeos Andrés Tutino, quien estaba en Tecaya, al enterarse del alzamiento el 16 de noviembre, avisó a los reales de la comarca y escribió cartas a los padres Santarén y Cueto para prevenirles sobre la situación. Posteriormente visitó personalmente los pueblos que tenía encomendados con la finalidad de que no se unieran al movimiento armado. Y efectivamente como lo temía, en Coapa —pueblo que colindaba con los tepehuanes y en donde estaba el capitán Bartolomé Juárez—, encontró que dos indios cristianos, el cacique Andrés y Juan Gordo, ambos residentes en San Pedro, habían incitado a los acaxeos a que fueran a Santiago Papasquiaro para ayudar a los tepehuanes. El padre Tutino avisó de esto al capitán Juárez y éste le pidió que se encontraran en Guapijuje; ahí llegó el padre Graviña —compañero de doctrina de Tutino— para avisar que los acaxeos de Sapiuir, Basis, Yamoriba entre otros se habían unido a los tepehuanes y aunque

⁵⁰¹ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Carta *annua* de México 1616”, f. 58.

⁵⁰² AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 119.

⁵⁰³ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, “Relación breve y sucinta 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”.

habían llamado también a los de Guapijuje y Guacayas, estas dos rancherías no quisieron continuar con el plan. El capitán y el padre pensaron en ir a hablar con los alzados, pero decidieron en vez de eso “despachar quien los llamase”.⁵⁰⁴ Días después, mientras celebraban una misa, el capitán reunió a la gente del pueblo e hizo apresar a Pedro y Juan Gordo para condenarlos a morir públicamente en el garrote el 2 de diciembre.⁵⁰⁵

Tres indios de Sapiuris que estaban en el acto fueron a su pueblo a contar la noticia, por lo que los indios de Basis y Guacaya, persuadidos por el castigo del capitán, decidieron defender los pueblos de los ataques. Los acaxeos alzados quemaron la iglesia de Guapijuje y Guacayas el 26 de diciembre, ante lo cual los indios de Coapa, San Pedro de la Campana y Santa Fe, ayudaron a los de Guapijuje y de Guacayas. No se tiene noticia de lo que pasó después ya que las nieves de la época impidieron que los indios claudicantes persiguieran a los alzados.⁵⁰⁶

En Topia, el alcalde mayor y capitán de guerra don Sebastián de Albear, mandó construir tres torreones y cercar la plaza e iglesia con la finalidad de proteger a la ciudad de posibles ataques. Los tepehuanes al saber esto se dirigieron hacia Tecuchiapa y Carantapa, dos poblados acaxeos en frontera con la provincia de Sinaloa. Y aprovechando que no se encontraba el padre Diego de Acevedo, los tepehuanes exhortaron a los acaxeos principales de Tecuchiapa, para que siguieran a su nuevo dios, logrando convencer a unos quienes se les unieron en Santiago Papasquiari.⁵⁰⁷ Poco tiempo después, al saber la noticia, el capitán de Sinaloa, Diego Martínez de Hurdaide, llegó a controlar las rancherías y apaciguar a los acaxeos, quedó así al mando y puso presos a 60.⁵⁰⁸ Luego de eso convenció, o tal vez obligó, a 130 acaxeos subordinados a defender la iglesia y a sus doctrineros, por lo que emprendieron la guerra contra los tepehuanes. Sin embargo, dado que los alzados los superaban en número, los subordinados tuvieron que refugiarse en la provincia de Sinaloa.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 135.

⁵⁰⁵ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 144-145.

⁵⁰⁶ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, “Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, f. 137.

⁵⁰⁷ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 145-146.

⁵⁰⁸ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, “Relación breve y sucinta 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”.

⁵⁰⁹ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...* 146.

El contraataque

Para el 20 de diciembre los tepehuanes de la Saucedá fueron atacados de manera inesperada por el gobernador con 70 soldados españoles y 120 indios amigos, entre los que se encontraban tepehuanes cristianos.⁵¹⁰ El ataque obligó a los de la Saucedá a abandonar el pueblo; al parecer los nativos sabían que sólo los ataques sorpresa tendrían ventaja sobre los indios asimilados y los europeos, mientras no fuera así su única alternativa era la retirada.

Ahí en la Saucedá, Alvear recibió la noticia de que los vecinos del Real de minas de Guanaceví —el más importante para entonces— habían sido atacados sin posibilidad de defenderse, por lo que le pedían ayuda. El gobernador partió de la Saucedá y llegó el 30 de diciembre por la noche a San Juan del Río, donde dejó ocho soldados de guarnición. Salió de ahí el primero de enero del nuevo año (1617) y arribó el 7 del mismo mes a Indé. Llegaron a este real 100 indios conchos desde la provincia de Santa Bárbara para ayudar con armas.⁵¹¹ Otra fuente dice que fueron 120 indios conchos con 67 soldados de a caballo. Salieron de Indé y el 14 de enero llegaron a una cuesta que llamaban del Gato donde los indios alzados hicieron un ataque fugaz y se retiraron. Al llegar a la sima hallaron muertos al fraile Sebastian Montado, al regidor de la villa de Guadiana Pedro Rendor y a dos indios. Luego cuando entraron a Guanaceví, el 15 de enero, se encontraron con que habían quemado todo, junto a los ingenios de plata.⁵¹²

Diez días después, el 25 de enero, la hueste del gobernador marchó al Zape, donde nuevamente vio los efectos de la rebelión. La iglesia y el pueblo consumidos por el fuego y un saldo de cuatro jesuitas flechados con otras cien personas. Ahí el capitán Montaña apresó a un indio que al parecer era hijo del cacique de Santa Catarina; él le informó al capitán que los que habían participado en esos ataques eran indios de Ocotán, del valle de San Pablo, conchos, tarahumaras, acaxees, xiximes, los de Piaxtla, Nangarito, San Francisco de Mezquital, Laguna y Parras.⁵¹³ De igual forma, cuando salió hacía Santa

⁵¹⁰ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...* 174.

⁵¹¹ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, "Relación breve y sucinta 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".

⁵¹² AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, "Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles", f. 123.

⁵¹³ AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, Exp. 21, "Residencia de Guadiana y Rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles", f.124.

Catarina los ataques ya habían sido cometidos, con un saldo de 160 muertos entre ellos cuatro religiosos, un franciscano y un dominico. En esta ocasión, el 12 de febrero los tepehuanes volvieron a atacar Santa Catarina, tal vez aprovechando la estancia de los españoles. El resultado fue el cobro de 13 vidas indígenas y la aprehensión de uno llamado Andrés López, el cual informó que en Tenerapa se encontraban reunidos gran parte de ellos. Por lo que esa misma noche el gobernador salió a acometer aquel pueblo; pasó por Atotonilco y llegó a primeras horas del día a un paraje donde pudo visualizar Tenerapa. Un indio tepehuán los vio llegar y avisó a los suyos, por lo que se efectuó una batalla que duró a lo largo de una hora. El saldo fue 60 tepehuanes muertos y un total de 220 mujeres y niños prisioneros a quienes llevaron a Guadiana donde fueron repartidos en un paraje llamado Pacheco que distaba a una legua de ahí.⁵¹⁴ Pero ¿qué implicaba decidir el destino de los tepehuanes: matarlos o ponerlos a trabajar? Quizás sólo aquellos que no oponían más resistencia y aceptaban la derrota eran los que ponían a trabajar al igual que a las mujeres y niños familiares de los alzados.

El papel de los xiximes

El 5 de marzo Bartolomé Juárez, capitán del presidio de San Hipólito, salió en campaña con los xiximes cristianos para tomar la vía de los pueblos rebelados que caían al poniente de Guadiana. Asió a algunos indios, de los cuales unos fueron asesinados y otros castigados, en su mayoría xiximes por haberse unido a la rebelión. También a él se le encargó entrar a Guazamota y San Francisco del Mezquital donde, el 8 de diciembre de 1617, apresó a 45 indios y ahorcó a 15 frente a la iglesia.⁵¹⁵ Recalca Porras que muchos huyeron de las reducciones yéndose a vivir fuera de la jurisdicción, otros se habían quedado por el miedo al dominio español y los demás preferían la muerte que la privación de su libertad.⁵¹⁶ Y como vimos en el capítulo anterior, no es que los serranos hayan sido cristianizados por convicción, sino por obligación o lo que es igual, fue una conversión falsa al cristianismo, una asimilación forzada.

⁵¹⁴ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, "Relación breve y sucinta 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".

⁵¹⁵ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, "Relación breve y sucinta 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".

⁵¹⁶ Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya...*, 177.

El pueblo de Zapiuris que había sido doctrinado por Hernando de Santarén, también hizo la guerra junto a los vecinos de Basis, y parte de los del Guapijuje, Huahuapa y Tenchuis que les servía de aposento a los tepehuanes. El capitán Juárez también entró a esas rancherías por la parte de San Hipólito, los atacó y mató a varios xiximes.⁵¹⁷ Pero para ello, Rafael de Gascue tuvo que pedir refuerzos en México, porque la ayuda que había llegado de Zacatecas y de San Luis Potosí no había sido suficiente para controlar a los alzados. Así llegaron otras tres campañas, pagadas por el tiempo de ocho meses.⁵¹⁸

El gobernador Alvear, desesperado por capturar a Gogojito, partió “en tercera y última campaña”, desde la villa de Guadiana, el domingo 25 de febrero de 1618 con 200 indios amigos y 70 españoles. Primero, dejó que se adelantaran espías “para que les llevaran un día de ventaja”; fueron 12 soldados españoles y 40 indios amigos, dentro de los que estaban laguneros, xiximes y acaxeos, todos a cargo del Alférez González de Uria.⁵¹⁹

Gogojito, por su parte hizo lo mismo, envió un jueves a dos indios, uno de edad avanzada llamado Antonio y el otro llamado Francisco, natural de las Bocas, para que vigilasen el camino y le aseguraran si podía tomarlo sin riesgo de encontrar a los españoles. Salieron los dos indígenas, pero dieron con los espías de los españoles quienes divisaban la sierra desde las alturas. Los espías los apresaron, mataron a Francisco por haberse defendido y a Antonio lo capturaron. Lo llevaron hasta donde estaba el gobernador quien le preguntó la razón de haber viajado hasta ese lugar de los tepehuanes. Durante el interrogatorio, el capitán Tomás García, “le dio rigurosos tormentos hasta hacerle saltar la sangre viva por las yemas de los dedos, hasta aplicarle ascuas a los pies que a vista nuestra le agujeraron las piernas levantándole muchas ampollas sin que el indio hiciera más movimiento que si fuera de piedra”. Finalmente, Antonio se vio obligado a decir que había

⁵¹⁷ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 110v.

⁵¹⁸ AGI, *Guadalajara*, 28, R.6, N.32, “Relación breve y sucinta 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”.

⁵¹⁹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 78v. – 79; Pacheco, “El sistema Jesuítico...”, 230.

llegado hasta ahí para guiarlos a las rancherías de los xiximes alzados, en Sariama (lugar que limitaba con Yamoriba y Zapiuris), donde los tepehuanes y Gogojito se aposentaban.⁵²⁰

También les dijo que Gogojito se movía constantemente por la falta de comida y bastimentos, que bajaba con sus escuadras a los llanos de Texame y Guatimapé con intento de hacer su vivienda y sementeras en la serranía de “Masitome” porque no quería vivir en lugares donde los españoles estuvieran cerca, por esa razón estaba al acecho. Le contó también que otros tepehuanes de Tomarapa y Santa Catarina se encontraban en Sariama. Así que el indio Antonio los guio en dirección a Sariama, llegaron un domingo a Guarizame y descansaron. Arribaron dos indios enviados por los espías para dar aviso que se encontraban una jornada adelante, en las “ravies” de la serranía de Guarizame, y estaban emboscados en un tribio (punto en que concurren tres ramales de un camino).⁵²¹

Ahí les mandó el capitán García a esperarlos, pero el indio Antonio con alevosía le dijo que por aquel camino no podrían pasar bestias de carga y sería imposible llegar a Sariama, pues ningún indio a pie podría penetrar a aquella “agria” serranía. Sin embargo, no fue posible hacer cambiar la decisión del gobernador y así se continuó el camino el lunes 5 de marzo.⁵²²

Gogojito venía de Guarisamey con treinta o cuarenta soldados y cuatro capitanes, subiendo la serranía donde el gobernador estaba, “mas como era tan astuto y resabido no se descuidaba del camino y poniendo en él los ojos vio unas huellas que estampó un indio, por lo que reconoció que alguien ya había pasado por ahí y mandó retirar a su ejército”.⁵²³

Pero eso no bastó para detener lo que el destino le deparaba a Gogojito, pues el ejército español dio con el paradero del líder y lo atacó. Don Francisco de Anaya —indio capitán de la Laguna— le dio un flechazo que le entró por la garganta y le atravesó el pecho saliendo por el costado derecho. Gogojito cayó de la mula en la que iba montado y le llegó otra flecha de otro indio lagunero llamado también Francisco que le atravesó por la espalda y le salió en la garganta. Otro indio xixime del mismo nombre Francisco, le lanzó otra flecha

⁵²⁰ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 79v.

⁵²¹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 79v. – 80v.

⁵²² AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 81-81v.

⁵²³ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 81v. – 82.

que le atravesó también el cuerpo. Y así el destino hizo que tres Franciscos mataran a su homónimo, Francisco Gogojito.⁵²⁴

Luego llegaron los españoles y con la misma lanza de Gogojito, remataron a su cuerpo para asegurarse de que había muerto. En el acto mataron a otros cuatro indios que intentaron huir y entre ellos el más señalado por ser el más belicoso, era Agustínillo (hijo de Juan, soldado de la Saucedá). Los demás corrieron con suerte y se salvaron gracias a un arroyo profundo que impidió que los españoles los alcanzaran. El padre Alonso de Valencia se colocó de rodillas y rezó junto a los demás soldados el Tedeum Laudamus (oración que se decía cuando se obtenía una victoria) y a esta parte de la sierra los españoles la llamaron “la quebrada de la justa venganza”.⁵²⁵

Algunos de los indios que habían escapado avisaron a los demás de lo sucedido, de la muerte de Gogojito y de los posibles asaltos que harían los españoles. Posteriormente, el gobernador prosiguió con treinta españoles y cien indios amigos por el camino de Guarizame para continuar con la guerra. Los españoles vieron desde lo alto, cómo un tepehuán que “blasfemando de los españoles pedía al cielo venganza y grandes voces contra ellos esparciendo cenizas al aire, mas luego que vio acercarse algunos peones que a toda carrera iban a él se dejó caer por una cuenta abajo más ligero que el viento”.⁵²⁶ Por lo que vemos otro ejemplo de alguien que decide la muerte antes que ser sometido.

Finalmente, los españoles llegaron a Guarisamey, que colindaba con Cocorotame (que era pueblo de tepehuanes), con Humase, Yamoriba y Zapiuris (que eran pueblos de los xiximes alzados: parte gentiles y parte cristianos). Al poniente estaba el Rincón de Zamora, que en lengua hume llamaban “Lngare Nabuco”, en una quebrada inaccesible (tres leguas de cuesta a pique) donde se bajaba por escaleras de cuerdas o lazos. La quebrada tenía nueve pueblos y cada uno cuatro o cinco rancharías y cada rancharía seis o siete vecinos con los que lograron los españoles tener amistad.⁵²⁷

⁵²⁴ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 82 – 82v.

⁵²⁵ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 82v. – 83, 113.

⁵²⁶ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 83v.

⁵²⁷ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 83v – 84.

El ocaso y la primera reducción de los humes

Los moradores de Guarisamey (que se convirtió en cabecera del partido) eran principalmente humes, los demás pueblos se llamaban Toministame, Queibos, Yaraboytia, Acuz, Yomocoa, Tomisitua, Zipamoytia, Mosas. Nos cuenta el padre Alonso de las fortificaciones que tenía Gogojito, a su aposento únicamente se podía acceder por una angosta senda que guiaba a quebradas y a picachos inaccesibles que para subirlas se hacían dos horas. Luego en el llano de ésta había un jacal donde se alojaba “abierto por arriba para tener menos estorbo en la huida”. Cercaban el jacal los ranchos y ramadas de su gente, y a seis pasos tenía un corral donde cabían seis yeguas que siempre tenía listas para cualquier acontecimiento. También, para proteger a las mujeres y niños los hizo que se asentaran en Sariama y Cocorotame porque eran tierras más inaccesibles y fragosas en comparación con Guarizame.⁵²⁸

Luego de la muerte del líder, algunos de los indios que escaparon recorrieron la sierra diciendo a todos los indios rebelados: “hermanos sálvese cada uno como pudiere por que ya no es tiempo de más que tratar de vivir y huir de los locos [...] españoles”, y así todos muchos se separaron. Lo que ocasionó que los rebelados se fueran debilitando y poco a poco los españoles fueron venciendo, pues con la muerte de Gogojito esparcían a los alzados, y con ellos sus esperanzas.⁵²⁹

Un indio hume, desde lo alto de un picacho, gritó que le pedía al gobernador no castigara a humes y tepehuanes y que, si su señoría era servido de darles señal de que no les haría mal, bajarían a dar sus disculpas.⁵³⁰ A lo que el capitán García les respondió que no recibirían ataque y serían oídos y perdonados. Se reunieron los humes con el capitán Tomás García, un intérprete xixime de nombre Bautistilla y otros indios amigos, mientras los españoles se quedaron en la cima.⁵³¹

Bajó el capitán con el intérprete y se dio el primer encuentro de los humes con los españoles; ahí mencionaron que no ignoraban el hecho de que por haber dado acogida en su

⁵²⁸ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 84, 86 - 88.

⁵²⁹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 116v., 120.

⁵³⁰ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 88v - 89.

⁵³¹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 89.

tierra a los tepehuanes, “habían incurrido en crimen y en la indignación de los españoles, mas que si el señor gobernador les daba seguro y prenda de paz holgarían mucho ver a su señoría darle su escudo” y amistad a los españoles. Y de manera simbólica y en señal de demostrar que hablaban con la verdad, los humes les dieron dos flechas —se las dio personalmente un indígena al capitán— que es el “juramento inviolable” que acostumbraban hacer.⁵³²

Tiempo después, el capitán García regresó para entregarles la prenda de paz, la cual fue el hábito de Santiago. Lo recibió uno de los caciques y besó el regalo en señal de lo mucho que lo estimaba. No fue sino hasta la tercera ocasión, en la que acudió con ellos el padre Luis de Ahumada, que los humes se encontraron con el gobernador y mediante el intérprete, invitaron a los españoles y amigos a bajar y entrar a su pueblo, pero sin armas.⁵³³

Luis de Ahumada les preguntó cuáles eran sus nombres y respondieron que ellos no eran cristianos como los xiximes y que mejor no se los decían porque no los entendería. Luego les preguntó el motivo por el cual no estaban cristianizados. A lo que respondieron que porque no tenían padre ni tenían “suerte como los xiximes”. Ahumada les replicó que si querían, el rey les daría un padre. Ellos contestaron que por ahora sólo querían tratar la amistad con españoles y que para ello necesitaban de su ayuda, que hiciera el bien con ellos y que luego harían lo que el padre les dijese.⁵³⁴

Enseguida, los humes y el xixime “Bautista” subieron con el gobernador, y el cacique hume expresó lo agradecido que estaban de verle en sus tierras, y le suplicaba que los perdonara por haber dado acogida a los alzados, que lo había hecho porque creyó en la palabra de los tepehuanes, pero que se daba cuenta que había sido engañado, “como moro poco experimentado”. Le habían informado que un nuevo dios, más poderoso que el católico, había bajado del cielo y que con su ayuda tomarían las armas y matarían a todos los españoles. Pero que si ellos se resistían y no querían su amistad, subiría al cielo su profeta llamado Tlamatini y “de una vez se lo echaría a cuentas” al dios. Que por esa razón, atemorizados, no se opusieron. Mas que con el tiempo se habían desengañado de las

⁵³² AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 90.

⁵³³ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 90v. – 91.

⁵³⁴ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 91 – 91v.

mentiras de los tepehuanes, y estaban enfadados y agraviados por los robos, traiciones y extorsiones que les habían hecho padecer.⁵³⁵

Sin embargo, podemos ver que los humes están acomodando el discurso para justificar sus acciones de apoyo hacia los tepehuanes. Lo que refleja que fue una estrategia para ser perdonados, pues ante la muerte de su líder sus esperanzas de ganar se habían disminuido. Vemos la figura de un “profeta” que más bien sería un sacerdote quien tiene la capacidad de hablar con el nuevo dios tepehuan. Y al final encontramos la idea que cierra bien con el discurso para persuadir a los españoles (y en ese sentido no sólo los misioneros persuadían a los indígenas a recibir la religión, sino que también los indígenas a ellos), que los humes se dieron cuenta de que los tepehuanes eran mentirosos y les habían robado.

El gobernador mandó a decirles que los perdonaba con dos condiciones. La primera, que nunca más apoyaran ni recibieran a los tepehuanes, pues al ser enemigos de los españoles también lo serían de ellos. Y la segunda, que reclutaran a un grupo de soldados para acompañar a los españoles al pueblo de Sariama a dar asalto a los tepehuanes. Bajo esas cláusulas los humes pidieron unos días para que el mensaje pasara a los nueve pueblos de su quebrada.⁵³⁶

Tiempo después, le pidieron al gobernador dos cosas; una bandera para que cuando se encontraran en persecución, no recibieran daño de los españoles y aliados. Y la segunda, que contaran el tiempo en que tardarían en dar el asalto a los tepehuanes, de tal modo que pudieran llegar al mismo tiempo al pueblo de Yamoriba. A lo que acordaron ser doce días que se contaban con palos de madera que iban tirando conforme pasaban los días.⁵³⁷

En uno de los recorridos encontraron entre las sierras la casa de quien fue el Tlamatini o sacerdote de los indios. El padre Ahumada pidió al gobernador que quemaran ese jacal “por haber sido morada del demonio”, y le prendieron fuego, pero se extendió demasiado. Sin embargo, el gobernador envió a su interprete xixime a la ranchería de los humes a informarles de lo que había sucedido y prometió pagar los daños. Al parecer los humes

⁵³⁵ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 92.

⁵³⁶ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 92v. - 93.

⁵³⁷ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 95 -95v.

respondieron que se daban por satisfechos con el hecho de que el gobernador se disculpara.⁵³⁸

Antes del ataque, volvieron los españoles con los humes (tal vez a Guarizame) el sábado 17 de marzo y llegó también un cacique de Guarizame de veintidós años llamado Mehigua quien abrazó al padre Ahumada, y saludó a los capitanes Antonio de Gama del hábito de cristo caballero, portugués, al capitán Tomás García y al secretario Juan de Vargas.⁵³⁹

Llegó al Real un mulato de doce o trece años llamado Domingullo, del capitán Gaspar Dávila, que cautivaron los indios en Santiago Papasquiario cuando habían matado a su amo. El mulato había estado en los picachos de Sariama bajo el cuidado de los tepehuanes, pero huyó cuando supo que los españoles habían llegado a Guarizame. Estuvo escondido tres días sin comer y siguió un rastro que habían dejado los españoles del maíz que se caía en el camino, lo comió y se encontró una yegua en la que se montó.⁵⁴⁰

El domingo 18 marzo el ejercito salió de Guarizame con las espías por delante. Se detuvieron a una jornada de Zapiuris. Allí quisieron capturar a un serrano que les pudiera dar noticias. El capitán Gonzalo Martín de Soria con veinte españoles y ochenta indios, recorrió los picachos en busca de alguna víctima. Fue hasta el 27 de marzo que el Alférez Bernabé de Arriola bajando por unos picachos sin ser oídos ni vistos, con seis españoles y quince indios se acercó a media legua del pueblo de Yamoriba y capturó en un jacal a dos indios y una india con su criatura en pecho y los llevó en presencia del gobernador.⁵⁴¹

Luego que llegaron les dieron de comer, los separaron y los interrogaron por separado. Dijeron que Zapiuris estaba poblada de xiximes y que si su señoría quería darles asalto, no sería fácil. Que Yamoriba estaba a una distancia de tres días de camino y Sariama a otros dos. Los cautivos fueron obligados a guiar a los españoles. El gobernador dio al capitán Tomás García cuarenta españoles y ciento treinta amigos indios, y mandó atacar Sariama el último sábado de marzo. Aunque primero enviaron a uno de los presos a Yamoriba para persuadir a los xiximes de hacer la paz, prometiéndoles no hacerles daño si acordaban no

⁵³⁸ AGN, Historia, vol 19. exp 11. "Viaje del padre Alonso de Valencia 1618". Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 96v. - 97.

⁵³⁹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. "Viaje del padre Alonso de Valencia 1618". Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 94v., 97v.

⁵⁴⁰ AGN, Historia, vol 19. exp 11. "Viaje del padre Alonso de Valencia 1618". Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 98 - 98v.

⁵⁴¹ AGN, Historia, vol 19. exp 11. "Viaje del padre Alonso de Valencia 1618". Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 99 - 99v.

ayudar más a los tepehuanes. Al otro preso de nombre Martín, le encargaron guiarlos a Sariama. A la india, de nombre María, la enviaron a Zapiuris con una carta en señal de paz.⁵⁴²

Finalmente llegaron a Yamoriba y hallaron el pueblo quieto y algunos tepehuanes muertos pues el gobernador de Guarisamey, Mehigua, había llegado un día antes de lo previsto con cincuenta humes y los había hecho atacar aunque, como era costumbre, muchos huyeron.⁵⁴³ Al llegar el gobernador, Mehigua se sentó con él y le dijo que:

...deseaba se ofreciere ocasión para servirle y mostrar lo que amaba a los españoles; que los tepehuanes se habían escapado aquella vez de sus manos con dolor de su corazón mas que dios seria servido que algún día pagasen como Gogojito que de si y sus Humes aseguraba a su señoría les sería siempre enemigo matando a cualquiera que se atreviere a entrar en su quebrada y enviando la cabeza o cabezas a Guadiana que recibiese su señoría su buena voluntad y la de su gente que con mucha prontitud habían servirle en aquella ocasión.⁵⁴⁴

Mehigua también le pidió perdón, asegurando que aunque los vecinos de Cocorotome hablaban tepehuán eran humes como ellos. Y que él con sus soldados iría a traerlos de paz, lo cual hizo con algunos caciques como el de Cocorotome, de sesenta años, llamado Mihayhuel; éste dialogó con el gobernador para asentarse de paz. Lo mismo hizo el cacique de Humase de nombre Maicohueta, quien mostró alegría por la confianza que le habían brindado al hacer las paces, a lo que agregó que “procuraría portarse de manera que no desmereciere la amistad tratada”.⁵⁴⁵ ¿Pero serán ciertos los discursos de amistad que mostraban estos caciques, o fue una estrategia más como resistencia ante el dominio español?

Había en Yamoriba escondidos en sus rancherías, dos indios que habían liderado el alzamiento en Zapiuris, uno de nombre Tucapel y el otro Baucamani. El intérprete Bautista

⁵⁴² AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 99v – 101.

⁵⁴³ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 101v. – 102.

⁵⁴⁴ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 102v. – 103.

⁵⁴⁵ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 103v. – 105.

fue hablar con ellos y los convenció de que fueran con el gobernador, lo cual hicieron el 5 de abril.⁵⁴⁶

Otro día, los españoles y sus aliados se dirigieron para Zapiuris. Tres de los indios espías dieron en un rastro de ganado y lo siguieron. Encontraron tres reses muertas y una mula flechada. Bajaron por los picachos y encontraron cien reses y a los tepehuanes que las tenían, pero huyeron. El capitán Tomás García los siguió hasta dar a los puestos de Ramos, Fuente Rabia y Texame para finales de abril y principios de mayo 1618.⁵⁴⁷

Por esas fechas, como un intento desesperado de terminar con la guerra que ya veía venir el gobernador, decidió atacar varias rancherías al mismo tiempo: Yoracapa, Tenerapa, Varapa, Vaquitame. Varios capitanes fueron enviados a hacer sus propias emboscadas como Gonzalo Martín encargado de atacar los puertos de San Julián, la Estancia de Ontiveros, el Cerro del Órgano, la quebrada de Xicorica, los Palmitos, Coneto, Moxitome y Jomuleo. Y con estas “correrías” hizo su propia justicia, sentenció de muerte a algunos, colgándolos en los caminos para la vista de todos y castigó a otros. El padre Ahumada fue el encargado de catequizarlos, confesarlos y hacerlos abjurar su “idolatría”.⁵⁴⁸ Los humes del partido de Guarizamey y sus pueblos Humase y Cocorotome. Los xiximes de Zapiauris, Yamoriba, Yomoyotua, Varis y Guapijuje

Y con estas acciones terminaba la rebelión ejecutada por los diferentes grupos nativos unidos en la Nueva Vizcaya. Muchos se quedaban sin saber qué hacer, “si seguir huyendo o venir al pagadero bajándose a poner en manos del gobernador”.⁵⁴⁹ O peor aún suicidarse como muchos lo hicieron. Por lo que podemos cerrar el capítulo diciendo que la evangelización era una acción que se quedaba en el discurso, en el papel del documento porque quienes lo escribían querían mostrar a las autoridades el éxito de las misiones, pero como hemos visto, en los hechos pocos serranos fueron los que aceptaban la religión convencidos y conformes porque encontraron en esa decisión beneficios, como el seguir viviendo, sin embargo estos mismos al paso del tiempo la renegaban. “De cualquier forma

⁵⁴⁶ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 105v. - 106.

⁵⁴⁷ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, fs. 108, 112.

⁵⁴⁸ AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 112v., 117-117v.

⁵⁴⁹AGN, Historia, vol 19. exp 11. “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”. Guatimape, mayo 9 de 1618, f. 121.

quedaba claro que la amenaza de la hechicería como enemigo feroz de los padres, seguía latente”.⁵⁵⁰

Conclusiones

Hemos visto que en los tres casos de alzamientos armados estuvieron presentes la figura de los disidentes chamanes quienes generaron discursos entorno a la religión cristiana. En el primer caso con los acaxeos, Perico, se apropió del poder que ejercía la figura del obispo con el objetivo de quitar el control de los misioneros sobre los pueblos y pasarlo a los serranos. Fue el primer ejemplo que tenemos del intento por construir una Iglesia indiana, es decir con la conformación de un clero propiamente indígena y no europeo. Es decir, no rechazaron la religión sino a quienes ejercían la administración de ella.

En el caso de los xiximes, al tener el privilegio de no estar en presencia con los europeos, exceptuando las tierras colindantes con los acaxeos, tuvieron conocimiento de lo que la cultura occidental afectaba y cambiaba a la acaxee, por lo que decidieron no aceptar la religión cristiana. Al parecer los xiximes no es que hayan querido hacer la guerra, sino que sus practicas rituales afectaban a los acaxeos, lo que generó que los españoles atacaran a los xiximes, entonces no tuvieron otra opción que la defensa, pero como vimos en casi todas las batallas se retiraban por las desventajas que tenían en armas y soldados.

El caso de los tepehuanes es diferente y parecido al de los acaxeos. En el pensamiento de los sacerdotes indígenas se formó la idea de que Jesucristo les decía que debían erradicar con la presencia española y misional porque no estaban autorizados ni a enseñar su religión, ni a estar en tierras indígenas ya que a ellos les había dado su propias tierra. Y así fue como a través de los chamanes, como intermediarios de los dioses, ese discurso se propagó y se inició la organización de diferentes pueblos que efectivamente querían erradicar la presencia española.

Podrían resultarnos obvias las razones del por qué hacían la guerra los serranos, y es que el cambio administrativo y cultural, como la imposición, el dominio, el trabajo forzado, las enfermedades, las nuevas costumbres y los castigos corporales, fueron la pólvora de la bomba, los que prendieron la mecha fueron los sacerdotes indígenas mediante la crítica y la creación de una ideología serrana.

⁵⁵⁰ Pacheco, “Sistema Jesuítico...”, 235.

Conclusiones generales

Desde el inicio de esta disertación planteo que el conocimiento que existe sobre los grupos septentrionales no dejará de ser un mito por la forma en la que se conoce, se encasilla, se compara. Los debates sobre la naturaleza de los chichimecas han generado mucha discusión, lo mismo sobre las limitaciones del área cultural Mesoamérica, el problema radica en que el norte siempre está sometido bajo estas categorías que hacen ver a los diferentes grupos como inferiores. Una posible solución está en analizarlos desde dentro desde sus categorías, sus conceptos, su cosmovisión, que si bien es un trabajo nada sencillo y todavía problemático de hacer por la falta de fuentes desde su visión, y por la escasa documentación sobre ellos desde la visión occidental, empezaremos abrir camino si continuamos poniendo en la mira a los actores indígenas y sus acciones. Esta tesis es un intento de eso, un ladrillo que ayudará a la construcción de su visión en un futuro cercano. Sin embargo aún hace falta generar investigaciones que se acerquen, en particular, a la región que aquí se trata, la Sierra Madre Occidental.

He escuchado de entre los cronistas de Durango, alimentados por la historiografía del siglo pasado, repetir la idea de que los xiximes eran los más aguerridos, lo que implica que siguen repitiendo y justificando la idea de estos indígenas con naturaleza salvaje. Por lo que aspiro a que esta tesis pueda contribuir al conocimiento para saber que eran tan aguerridos como todos los grupos prehispánicos, el detalle es que estos grupos se mantuvieron aislados de las fuerzas coloniales por más de medio siglo, un poco ayudados por la topografía del paisaje, la huida y con pocos enfrentamientos dedicados a defenderse y es que ¿de qué otra manera pudieron haber defendido su territorio sino era mediante la guerra?

Aunque esta tesis cierra sus fechas en 1618 año en que fueron congregados los humes, últimos grupos xiximes en tener contacto con los españoles, no podemos decir que hubo una conquista exitosa porque las fuerzas europeas no lograron ocupar, dominar, ni controlar enteramente los espacios geográficos, en realidad la conquista se dio sólo en ciertos pueblos de la Sierra.

Vimos diferentes grupos actuando durante todo este proceso de conquista, no sólo los vizcaínos estuvieron inmiscuidos, también los grupos traídos del centro, por lo que si pudiéramos hablar de un dominio, sería también por parte de los nahuas, porque su lengua estuvo imperando en todo momento y sigue aún en la actualidad, tanto que conocemos a

diversos grupos indígenas con ayuda de sus vocablos. Otros actores importantes fueron los indios lengua o traductores, [ver anexo 3] pues eran ellos quienes intervenían para la comunicación y el envío de mensajes. Sin ellos los acuerdos, los tratos, las mediaciones y el propio avance de los movimientos armados no se hubieran podido llevar a cabo.

Aunque la presencia española en tierra acaxee data desde 1563, lo cierto es que sólo Topia y sus alrededores estuvieron controlados por contados franciscanos y mineros que se dedicaban a la explotación de las vetas con el trabajo de los indios laboríos y algunos acaxees. Esta relativa paz serrana se vio afectada por los ignacianos, ya que desde 1590 cuando comenzaron a llegar para la conversión y enseñanza del evangelio se empezaron a ver las diversas formas de resistencias ante el poder europeo. Quizás las resistencias al cristianismo se vieron desde la presencia franciscana, pero dado que no hubo registro de eso sólo podemos especular al respecto. En cambio con ayuda de las cartas *annuas* podemos ver las acciones tomadas por los indios.

Las resistencias no fueron homogéneas, fueron múltiples y variadas ya que muestran la capacidad inventiva y los diversos caminos tomados por los nativos para lograr una nueva configuración de identidades.

Primero vimos los casos donde la memoria ancestral es defendida mediante la practica y continuidad de sus costumbres aún con las prohibiciones y castigos que ello implicaba. La defensa de su religión fueron las primeras manifestaciones de resistencia. La huida y el aislamiento fueron otras manifestaciones siempre con la premisa generada en los discursos de emancipación.

Aquellos que aceptaron el cristianismo cambiaron su forma de organización social y alteraron sus patrones de subsistencia, pues los deseos por permanecer con vida eran más fuertes que los deseos por defender sus tradiciones. Y así mediante la apropiación de lo ajeno en favor de la supervivencia se inició el proceso con el que desaparecieron como entidades culturales a finales del siglo XVIII mientras se diluían, también, en el mestizaje.

La otra forma de expresión violenta la realizaron enfrentando con las armas los embates de las políticas transculturadoras. Ayudados y dirigidos por los gobernantes chamanes quizs con los deseos de generar un clero indígena. Y así, con la guerra tepehuana pasan a privilegiar aspectos comunitarios que ya no tienen que ver con el beneficio de un solo grupo sino de un conjunto de grupos con idiomas diferentes.

Hemos visto que mediante los *tlatoles*, se pasó el mensaje de los dioses que más cumplían con las necesidades de los chamanes y gobernantes que desencadenaron las resistencias armadas y estas a su vez nos muestra la forja de nuevas religiones indígenas, en las que se apropian del catolicismo desde su entendimiento y por lo tanto más que una lucha por la defensa de la tradición fue parte de la lucha contra la opresión total.

Tal parece que la resistencia a no morir fue la que se prolongo hasta las vísperas del siglo XIX pues estos grupos indígenas desaparecieron culturalmente y nos dejaron sólo las huellas de su arduo paso por la historia de la serranía.

ANEXOS

Anexo 1. Cronología de la conquista y resistencia acaxee y xixime

- 1530** Primer contacto de xiximes con las huestes de Nuño de Guzmán.
- 1531** Primer contacto de grupos sinaloenses con españoles.
- 1540** Ignacio de Loyola crea la Compañía de Jesús en París.
- 1551** Política misional segregacionista.⁵⁵¹
- 1554** La primera expedición encabezada por Francisco de Ibarra sale de Zacatecas.
- 1562** Francisco recibió el título de gobernador de la Nueva Vizcaya.
- 1563** Fundación del valle de Guadiana
Francisco de Ibarra llega a Topia, la ataca y la conquista.
Fundación de la villa de Santa Bárbara
- 1572** Llega la Compañía de Jesús a la Nueva España.
- 1573** Nuevas ordenanzas de descubrimiento, población y pacificación, por Felipe II.
- 1578-1584** Diego de Ibarra gobierna la Nueva Vizcaya.
- 1589** Entrada de jesuitas al valle del Guadiana.
- 1589-1595** Rodrigo del Río de la Loza gobierna la Nueva Vizcaya.
- 1591** Entrada de los padres jesuitas Gonzalo de Tapia y Martín Pérez a la sierra.
- 1599-1603** Rodrigo de Vivero gobierna la Nueva Vizcaya.
- 1602-1604** Levantamiento armado acaxees
- 1603-1612** Francisco de Urdiñola gobierna la Nueva Vizcaya.
- 1604-1607** Entrada de nuevos misioneros: José Lomas, Florián de Ayerve, Jerónimo de San Clemente y Diego González de Cueto.
- 1610-1611** Alzamiento armado xixime.
- 1616-1618** Levantamiento armado tepehuan
- 1616** Muerte del padre Santarén
- 1618** Primer contacto entre humes y españoles.

⁵⁵¹ En ella se estipulaba que aquellos indios que se congregaran en nuevos pueblos, bajo el ministro de algunos padres jesuitas, no pagarían tributo por tiempo de 10 años y los españoles no entrarían a sus territorios.

Anexo 2

| interprete | lengua |
|---------------------|---------|
| Juan Pinoles | acaxee |
| Juan López de Ayala | nahuatl |
| Bautista | xixime |

Anexo 3.

| | Cacique | Rancheria | grupo |
|-----------------------|---------------------|-----------------------|-------------------|
| resistencia acaxee | Gonzalo | Sabatanypa | acaxee |
| | Mne Romo | Capotlán | acaxee |
| | Francisco | Guimoa | acaxee |
| resistencia tepehuana | Mihayhuel | Cocorotame | xixime y tepehuan |
| | Mehigua | Guarizamey | xixime |
| | Mahicohueta | Humase | xixime |
| | Tucapel y Baucamani | Zapiurus | xixime? |
| | Pedro | Mexquital | tepehúan |
| | Juan Marcos | Milpillas | tepehúan |
| | Andrés | San Pedro | tepehúan |
| | Juan "negrito" | Mapimí | tepehúan |
| | Marcos | – | tepehúan |
| | Francisco Campos | Santiago Papasquiario | tepehúan |

Bibliografía

Archivos

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo General de la Nación, México (AGN)

Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (AHAD)

a) Fuente primaria

Alegre, Francisco Xavier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. ed., Ernest J. Burrus y Felix Zubillaga, 2 t., Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1958.

Arlegui, José de, *Crónica de la provincia de N P S Francisco*, México, 1851.

Hackett, Charles Wilson, ed., *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, vol. 2. Washington D.C: Carnegie Institute of Washington, 1926.

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, introd. de Joaquín Ramírez Cabañas, 2ª. Ed. México: Editorial Pedro Robredo, 1940.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, México: Departamento editorial de la Secretaría de Educación Pública, 1924.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, estudio introductorio, edición y glosario de Eva Ma. Bravo, Sevilla: Alfar, 1997.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe (1645)*, precedida de los naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, t. III, México: Editorial Layac, 1944.

Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana, (1590-1592)*, vol. IV. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1971.

_____, *Monumenta Mexicana, (1592-1596)*, vol. V. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973.

_____, *Monumenta Mexicana, (1596-1599)*, vol. VI, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976.

_____, *Monumenta Mexicana, (1599-1602)*, vol. VII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.

b) Fuente secundaria

Álvarez, Salvador. “De reinos lejanos y tributarios infieles. El Indio de Nueva Vizcaya en el siglo XVI”. en *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. ed. por Christophe Giudicelli, 185-228. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2010.

Álvarez, Salvador. *El indio y la sociedad colonial norteña. Siglos XVI-XVIII*. Durango: Instituto de Investigaciones Históricas/ El Colegio de Michoacán, 2010.

Areti Hers, Marie, et. al. ed., *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.

Beals, Ralph. “Los acaxeos: una tribu serrana de Durango y Sinaloa”. en *Etnohistoria del Noroeste de México*, vol. 1 de la colección *Obras*, pról. Robert V. Kemper, trad. de Victoria Schussheim, México: Siglo XXI, 2011.

Bernabéu, Salvador. “La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)”, en *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, 165-211.

Braniff, Beatriz. “Oscilación de frontera norte mesoamericana: un nuevo ensayo”, *Arqueología*, segunda época, núm. 1, México, INAH, Subdirección de Estudios Arqueológicos, 1989, 99-119.

Boccara, Guillaume. “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, en *Memoria Americana*, n. 13. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ene.-dic., 2005).

Boccara, Guillaume ed., *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas. (Siglos XVI-XX)*, (Perú, Ecuador: Abya-Yala, 2002).

Castro Gutiérrez, Felipe. “La introducción de los disidentes en la historia de México”, en Felipe Castro Gutiérrez y Marcela Terrazas, *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, Universidad nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/407/disidencia_disidentes.html

Cramaussel, Chantal. “Consideraciones sobre el papel de los gentiles en la Nueva Vizcaya del siglo XVII”. en *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. ed. por Christophe Giudicelli, 173-183. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2010.

_____. “De cómo los españoles clasificaban a los indios”. En *Nómadas y sedentarios en el norte de México: homenaje a Beatriz Braniff*. Ed. por Marie-Areti Hers, et.al. 275-303. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Estéticas/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

Cramaussel, Chantal, Sara Ortelli, coord., *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.

Deeds, Susan M. “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, coordinado por Guadalupe Rodríguez López, vol. 2, 126-161. México: Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

Delgadillo Galindo, Sergio. *El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga en la Sierra Madre occidental. Siglos XVI-XVIII*. Tesis de Licenciatura en Historia. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017).

Durán, Francisco. “John Lloyd Mechem. Pionero de la historia colonial Neovizcaína”, en *Bicentenario el ayer y hoy de México. Durango 450 años de historia*, México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2014.

Galindo, David Rex. “'Primero hombres, luego cristianos': un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas.” *Colonial Latin American Historical Review* 19, 3 (2014): 405-432. <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol19/iss3/6>

Ganot Rodríguez, Jaime y Alejandro Alberto Peschard Fernández. *Aztatlán: apuntes para la historia y arqueología de Durango*, Durango: Gobierno del Estado de Durango, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte, 1997.

García Salido, Gabriela y Antonio Reyes Valdez, “Apuntes para la dialectología del tepehuano del sur”, *Expedicionario*, Revista de Estudios en Antropología, 2017. 32-49.

Genotte, Jean-François, “La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604). Las primeras misiones jesuitas” en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coordinado por Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 129-146. México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.

Gerhard, Peter. *La frontera Norte de la Nueva España*, trad. de Patricia Escandón Bolaños, mapas de Bruce Campell, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

Gil-Bermejo García, Juana. “Ideas sobre el indio americano en la España del siglo XVI”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, 117-125. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Fundación Europea de la Ciencia, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1990.

Gil García, Francisco M., “Según el estereotipo, así el curaca. Autoridades indígenas y clasificaciones coloniales en Lipes (siglos XVI-XVII)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] [Fecha de consulta: 24 septiembre 2019]. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/70267#ftn2>

Giudicelli, Christophe. *Pour une géopolitique de la guerre des tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest du Mexique*, Paris: Université de Sorbonne Nouvelle; Centre de Recherche sur l’Amérique Espagnole Coloniale, 2003.

_____. “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619”, en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coordinado por Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 163-179. México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.

_____, ed., *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2010.

_____. “Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso novovizcaíno”. en *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. 139-171. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán/Casa de Velázquez, 2010.

González Arratia, Leticia. “La laguna, punto de contacto entre las sociedades agricultoras de la Sierra Madre Occidental y los cazadores-recolectores del desierto”, en *Historia de Durango*. Tomo 1. Época antigua. coord., Guadalupe Rodríguez López, , México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

González Rodríguez, Luis. “La etnografía acaxee de Hernando de Santarén” en *Tlalocan*, vol. VIII, 1980, 355-394.

_____. *El noroeste novohispano en la época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 1993.

Grave Tirado, Luis Alfonso. "Aproximaciones arqueológicas al centro y sur de la sierra sinaloense", *Arqueología*, n. 37, Segunda época. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, enero-abril de 2008. 7-22.

Grave Tirado, Luis Alfonso. "El sur de Sinaloa en la época prehispánica", *Estudios Mesoamericanos*, n. 3-4, enero 2001-diciembre 2002. 78-90.

Güereca Durán, Raquel E. *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016.

_____. "Caciques, "lenguas" y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)", Tesis doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Hanke, Lewis. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, 2 ed., trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Barabda, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hillerkuss, Thomas. "Las minas de la Nueva España en los mapas del siglo XVI. ¿Un secreto de Estado?". En *Apuntes*, vol. 26, núm. 1 (Bogotá Colombia: 2013): 10-25.

Hers, Marie-Areti. "El occidente duranguense: los chalchihuiteños. La presencia mesoamericana en Durango: origen y desarrollo", en *Historia de Durango*. Tomo 1. Época antigua. coord., Guadalupe Rodríguez López. 168-191. México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

Hope Ponce, Margarita Elena. "Las Pimerías. Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste de México", Tesis doctoral en Antropología de Iberoamérica. Salamanca, Universidad de Salamanca, Instituto Universitario de Iberoamérica, 2015.

Jáuregui, Jesús. "¿Quo vadis, Mesoamérica?", *Antropología*. n. 82, Nueva época, (México, Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril/junio de 2008): 3-32.

Kelley, John Charles. "La cronología de la Cultura Chalchihuites", en *Aztatlán: apuntes para la historia y arqueología de Durango*. coord. por Jaime Ganot Rodríguez y Alejandro Alberto Peschard Fernández, 207- 218. Durango: Gobierno del Estado de Durango, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte, 1997.

Kirchhoff, Paul. *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. [en línea] Xalapa, Ver., Al fin liebre ediciones digitales, 2009. [1 de julio de 2018]. Disponible en: <http://.alfinliebre.blogspot.com>.

Lara Cisneros, Gerardo. *EL cristianismo en el espejo indígena. La sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Levin Rojo, Danna. “Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas”. En *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Coords. Federico Navarrete y Danna Levin Rojo. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

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.

McCarty, Kieran. “Franciscanos en la frontera Chichimeca” en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, vol. 11, núm. 3 (43) (ene.—mar. 1962), 321-360.

Medina Bustos José Marcos, y Esther Padillas Calderón, coords., *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*. Hermosillo, El Colegio de Sonora, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013.

Navarrete, Federico. *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del valle de México*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000).

Orozco y Berra, Manuel. *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México, precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*. México: J.M. Andrade y F. Escalante, 1864.

Ortega Noriega, Sergio *De la santidad a la perversión. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México: Grijalvo, 1986.

Ortega Noriega, Sergio, Ignacio del Rio, coords., *Tres siglos de historia sonorensis (1530-1830)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

Ortelli, Sara. “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del Septentrión novohispano”. En *Antíteses* [en línea] 4, núm. 8 (Lodrina, Brasil, Universidade Estadual de Lodrina, Julio-Diciembre 2011): 43-64. [Fecha de consulta: 7 de mayo de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193321417004>> ISSN 1984-3356

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.

_____. *Historia breve. Durango*, 2ª. Ed., México: Fondo de Cultura Económica/ Colegio de México/ Fideicomiso Historia de las Américas, 2011.

_____. *El Sistema Jesuítico Misional en el noroeste Novohispano. La provincia Tepehuna, Topia y San Andrés (1596-1753)*, Durango, Instituto de Cultura del Estado de Durango, 2015.

_____. “El Concepto de ‘Barbarie’ y el Sistema Misional Jesuítico en Nueva España y el Noroeste Novohispano”, *Revista Estudios Latinoamericanos*, n. 30-33, [s.l.], nov. 2016. Disponible en: <<http://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3036>>. Fecha de acceso: 26 julio 2018.

Pastrana Flores, Miguel. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de Calpulli entre los antiguos nahuas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, México: Fomento Cultural Banamex, 1980.

Porcayo Michelini. Antonio. “Un tránsito oeste-este. Explorando la diversidad cultural”, en *Historia de Durango*. tomo 1. Época antigua. coord., Guadalupe Rodríguez López 100-121, México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

Punzo Díaz, José Luis. “¿Quiénes vivían en la Sierra antes de la llegada de los tepehuanes? Breviario de Arqueología xixime”, en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coordinado por Cramaussel, Chantal, Sara Ortelli, 57-66. México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.

_____. “Los moradores de las casas en acantilado de Durango. Rememorando el mundo de la vida de los grupos serranos en el siglo XVII”. Tesis de doctorado en Arqueología. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Secretaría de Educación Pública, 2013.

_____. “Diez siglos de habitación de grupo de tradición mesoamericana en la Sierra Madre de Durango”, en *Historia de Durango*, tomo 1., coordinado por José Luis Punzo y Marie Hers-Areti 332-354. México: Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

_____. “Revisando la cronología en la frontera norte mesoamericana. Estado de Durango, México”, México: *Arqueología Iberoamericana* 29, 2016, 38-43. Tomado de: <http://www.laiesken.net/arqueologia/pdf/2016/AI2906.pdf>.

Reff, Daniel. *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt lake City, University of Utah Press, 1991.

Reyes Valdés, Jorge Antonio, “Pimas, papagayos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el Suroeste de los Estados Unidos”, Tesis de Maestría en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Reyes Valdez, Jorge Antonio. *Tepehuanes del sur*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.

Río, Ignacio del. *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1524-1524 a 1572*, traducido por Ángel María Garibay, 2da. Ed., México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Rivera Acosta, Juan Manuel, “Leave us alone, we do not want your help. Let us live our lives; Indigenous resistance and ethnogenesis in Nueva Vizcaya (Colonial Mexico)”, Thesis of PhD. USA: University of Andrews, 2017.

Rodríguez López, Guadalupe, coord., *Historia de Durango*. vol. 1, México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

Rodríguez López, Guadalupe, coord., *Historia de Durango*. vol. 2, México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

Rojas Rabiela, Teresa y Mario H. Ruz. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1996.

Rouaix, Pastor. *Manual de Historia de Durango*, México, Gobierno de Durango, 1952.

Ruz, Mario Humberto. “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en María del Carmen León, *et al.*, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Santamarina Novillo, Carlos. “Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1. (Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015): 31-56.

Saravia, Atanasio G. *Obras. Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. t. III, intr., comp., bibliografía e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

Tomé Martín, Pedro. “La invención del desierto (y los salvajes chichimecas)”. en *Dinámica y transformación de la región chichimeca*, coords. Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto

Nájera Espinoza y Carlos Manuel Valdés Ávila, México: Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca/ Colegio de Jalisco, 2012.

Torre Curiel, José Refugio de la. “La presencia franciscana en las misiones del sur de la sierra tepehuana” en Chantal Cramaussel, Sara Orтели (coord.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, El Colegio de Michoacán/ Universidad Juárez del Estado de Durango/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2006, 147-162.

Vallebuena, Miguel. “La misión del sur de la Nueva Vizcaya, 1556-1753”, en *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Vásquez, Irene Elizabeth. “The Indigenous Factor in Nueva Vizcaya: The North of Mexico, 1550-1790”, Thesis for Doctor of Philosophy in History, Los Angeles California: University of California, 2003.

Vergara, Salomón. “Chichimecas y toltecas más allá de una visión evolucionista”. En *Los pueblos amerindios más allá del estado*, editado por Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2011. 49-69.

Vidal Aldana, Cinthia Isabel. “El intercambio en el noroccidente prehispánico. La relación entre la rama Guadiana de la Tradición arqueológica Chalchiuites y la Tradición Aztatlán, entre el 600-1300 d.C.”. Tesis de licenciatura en arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

_____. “Vivir entre los tres ríos. Arqueología del paisaje del valle de Culiacán”, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018.

Zavala Moynahan, Bridget M., “El camino a la agricultura. Especulaciones sobre el agricultor temprano en Durango”, en *Historia de Durango*. tomo 1. Época antigua. coord., Guadalupe Rodríguez López, 122-140, México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.

Índice de mapas, tablas e imágenes

- Mapa 1. 10
Mapa 2. 11
Mapa 3. Grupos indígenas de Aridoamérica en el siglo XVI, 52
Mapa 4. Grupos étnicos del norte de México, 55
Mapa 5. La sierra de Topia y el valle de Guadiana, s. XVII. Modificado para señalar algunos puntos importantes. 92
Mapa 6. Corografía de las misiones apostólicas, 113
Mapa 7. Pueblos cabecera de finales del siglo XVII. 116
Mapa 8. Pueblos Cabecera de acaxees y xiximes, siglo XVII, 116
Mapa 9. Pueblos activos en la lucha armada de 1600 a 1618. 128
- Tabla 1. 6
Tabla 2. Epidemias que azotaron el área nuclear de Nueva Vizcaya.87
Tabla 3. Tendencias demográficas entre las etnias serranas. 90
Tabla 4. Reducción de Acaxees en 1600, 110
Tabla 5. Cronología de la fundación de pueblos de mision. 117
- Imagen 1. 30
Imagen 2. 39
Imagen 3. 48
Imagen 4. 49
Imagen 5. 50
Imagen 6. Motivo antropomorfo. Locus 2, La Loma del Rey, Sitio la Mora, 51
Imagen 7. Casa en acantilado, Cueva del Maguey municipio de Pueblo Nuevo, Durango. 56.
Imagen 8. Vista frontal segunda casa en acantilado 57
Imagen 9. Vista lateral derecho primera casa 57
Imagen 10. Punzones de hueso y madera. 61
Imagen 11. Mecates. 61
Imagen 12. Textiles Cueva del maguey. 61
Imagen 13. Las cuatro zonas del Estado de Durango. 64
Imagen 14. Perfil en el paralelo 25°50. 65
Imagen 15. Garra Jaguar 66
Imagen 16. Trozo de Petate. 69
Imagen 17. Base de madera. 69
Imagen 18. Sandalia. 70
Imagen 19. Los tepehuanes y sus vecinos a principios del siglo XVII, modificado. 93
Imagen 20. Deidad en forma de águila. 98
Imagen 21. Vista frontal de deidad. 98