

Resistencias pacíficas en la sierra de la Nueva Vizcaya, siglo XVII*

17th Century Peaceful Resistances in the Sierra de la Nueva Vizcaya

Sergio DELGADILLO GALINDO

<https://orcid.org/0000-0002-8650-6824>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos

sergiodelga.yohualli@gmail.com

Resumen

El objetivo principal de este artículo es mostrar la diversa gama de acciones no armadas que efectuaron grupos de acaxeos, xiximes y tepehuanes contra la imposición de la cultura occidental desde el periodo de transición hasta el siglo XVII. De igual forma, se abordarán sus repercusiones y trascendencia en el orden colonial y social tanto a nivel administrativo como en el aspecto ideológico. Debido a que las fuentes en fechas tempranas sobre este tema son escasas, se recurrió al análisis del poder mediante *discursos ocultos*. Se ha dividido el estudio en tres tipos de resistencias no armadas denominados como *rostros*: el religioso, el cotidiano y el de supervivencia.

Palabras clave: resistencias pacíficas, resistencia religiosa, resistencia cotidiana, resistencia por la supervivencia, acaxeos, xiximes, tepehuanes.

Abstract

This article shows a diverse range of unarmed actions carried out by groups of Acaxeos, Xiximes, and Tepehuanes against the imposition of Western culture during the period of transition up to the seventeenth century. These acts had repercussions and significance not just to an administrative extent, in the colonial order, but to the ideological extent through the social aspect too. Due to the scarce sources on this subject at an early date, I had to appeal to the discourse analysis of power through hidden discourses. Three types of unarmed resistance are identified: the religious, the quotidian, and the resistance for survival.

Keywords: *peaceful resistances, religious resistance, everyday resistance, survival, Acaxeos, Xiximes, Tepehuanes.*

* Este texto es un derivado de Sergio Delgadillo Galindo, "Las resistencias ante la conquista de la Sierra Madre Occidental (1563-1618). Los casos acaxee y xixime" (tesis de maestría, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2019).



Introducción

En 1563 el capitán vizcaíno Francisco de Ibarra, junto con indios auxiliares y laboríos (mexicas y purépechas), esclavos africanos y algunos franciscanos, fundó lo que sería la capital de la Provincia de la Nueva Vizcaya,¹ la Villa de Guadiana —hoy Victoria de Durango—. Con ello comenzó el devenir de la conquista espiritual² y militar³ de los tepehuanes, acaxeos y xiximes, grupos que habitaban gran parte de la actual Sierra Madre Occidental (véase el mapa 1).⁴ De inmediato se inició el repoblamiento y el repartimiento de nuevas tierras adjudicadas a la Corona española y se fundaron dos centros poblacionales de trabajo: uno agrícola conformado por los misioneros y nativos, y el otro minero, habitado por vizcaínos, nahuas, tarascos y africanos. Estos centros de trabajo impulsaron dos sistemas coloniales el misionismo y el minerismo.⁵

En este periodo de expansión europea, la economía del virreinato se basó en la explotación minera,⁶ lo que sirvió para que la Corona pudiera integrar nuevos fieles a su religión. El 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

¹ La Provincia de la Nueva Vizcaya abarcó los actuales estados mexicanos de Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Durango, Baja California y parte de Coahuila, sin tener una delimitación en el extremo norte. Véase J. Lloyd Mecham, *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya* (Durham, Duke University Press, 1927); Atanasio G. Saravia, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, introd., comp. e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, v. I (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978).

² La conquista espiritual se presenta cuando se funda, se consolida y se organiza la Iglesia en tierra de indios. Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay, 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

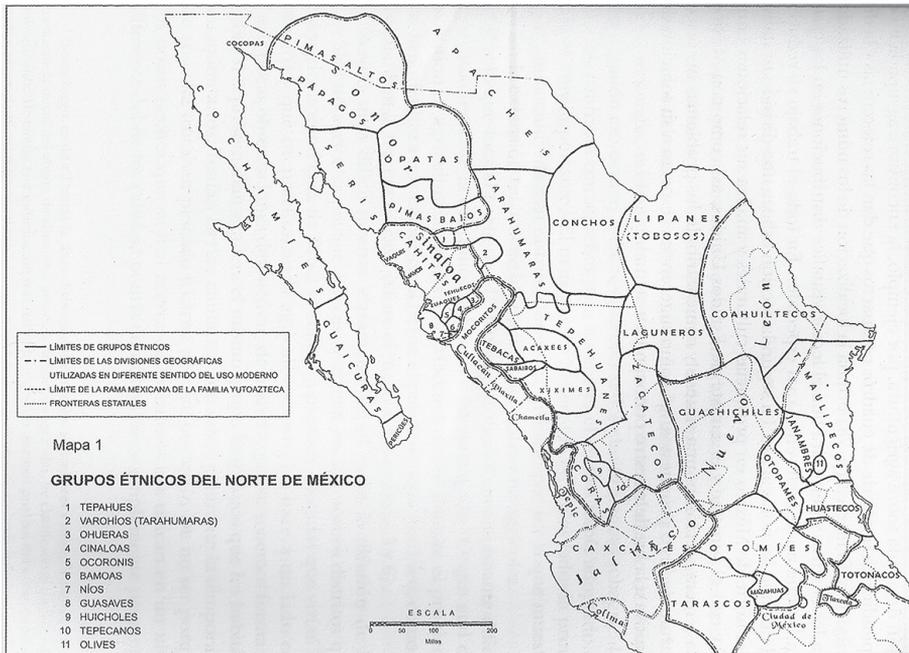
³ El término *conquista* invoca una victoria militar. Matthew Restall, “The New Conquest History”, trad. de Enrique Gamboa, *History Compass*, v. 10, n. 2 (2012): 151-160.

⁴ En este trabajo utilizo el término “serranos” para referirme a los habitantes de la sierra ya que los grupos de este estudio ocuparon gran parte de la actual Sierra Madre Occidental, región donde enfoco mi atención, y no en los valles de lo que fue la Provincia de la Nueva Vizcaya.

⁵ Sergio Delgadillo Galindo, “El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga entre los estados de Durango y Sinaloa. Siglos XVI-XVIII”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, novena época, n. 4 (enero-abril 2020): 9-42. Disponible en <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/389>.

⁶ Véase Jaime J. Lacueva, “Marginalidad y marginación de la minería de Nueva Vizcaya (1563-1631)”, *Historias*, n. 78 (Dirección de Estudios Históricos-INAH, 2011): 39-72.

Mapa 1 GRUPOS ÉTNICOS DEL NORTE DE MÉXICO



FUENTE: Ralph Beals, *Obras, 1. Etnohistoria del noroeste de México*, pról. de Robert V. Kemper, trad. de Victoria Schussheim (México: Siglo XXI, 2011).

revés.⁷ De hecho, los misioneros reclamaban ante la Corona que existía más el deseo por desentrañar las minas y sus tesoros que el aprovechamiento de las almas.⁸

Desde 1554 la presencia española estuvo en tierra tepehuana, y desde 1563 en tierra acaxee;⁹ sin embargo, sólo pocas ciudades estuvieron controladas por franciscanos evangelizadores y mineros que se dedicaban a la

⁷ El padre Hernando de Santarén, “Misión de los acaxees y serranía de Topia”, 1603, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

⁸ Relación que hizo el padre Jiménez de la misión de San Andrés y algo de la última del padre Cueto, 1633, AGN, *Jesuitas III*, leg. 15, exp. 4.

⁹ Si bien es cierto que hubo presencia de mineros que vinieron de territorios italianos y portugueses, la mayoría eran españoles, sobre todo vizcaínos; no se han encontrado mestizos, por lo menos en fechas tempranas en la región de mi estudio. Por esa razón se utilizan los términos “españoles”, “occidentales” y “europeos” y no se especifican procedencias exactas. Para más información sobre su procedencia, véase “Informe de Francisco

explotación de las vetas con el trabajo de los indios laboríos y algunos acaxeos. Esta relativa paz serrana con poca presencia europea se vio afectada por los misioneros ignacianos, ya que desde 1590 comenzaron a llegar para sustituir a los franciscanos en la enseñanza del evangelio (véanse los mapas 2 y 3, y el cuadro 1).¹⁰

Así, a partir de 1600 los ignacianos comenzaron la guerra contra el “demonio”, que se vio reflejada en la destrucción de las representaciones de las deidades acaxeas.¹¹ Aunado a esto, las condiciones de los trabajadores en los yacimientos argentíferos eran poco diferentes a las de la esclavitud, con cargas de trabajo pesadas en inhumanas condiciones que en muchos casos les provocaba 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.¹²

Las enfermedades también influyeron sobremanera en el 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 tepehuas, conchos, laguneros, acaxeos y xiximes, y que coincide con el levantamiento armado en Teboropa, Sinaloa. Seis años más tarde, en 1600, llega la malaria junto con la disentería, y de 1601 a 1602 la viruela y el sarampión, justo en las fechas en que los acaxeos se levantaron en armas. Finalmente,

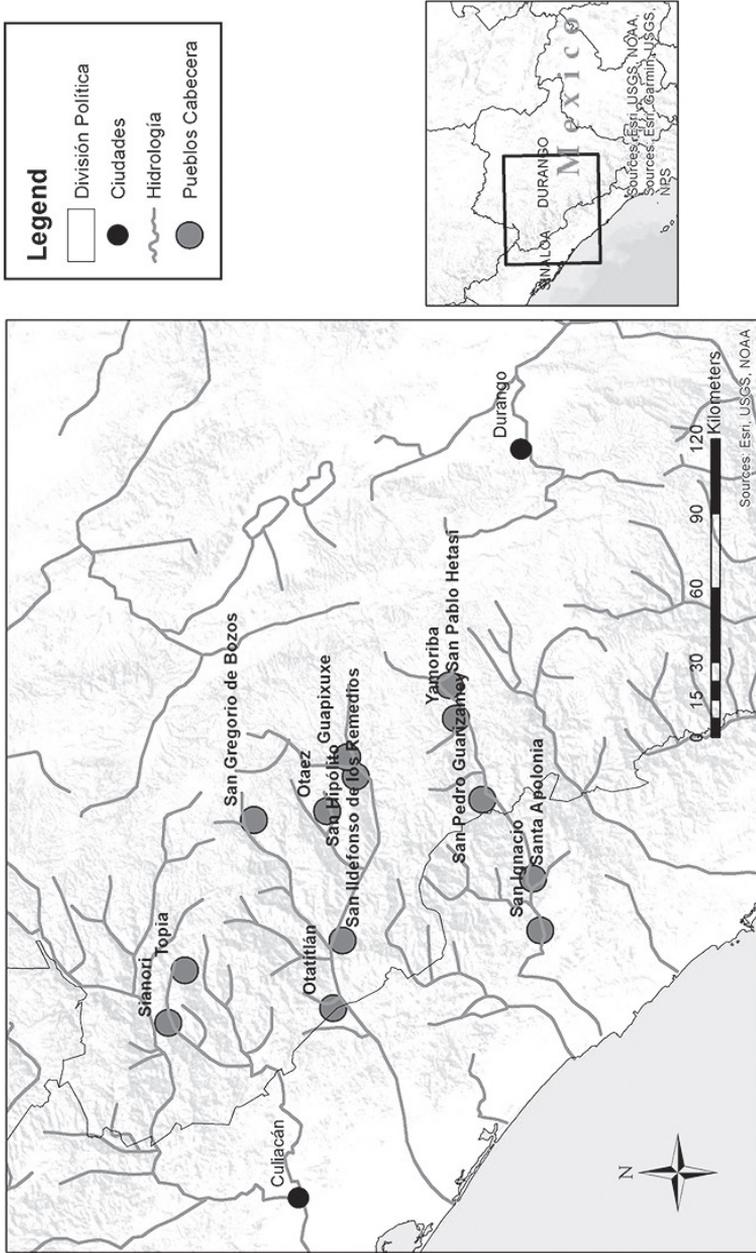
de Urdiñola dirigido al rey sobre los residentes extranjeros”, abril 6, 1607, Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Guadalajara*, 28, r. 5, n. 23.

¹⁰ Numerosas investigaciones se han elaborado sobre el tema de las misiones en el noroeste novohispano, algunas importantes: Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, v. II (México: Porrúa, 1941); Sergio Ortega Noriega, *Breve historia de Sinaloa* (México: Fondo de Cultura Económica; México: El Colegio de México; México: Fideicomiso Historia de las Américas, 1999); Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 17 (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997): 63-106; 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); 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; México: El Colegio de Sinaloa, 2010).

¹¹ Martín Duarte, “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”, AGN, *Historia* 20.

¹² José Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador pacífico*, 2a. ed. (México: Jus, 1964), 65.

Mapa 3
 PUEBLOS CABECERA DE ACAXEES Y XIXIMES, SIGLO XVII



FUENTE: varias del AGN. Elaboró: autor.

Cuadro 1
CRONOLOGÍA DE LA FUNDACIÓN DE PUEBLOS DE MISIÓN*

<i>Año</i>	<i>Pueblos fundados</i>	<i>Nombres de los pueblos de misión</i>	<i>Misionero fundador</i>
1591	Entrada	Topia	Gonzalo de Tapia
1591	Entrada	Cuencamé y río Nazas	Gerónimo Ramírez
1594	Entrada	Cuencamé y la Laguna	Gerónimo Ramírez y Juan Agustín de Espinoza
1594	Entrada	Parras	Juan Agustín de Espinoza y Francisco de Arista
1596	Entrada	La Sauceda	Gerónimo Ramírez
1597	3	Santiago Papasquiario, Santa Catarina y Guanaceví	Gerónimo Ramírez
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 Ramírez
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

* Sobre la “red de misiones jesuíticas” para la región de mi estudio he encontrado los términos “pueblo”, “visita” y “cabecera” a veces sin especificar a qué se refiere cada uno; es decir que muchas veces se usaban indistintamente o simplemente no se especificaba, sobre todo en fechas tempranas de la presencia misionera.

Cuadro 1. *Continuación...*

Año	Pueblos fundados	Nombres de los pueblos de misión	Misionero fundador
1624	1	San Sebastián de Guaimino, San Francisco Xavier y Santiago Apóstol	Diego González de Cueto
1631	1	San Ignacio Otatitlán	Diego González de Cueto y Diego Ximenez
1632	4	Santa Apolonia, La Concepción San Juan Bautista y San Luis	Diego González 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: José de la Cruz Pacheco Rojas, *El sistema jesuítico misional en el noroeste novohispano. La Provincia Tepehuana, Topia y San Andrés (1596-1753)* (Durango: Instituto de Cultura del Estado de Durango, 2015), 293.

en 1610 la viruela atacó nuevamente a los acaxeos, año en que se da la guerra xixime contra los cristianos (véase el cuadro 2).¹³

Fue en este contexto que los serranos expresaron prácticas ante el poder dominador que no se vieron reflejadas abiertamente en las crónicas occidentales, en su mayoría las cartas anuas elaboradas por los ignacianos. Estos escritos servían de comunicación entre el preposito general que residía en Roma y los misioneros jesuitas. Se informaba sobre las actividades pastorales llevadas a cabo en los colegios y las residencias de las diferentes provincias, así como acerca de su tarea evangelizadora. El jesuita en el que principalmente me apoyé para este escrito fue Hernando de Santarén

¹³ Daniel Reff, *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), 140-147.

Cuadro 2
 EPIDEMIAS QUE AZOTARON EL ÁREA NUCLEAR DE NUEVA VIZCAYA

<i>Año</i>	<i>Epidemia</i>	<i>Área afectada</i>
1530-1534	Sarampión	Nayarit y Sinaloa.
1545-1548	Matlazáhuatl (tifo)	Toda Nueva España, Nueva Galicia, Sinaloa y zona chichimeca-guachichil.
1576-1581	Tifo, tifoidea y disentería	Durango, sur de Chihuahua, Mapimí y Parras.
1587-1588	Cocoliztli (viruela y sarampión)	Sinaloa, Durango y La Laguna.
1594-1600	Disentería y malaria	Sinaloa, Durango y la Laguna.
1601-1602	Viruela y sarampión	Sinaloa, Durango y Parral.
1604	Viruela	Tarahumaras y tepehuanes, Sinaloa.
1606-1607	Viruela	Acaxees, xiximes, tepehuanes, la Laguna devastada.
1612-1615	Tifo	Sinaloa y acaxees.
1623-1625	Viruela, neumonía, tifo o influenza	Acaxees, xiximes y devastación entre tarahumares, tepehuanes y laguneros.
1630-1634	Sarampión	Culiacán, acaxees y xiximes.
1636-1641	Viruela	Tarahumaras, tepehuanes, conchos, tobosos y ópatas.

FUENTE: Pacheco, *Sistema jesuítico*, 293.

(1567-1616),¹⁴ quien estuvo en contacto directo con los serranos. Otro ignaciano importante fue Andrés Pérez de Ribas,¹⁵ quien además de estar evangelizando en la sierra, recopiló las cartas del primero para escribir una obra por demás clásica referente a los grupos del noroeste novohispano y que se publicó en 1645. Su título, además de enaltecer el trabajo de la Compañía de Jesús, sintetizaba todo el pensamiento occidental referido a los indios septentrionales, “gentes las más bárbaras y fieras”.¹⁶

Si bien es cierto que el conocimiento de nuestro objeto de estudio está sesgado por clasificaciones y criterios normativos fuera de la cultura del mundo indio,¹⁷ al ser creados en un contexto colonial, que atendieron a las motivaciones de los narradores y a los fines de la Compañía de Jesús, éstos sí plasmaron algunos datos útiles que nos ayudan a analizar un dinamismo indígena mediante el contacto interétnico y la construcción de espacios, porque ello tendió a imponerse sobre la ideología y la administración colonial.¹⁸

Existen pocos estudios dedicados al tema de las resistencias armadas en el ámbito del noroeste novohispano en la Nueva Vizcaya. Esto, en gran medida se debe a la escasez de fuentes en periodos tan tempranos para los oficios jesuitas.¹⁹ El pionero en el tema fue el historiador Woodrow

¹⁴ Hernando de Santarén nació en la villa de Hueste, Castilla la Vieja, alrededor 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. En 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 Gutiérrez, *Santarén. Conquistador*, 53. Francisco Xavier Alegre (1729-1788), para realizar su obra, recopiló dos cartas de Santarén referentes a los años de 1597 a 1607; por ello, se verán referencias del tomo 2 de la obra de Alegre.

¹⁵ Estuvo en la sierra por más de dieciséis años, fungió como Rector del Colegio de 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). Véase Mónica Paola Acosta Carrillo, “Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas” (tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013).

¹⁶ 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 Álvar Núñez Cabeza de Vaca, t. III (México: Editorial Layac, 1944).

¹⁷ Christopher 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; Paris: Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale, 2003).

¹⁸ Guillaume Boccara, ed., *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (Quito: Abya-Yala; Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002), 8.

¹⁹ María Isabel Estrada Torres, “Dos mundos distintos en zona de frontera. Tepehuanes y Jesuitas en la Provincia de Cinaloa según las Cartas Anuas, siglo XVI”, en *Lecturas desde las*

Borah,²⁰ quien dio a conocer en la historiografía la rebelión tepehuana de 1616. Le siguió Guillermo Porras Muñoz,²¹ quien en el capítulo referente al tema de la “defensa” se enfocó en las guerras que hicieron los grupos acaxeos, xiximes, tepehuanes y tarahumaras en contra de los españoles y sus diferentes causas.

Hay otros autores que abordaron la misma guerra tepehuana. Por ejemplo, Christophe Giudicelli²² no utilizó en su estudio los conceptos de “sublevación” o “rebelión” por tratarse de términos que impusieron los colonos y que generaron un discurso en el que los tepehuanes fueron vistos como los villanos de la historia; por lo que decide utilizar el término “guerra” para explicar lo que gira en torno a ella como son las estrategias y las alianzas. Chantal Cramaussel en su trabajo menciona que, en las fuentes, “alzamiento”, “levantamiento” o “sublevación” eran todo acto de desobediencia, ya fuera en el trabajo, en el campo, en las misiones, o en las minas, pero sólo los menciona sin abundar al respecto, se enfoca únicamente en la guerra.²³ De esa forma concluye que las causas fueron varias: el trabajo forzado, la esclavitud, la imposición de nuevas costumbres y una nueva religión, sin dejar a un lado la participación de los dioses serranos que ante la mirada europea eran el demonio. De ahí que subraye el hecho de que todos los jefes de las rebeliones eran hechiceros o chamanes. En cambio, José de la Cruz Pacheco Rojas tuvo al respecto una interpretación muy peculiar;²⁴ para él los chamanes, además de apropiarse de las imágenes religiosas cristianas, fueron “profetas y mesías”. Sin embargo, deja de lado el análisis sobre la figura sacerdotal de tales personajes, quienes transmitían los

cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica, coord. de María Fernanda Crespo y Guillermo Antonio Nájera Nájera (México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020), 263.

²⁰ Woodrow Borah, “La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana”, *Historia Mexicana*, v. XVI, n. 1 (julio-septiembre 1966): 15-29.

²¹ Guillermo Porras Muñoz, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII* (México: Fomento Cultural Banamex, 1980).

²² Giudicelli, “Pour une géopolitique”; Giudicelli, “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619”, en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006), 163-179.

²³ Cramaussel, “La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso”, *La Sierra Tepehuana*, 181-187.

²⁴ José de la Cruz Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán: mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano* (México: Siglo XXI; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008).

mensajes divinos a los habitantes al ser los intermediarios entre dioses y seres terrenales.

La obra de Susan Deeds 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.²⁵ En su investigación nos expone el motivo por el cual dos grupos indígenas desaparecieron y los otros dos pervivieron en la historia. Subraya 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, fueron afectados drásticamente por el cambio impuesto por los colonos, a diferencia de los tepehuanes y tarahumaras, quienes ocupaban una extensión más grande de territorio y se adaptaron mejor a las imposiciones culturales, ya fuera mediante la migración o el aculturamiento.

En ese mismo año (2003), salió a la luz la tesis doctoral de Irene Elizabeth Vásquez en la que examina los patrones de cambio cultural, resistencia y persistencia entre los pueblos tepehuanes, acaxee y xixime.²⁶ Su estudio se enfoca en la segunda mitad del siglo xvii y el xviii. En cuanto a las fuentes no consultó los documentos del Archivo General de la Nación —en su lugar revisó los archivos locales del estado de Durango y varios que se encuentran en el estado de California—, asimismo la historiografía con la que dialoga está cargada únicamente con la de los académicos estadounidenses.

Exceptuando los trabajos de Deeds y Vásquez, hasta ahora sólo se habían hecho estudios enfocados en las resistencias armadas, donde la guerra era el concepto a debatir y la acción a analizar. El aporte de esta investigación está en el enfoque que retomo. Para indagar en las acciones indígenas de resistencia pacífica, utilicé la propuesta de los “discursos ocultos” de James C. Scoot, que manifiestan un lenguaje no hegemónico, disidente y de oposición.²⁷ Además, analizo la aceptación del catolicismo como una

²⁵ 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).

²⁶ Irene Elizabeth Vásquez, “The Indigenous Factor in Nueva Vizcaya: The North of Mexico, 1550-1790” (Thesis Doctor of Philosophy in History, University of California, 2003).

²⁷ Estos *discursos ocultos* tienen tres características principales: 1. Se generan en un espacio social determinado por un conjunto de actores que carecen de poder y que reacciona frente al discurso público creando una subcultura y oponiendo su propia versión de la dominación social a la de la élite dominante, es decir que ambos son espacios de poder y de intereses. 2. No contienen sólo actos de lenguaje, sino también una extensa gama de

estrategia de supervivencia. Con ello pretendo devolverle protagonismo sociohistórico a los que alguna vez habitaron la sierra, sujetos que, a pesar de haber sido conquistados, se mantuvieron reacios a los invasores, mostrando diferentes rostros de resistencia pacífica.

En los siguientes tres apartados recuperó la propuesta de Mario Humberto Ruz para analizar las resistencias indígenas.²⁸ Comienzo con el *rostro religioso*, el cual consiste en todas aquellas acciones que los indios tomaron para conservar su propia religión al momento que se imponía el catolicismo. Continúo con el *rostro cotidiano*, el cual se mostraba siempre que los nativos actuaban en oposición a las actividades impuestas por los colonizadores, ya fuera en el trabajo —con la siembra, las minas, la construcción de casas— o en el rechazo a su presencia y la huida. No abordé el *rostro aguerrido* del propio Ruz porque ése lo traté en el tema de las resistencias armadas;²⁹ sin embargo, he agregado otro, el *rostro de la supervivencia*, el cual consiste en la aceptación de lo impuesto con la finalidad de sobrevivir, de eludir las muertes y evitar la guerra pues, como lo dijo Nathan Wachtel, la cristianización no fue conversión a secas ni abandono de las tradiciones ancestrales.³⁰

EL PODER DE LA MEMORIA Y LA TRADICIÓN: EL ROSTRO RELIGIOSO

El sacerdote

La sociedad serrana, al igual que todas las culturas prehispánicas, reconocía formas de autoridad dual: la política-religiosa, es decir que la vida civil se regía por leyes divinas y sagradas.³¹ Los rituales, los sacrificios, los dioses, formaban parte de la vida cotidiana; sin embargo, había una línea delgada

prácticas. 3. Al ser creados por la práctica de la dominación se desarrolla un conflicto entre los poderosos y los dominados. Véase James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos*, trad. de Jorge Aguilar Mora (México: Era, 2000), 22, 38, 53.

²⁸ Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en María del Carmen León Cázares, Mario Humberto Ruz Sosa y José Ovidio Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992).

²⁹ Delgadillo, *Las resistencias ante la conquista*.

³⁰ Guillaume Boccara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, *Memoria Americana*, n. 13 (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, enero-diciembre 2005): 24.

³¹ Pacheco, *Milenarismo*, 81.

entre lo civil y lo religioso que no podía ser transgredida; no cualquiera era especialista en religión ni podía estar en contacto con las deidades, sólo los chamanes o sacerdotes indígenas,³² a quienes en lengua náhuatl se les llamó *tlamatini*³³ cuyo significado es “sabio”.³⁴ Desafortunadamente no contamos con su traducción a la lengua acaxee o xixime.

En general, en las sociedades antiguas y en particular en esta área de estudio, los ancianos eran los únicos que ocupaban los cargos sacerdotales, eran los que tenían mayor importancia, además de que poseían el conocimiento de su pasado, de su historia, de los cimientos de su cosmovisión, de tradiciones y costumbres. Estos sacerdotes indígenas, al igual que los cristianos, estaban inmersos y actuaban en el ámbito de lo sagrado, por lo que debían tener actividades específicas que los alejaran de las profanas, como el ayuno.³⁵ Se comunicaban con sus dioses a través del uso de psicotrópicos, en sueños y/o directamente escuchaban sus voces; tenían revelaciones (mensajes) que debían interpretar. El sacerdote era el único capaz de hacer los sacrificios (ofrendas), y en el acto, al representar a la deidad, era necesario que consumiera la parte que le correspondía al dios y de esa forma tener el vínculo.³⁶ Por lo tanto, “dios y

³² El chamán en el mundo indígena, así como el sacerdote en el mundo occidental, son especialistas religiosos; ambos representan lo sagrado en el ámbito de lo profano y, viceversa, 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 el sesgo cultural occidental no permitió asociar esos términos con los sacerdotes, se pensaba que el uso de la magia y su capacidad de sanar se debían al contacto que tenían con el demonio.

³³ “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, mayo 9 de 1618, AGN, *Historia*, v. 19, exp. 11, f. 120.

³⁴ *Gran diccionario náhuatl* [en línea], 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>.

³⁵ Los ayunos eran muy rigurosos, porque de esa forma mantenían un estado sagrado, se hacían antes de todas las guerras. No podían consumir cosas que tuvieran sal ni tener contacto con otras personas; se debían mantener aislados y en completa inactividad. Podían comer un poco de maíz tostado o pinole diluido en agua que guardaban en un guaje que traían colgado en la cintura. Estos ayunos no solamente los hacían por las guerras, sino también para la siembra, las cosechas, la pesca, la caza o incluso en algunas comidas ceremoniales con bebidas fermentadas. Véase Santarén, “Misión de los acaxees y serranía de Topia”, 1603, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

³⁶ 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.

hombre se mezclan formando una pareja en un solo recipiente”; se transformaban 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, matar, entre otras cosas.³⁷ Por ejemplo, en el caso particular de los serranos, el sacerdote, desde la perspectiva cristiana, curaba las heridas chupándolas —tal vez succionando la maldad o la energía negativa— hasta que sanaran sin otro tipo de medicina.³⁸

Aunque el estamento sacerdotal cumplía varios cargos dentro de la religiosidad, los caciques forzosamente ejercían los cargos de sacerdote y guerrero, era una condición de necesidad. Pero la función del guerrero y el sacerdote podían ejercerse por separado y de forma independiente. Dentro de las guerras y rebeliones los caciques tuvieron papeles de suma importancia;³⁹ sin embargo, la historiografía contemporánea los ha interpretado erróneamente, los ha concebido como seres que se autoproclamaban dioses cuando en realidad eran los representantes e intermediarios de ellos, es decir, los caciques en su dualidad de sacerdotes.⁴⁰

Pérez de Ribas señaló que, en la guerra de 1600, al cacique Perico del grupo sobaibo, hablante del acaxee, se le presentó su dios y que, posteriormente en la guerra xixime de 1610, al cacique que nombró “reyezuelo de Guapijuje” también se le apareció su deidad.⁴¹ Seis años después, en la guerra tepehuana, se registró también que otro dios adjudicado a la tierra se presentó frente “al cacique Gogojito”, con un espejo sobre el vientre, “en figura resplandeciente, con un arco y dos flechas en las manos” y que además hablaba varias lenguas. En los tres casos el mensaje era que veneraran a su respectivo dios patrón y regresaran a su antigua religión.⁴²

³⁷ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. La Sierra Gorda. Siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 185.

³⁸ Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, est. introd., edición y glosario de Eva María Bravo (Sevilla: Alfar, 1997), 62.

³⁹ Delgadillo, *Las resistencias ante la conquista*, 131-178.

⁴⁰ Pacheco Rojas, *Milenarismo tepehuán*, 227; Susan M. Deeds, “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, coord. de la obra de María Guadalupe Rodríguez López, coord. del t. 2 Miguel Vallebuena Garcinava (Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013), 126-161.

⁴¹ Pérez de Ribas, *Historia*, 94.

⁴² “Residencia de Guadiana y rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 21, f. 111.

Rechazo al cristianismo

En el año de 1597, a siete años de la presencia jesuita, en una carta anua en la que no se registró ni pueblo, ni nombre del autor, el jesuita trató de explicar la razón del porque los indígenas de la sierra no acudían a la iglesia, y nos dice que esto se debía a que la concebían como la “casa de los muertos”. Lo anterior se entiende porque los cristianos enterraban a sus difuntos en ese lugar y los indios pensaban que, si entraban, la muerte les llegaría, decían que los vivos no podían estar seguros en casa de los muertos. De tal suerte que, para quitarles esa percepción, el padre en turno les enseñaba lo que significaba morir en vida cristiana e ir al paraíso junto a su dios; les daba una cruz para que la veneraran y le mandaba a un niño *temachtian* (maestro) para que les enseñara la doctrina.⁴³

En septiembre de 1599, hubo una temporada de sequía. Tras ese problema, un grupo de indios fue a consolarse con los padres. Estos últimos pidieron a los nativos que oraran el padre nuestro, hicieran procesiones y cantaran letanías. El acto lo hicieron tres días antes del 8 de septiembre (día de la celebración del nacimiento de la Virgen); cargaron su imagen desde una ermita hasta la casa de los jesuitas. Ese mismo día, nos cuenta el padre Váez que, “estando el cielo sereno y raso” se nubló y cayó “un aguacero” que duró dos horas y, según él, 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”, lo que 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.⁴⁴ El documento no nos dice si fue asesinada o la dejaron con vida.

Ejemplos similares fueron asentados por los padres, en los que se ve reflejado el rechazo, y la población intenta alejarse o apartar a los neófitos de la religiosidad cristiana. Por ejemplo, se registró el caso de un indio que prohibía a su esposa asistir a misa y aunque fue reprendido por los jesuitas, por “el pecado que estaba cometiendo”, el indio no hizo caso y cada vez que su mujer iba a la iglesia, la regresaba a la fuerza “a la cueva donde vivían”. Cuenta el padre que escribió la carta anua que “esa misma noche

⁴³ “Anua de 1597”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 27-33.

⁴⁴ Padre Francisco Váez, “Carta anua de la provincia de México”, México 8 de abril 1600 (doc. 13), en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana (1599-1602)*, v. VII (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981), 219.

quiso dios que muriera, castigando la inhumanidad del bárbaro” y así dejaba libre a su mujer.⁴⁵

Otros ejemplos los encontramos en los ataques que se realizaban a los nuevos cristianos. Antes de las guerras contra los europeos, era normal que entre los diferentes grupos serranos hubiera combates, ya que desde su cosmovisión se consideraba una práctica necesaria; sin embargo, esto aumentó cuando ciertos grupos decidieron aceptar el cristianismo. Por lo tanto, dejó de ser una costumbre por tradición y se transformó en una por altivez; y es que al parecer el hecho de que los indígenas se convirtieran al cristianismo hizo que hubiera un gran desprecio hacia ellos por parte de quienes lo rechazaban. Esto provocaba que algunos grupos hicieran la guerra a los indios cristianos y no necesariamente a los colonizadores civiles. Tal fue el caso de los indios xiximes de Guapijuje, Xocotilma y los de la Campana Grande.⁴⁶

Otro acto de desprecio hacia la nueva religión y sus dioses lo encontramos en la rebelión tepehuana acaecida de 1616 a 1618. En Santiago Papasquiario, los indios sacaron de la iglesia la imagen de la virgen y la de un crucifijo; a la primera le dieron azotes como si se tratara de una persona, y a la segunda la hicieron pedazos, de la misma forma que los misioneros lo hacían con sus dios. A esta cruz la “arrastraron a vista de los españoles, llamándole [...] 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 ofrecer los restos como ofrenda a dos indias, una nahua y la otra tepehuana, a quienes habían colocado sobre las andas en las que estaban las imágenes católicas.⁴⁷ Esto nos permite ver que hubo un sentimiento de venganza al realizar los mismos actos que los europeos hacían con sus dioses.

DISCURSOS Y HUIDA: ROSTRO COTIDIANO

Para todo el siglo XVI no existen informes en esta área que provengan de la propia mano de indios sobre agravios y daños que recibían de los colonizadores civiles; éstos empezaron a surgir en el siglo XVIII y aunque ellos

⁴⁵ “Noticias de la Annu del año de 1595”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 22.

⁴⁶ Padre Santarén en Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 2 t. (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1958), 84.

⁴⁷ “Residencia de Guadiana y rebelión de los indios tepehuanes y muerte de ocho de nuestros padres y otros religiosos y españoles”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 21, f. 113.

no los escribían, sí los firmaban.⁴⁸ Asimismo, existieron múltiples formas de manifestar su inconformidad con el sistema; por un lado encontramos las arengas con las que se buscaba la emancipación, y por el otro, las migraciones que se hacían con la finalidad de alejarse del control europeo. Sin embargo, debido a la escasa documentación no fue posible rastrear la resistencia cotidiana en aspectos como el culinario, la vestimenta, las relaciones sexuales, los cambios en la organización del tiempo o de la siembra; sólo la encontramos en acciones y discursos que para los ojos de los cristianos implicaban atraso en su labor misional.

Discursos serranos hacia una emancipación

Podemos estudiar el poder de la palabra a través de las distintas arengas o *tlatollis*⁴⁹ que los caciques tuvieron ante los coterráneos de 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 sabían 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 escucharlo. El anciano que hablaba caminaba alrededor de la plaza 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”.⁵⁰ Por lo que nos damos cuenta de que el discurso conmovía y persuadía a los oyentes

⁴⁸ “Denuncia contra el cura del partido de los remedios de San Andrés”, Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (en adelante AHAD), leg. 78, sección 4, caja 29, leg. 81; “Queja contra el Bach. José Antonio Chamorro, cura interino”, AHAD, sección 4, caja 30; AGI, México, 560. En esta última carta, firmada por dos indios en 1703, se pedía a los alcaldes mayores que vieran las injusticias que se cometían contra ellos.

⁴⁹ Pérez de Ribas, *Historia*, 34.

⁵⁰ Gutiérrez Casillas, *Santarén. Conquistador*, 66.

de querer lo que el orador aludía. Probablemente estos *tlatolli* se decían no sólo para informar, sino para incitar o convencer a la comunidad a ejecutar algo, como la guerra. Es por ello que en este apartado utilizaremos ese término para referirnos a las arengas que emplearon ya no sólo los ancianos sino otros personajes, para incitar a la emancipación.

El ignaciano Diego González de Cueto registró en 1609 que, debido a la libertad que tenían algunos de los cristianos de tener contacto con otros pueblos aun entre “tierras de infieles”, dos años atrás, en 1607 habían recibido de los xiximes “malos *tlatolli*”, lo que había desencadenado entre los fieles el aborrecimiento de la paz y el rechazo a la construcción de iglesias. Pero también nos informa que estos discursos se fomentaron en parte por los malos tratos que los españoles habían dado a los xiximes.⁵¹

Fue por eso, continúa el padre González de Cueto, que un xixime recorrió la sierra y al ver que un grupo de cristianos se encontraba haciendo los preparativos para la construcción de iglesias en San Hipólito, les “hizo tal retórica entre ellos” y les informó que un misionero le había confesado llorando, que hasta entonces todos habían vivido engañados sobre “las cosas de la otra vida” y les señaló 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, el *cocoliztli* y otras enfermedades.⁵²

Con este discurso no sólo los retrajo y apartó de hacer las iglesias, sino que, además, motivó a otros indios cristianos a levantarse en armas, y aunque el padre de San Hipólito envió a otro indio cristiano para evitar el amotinamiento, no pudo convencerlos 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 soldados a darles tequio y trabajo sin paga, y les quitaban a sus mujeres e hijas. Los indios se aferraron a esto, así que el xixime y otros acaxees recorrieron parte de la sierra para amenazar de muerte a los que quisieran hacer iglesias.⁵³

⁵¹ Padre Diego González de Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

⁵² Padre Diego González de Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

⁵³ Padre Diego González de Cueto, “Misión de San Gregorio, 1609”, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

Hubo otros padres que registraron que el demonio —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.⁵⁴ Y es que los nativos sabían que los propagadores de las enfermedades eran los españoles y que las muertes por ellas eran el agente número uno en diezmar a la población. Aunque ahora sabemos que los virus llegaban antes del contacto físico con los occidentales.⁵⁵

El padre Diego de Acevedo registró en una carta que en un pueblo de los sicurabas, hablantes del acaxee, se juntaron dentro de “una casa”, probablemente un templo, para pedirle a su dios patrón que los protegiera de la epidemia de la viruela. Acevedo menciona que, en respuesta a sus rezos, pronto se hicieron presentes cinco dioses, quienes escucharon las súplicas del sacerdote principal o chamán que tenía la estatura de un niño de diez o doce años. Este sacerdote les pidió a los enfermos que fueran a morir a los picachos, que huyeran lejos de los españoles porque no se acostumbraba que los antepasados fueran enterrados en sus iglesias.⁵⁶

Otro ejemplo interesante sobre los discursos serranos se dio a finales de la guerra tepehuana, cuando los humes, hablantes del xixime, se encontraron por primera vez 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 les 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 ello por la matanza que pocos años antes hizo el gobernador pasado en los indios xiximes sus vecinos en Tocotilma.⁵⁷

En este ejemplo se trastoca el rol del observador y son aquí los indígenas quienes juzgan y describen a los españoles como gente bárbara y cruel

⁵⁴ “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”, AGI, *Guadalajara*, 28, R. 5, N. 28.

⁵⁵ Reff, *Desease*, 150-160.

⁵⁶ Pérez de Ribas, *Historia*, 55.

⁵⁷ “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, 9 de mayo de 1618, AGN, *Historia*, v. 19, exp. 11, f. 89v.

que aniquilaba todo lo que a su paso encontraba. Y si tuviéramos más fuentes que hablaran sobre los españoles desde el punto de vista nativo americano, probablemente muchas se expresarían de la misma forma con adjetivos no favorables.

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 esto, pero sus huellas aparecen en las cartas jesuitas.⁵⁸ 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.⁵⁹

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.⁶⁰

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 no 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.⁶¹

En el año de 1617, en la guerra tepehuana, el gobernador don Gaspar de Alvear había salido a la lucha con gente de la villa de Guadiana dejando a ésta prácticamente deshabitada. Fue entonces que los tepehuanes de ahí hicieron una junta con 700 indios y resolvieron irse a un pueblo llamado El Tunal, que distaba una legua de Guadiana. Sin embargo, la noticia llegó al teniente general y maestro de campo Rafael de Gascue quien, junto con el capitán Gonzalo Martín de Soria y 15 soldados más, fue en busca de ellos.

⁵⁸ Salvador Bernabéu Albert, “La religión ofendida. Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California Colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, n. 20 (1994), 170.

⁵⁹ Carta del padre Luis de Ahumada dirigida al padre Martín Peláez, provincial de la compañía de Jesús, 13 de noviembre de 1608, AGN, *Historia*, v. 19, exp. 10.

⁶⁰ Sara Ortelli, “Movimientos de población en misiones de tepehuanes (siglos XVII y XVIII)”, en *La Sierra Tepehuana*, 205-219.

⁶¹ Pérez de Ribas, *Historia*, 99.

Al final, bajo amenazas y forzados, muchos tepehuanes regresaron a Guadiana, pero otros huyeron.⁶² Vemos así que con el paso del tiempo y a consecuencia de la invasión europea se van generando tierras despobladas fuera de los reales de minas y de los pueblos de misión.

Encontramos otros ejemplos similares en el alzamiento de los acaxeos, quienes migraban a rancherías donde brillaba la ausencia europea, lo que produjo despoblamiento en los pueblos donde sí la había.⁶³

A pesar de este rechazo a la presencia europea, las autoridades civiles y religiosas aparentaban encontrar en los diversos asentamientos indígenas una estabilidad y una armonía que reflejaban en sus crónicas. Sin embargo, “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 eso no impedía que continuaran funcionando como tales”.⁶⁴

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. “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 es 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

⁶² “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”, AGI, *Guadalajara*, 28, R. 6, N. 32.

⁶³ Santarén, “Misión de los acaxeos y serranía de Topia, 1603”, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

⁶⁴ Sara Ortelli, “Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del septentrion novohispano”, *Antíteses* [en línea] 4, n. 8 (Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Brasil, julio-diciembre 2011), 61 (consulta: 7 de mayo de 2018). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193321417004>.

como población flotante en haciendas y/o ranchos, o formar cuadrillas que se asentaban en las barracas de la sierra.⁶⁵

La huida de los reales de minas también formó parte de las estrategias serranas. El virrey Marqués de Montesclaros informó en 1606 que la explotación de los reales de minas de la Nueva Vizcaya tenía “grandes dificultades, siendo las mayores falta de gente, distancia grande, leguas y poca estabilidad de los naturales por cuya mano se han de beneficiar”.⁶⁶ La falta de trabajadores indígenas se explica, en gran medida, porque se rehusaban a estar sometidos y a trabajar para los españoles. En ese sentido, los españoles preferían trabajar con delincuentes a no tener producción mineral. Y así se decía que en estas tierras no se practicaba la ley castellana que prevalecía en la Nueva España, ni se les obligaba a ir a misa⁶⁷ y entonces cualquiera que quisiera alejarse, aislarse o huir de las ordenanzas se iba a los reales de minas de las sierras. De esta forma, el funcionamiento de los reales mineros recayó en los “vagos”, los forasteros, los sirvientes y los indios de repartimiento, quienes recibían un salario.

DEJAR DE SER PARA PERMANECER: ROSTRO DE LA SUPERVIVENCIA

Apropiación del catolicismo

Los serranos, obligados por la necesidad pero conscientes de su decisión, introdujeron en su civilización aspectos de la cultura española, lo que significó que hubo una transformación cultural en la que se dio un proceso de “anomia”, aun cuando el daño colateral fuera la degradación de sus valores y su identidad.⁶⁸

Ya hemos hablado de lo que significó para los serranos resguardar su memoria, su identidad, sus creencias, sus dogmas, y transmitirlo mediante

⁶⁵ Ortelli, “Movimientos de población”, 208.

⁶⁶ AGI, México, 26. El virrey marqués de Montesclaros a S. M., México, 6 de noviembre de 1606. Citado en Lacueva, “Marginalidad y marginación”, 47.

⁶⁷ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, introd. de Joaquín Ramírez Cabañas, 2a. ed. (México: Pedro Robredo, 1940), 204.

⁶⁸ Entiéndase anomia como proceso en el que “una sociedad sufre una profunda desestructuración y se ve obligada a buscar alternativas de recomposición”. Lara Cisneros, *El cristianismo*, 12.

la oralidad por generaciones. Sin embargo, esta herencia histórica los perjudicó con el paso del tiempo. En esta nueva época de transición en la cultura, lo que conocían sobre el funcionamiento de lo sobrenatural y el cosmos eran transgresiones respecto a las nuevas normas e instituciones que se estaban forjando. Y ese legado ancestral, poco a poco se iba desvaneciendo a falta de incentivarlo, a causa del miedo provocado por los europeos y de la imposición de una nueva religiosidad que, a fin de cuentas, habían terminado por hacer suya a fuerza de soportarla. 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”.⁶⁹

Para los indios de la Nueva Vizcaya, adueñarse del cristianismo fue la oportunidad que tuvieron consciente o inconscientemente de rechazar la muerte 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 y principios del XVII, acaxeos, xiximes y tepehuanes tuvieron como destino la muerte ante su intento por combatir a los militares. Se dieron cuenta de que, si querían sobrevivir, era innecesaria la guerra y optaban por congregarse con los misioneros, ya que en un primer momento encontraron en ellos refugio 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”.⁷⁰

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 ello la muerte de aquellos a quienes se pretendía convertir. De ahí que surgieran en 1597 las tres primeras misiones jesuitas en la Nueva Vizcaya; dos de ellas a cargo de los propios tepehuanes: Santiago Papasquiario y Santa Catalina.⁷¹

Los ignacianos sabían que si se evitaba la guerra se ahorrarían capital y así ese dinero proveería las necesidades de la evangelización, como

⁶⁹ Boccara, “Génesis y estructura”, 43.

⁷⁰ “Del Anua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. XIX, f. 11v. El estudio de Susan M. Deeds nos muestra que durante los dos siglos posteriores todavía las misiones sirvieron de refugio y de relaciones multiculturales. Véase Deeds, “Los tepehuanes en misiones jesuitas. Cambios étnicos y culturales en los siglos XVII y XVIII”, en *La Sierra Tepehuana*, 219-229.

⁷¹ Jean-François Genotte, “La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604). Las primeras misiones jesuitas”, en *La Sierra Tepehuana*, p. 137.

salarios para más sacerdotes y recursos para subsistir. Además, sabían que los nativos gustaban más de ver a los sacerdotes solos que acompañados con soldados.⁷²

Acaxeos, xiximes y tepehuanes no tardaron en darse cuenta de que, si realizaban las actividades cristianas, tenían la posibilidad de permanecer con sus prácticas sagradas, y las llevaban a cabo bajo 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 éstos los pronunciaban en su lengua; los serranos le decían que eran dirigidos hacia el dios cristiano.⁷³ 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 se dio el caso de una curandera que con sus remedios sanaba bajo el nombre del Dios cristiano. Así, aunque se valía de las tradiciones ancestrales para curar, al hacerlo en nombre de la religión cristiana evitaba cualquier tipo de represalias.⁷⁴

Otra forma de apropiación fue la aceptación de los sacramentos, particularmente la llamada unción de los enfermos. Los indígenas eran persuadidos por los misioneros, con base en el miedo, de que al recibir los sacramentos escaparían del infierno y ganarían el paraíso. Fue así como encontraron en los sacramentos un auténtico bálsamo para paliar el sufrimiento provocado por la explotación a la que eran sometidos. Respecto de esto 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 ánimo, sino también, lo cual se ha experimentado, para las del cuerpo”.⁷⁵ Es decir, las confesiones les creaban —quizás en su imaginario— estabilidad mental y corporal. Los casos más representativos fueron los de los ancianos, quienes a más de conservar su cosmovisión, terminaban por aceptar —en el discurso— el cristianismo. Al respecto nos cuenta el padre Pérez, citando a Santarén, que hubo un hechicero, de más de ochenta años, a quien los indios reverenciaban como al dios del cielo y la tierra; éste cayó enfermo “por castigo divino” así que pidió ser bautizado. Santarén le mostró la efigie del Niño Jesús, le dijo que “era

⁷² Padre Juan Fonte, abril 22 de 1608, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29 exp. 3.

⁷³ Francisco de Arista, 1597-1599, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana (1596-1599)*, v. VI (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976), 690.

⁷⁴ “Misión a los indios tepehuanes”, 22 abril 1608, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

⁷⁵ Francisco Báez en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 221.

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”.⁷⁶

En 1595, otro ignaciano quiso convencer a otro indio viejo de que se bautizara, pero éste se negó 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, creía que al abandonar la vida terrenal la vida trascendía y continuaba. Ante esta respuesta el padre lo amenazó “con el castigo eterno del infierno, y el indio se marchó”. Tiempo después éste regresó a causa de una herida que le había hecho un animal; le dijo al padre que se había dado cuenta de que era mortal como todos. Y entonces le rogó que lo bautizara para que no se perdiera su alma.⁷⁷ Este ejemplo nos deja vislumbrar el poder del miedo sobre los serranos.

Al año siguiente un jesuita buscando enfermos que confesar en Santiago Papasquiario, se encontró en el camino a unos nativos 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”, mas 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 quien no aguardaba sino aquel último efecto de su predestinación para ganar del fruto de ella”.⁷⁸

Otro de los métodos que utilizaron los sacerdotes para persuadir a los nativos de que aceptaran la nueva religión fue por medio de privilegios, otorgándoles algunos bienes como herramientas y cargos políticos.⁷⁹ Encontramos casos en los que acaxeos, xiximes y tepehuanes aceptaban la nueva religión valiéndose de los alimentos otorgados por los indios laboríos, quienes a su vez trabajaban para los misioneros. Por mencionar un ejemplo, todos los domingos y los días de fiesta, algunas administraciones de las iglesias daban de comer a los que llegaban de lejos a escuchar las misas. Los

⁷⁶ Santarén en Pérez de Ribas, *Historia*, 96.

⁷⁷ “Noticias de la annua del año de 1595”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 21-21v.

⁷⁸ “Noticias del annua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 19-20.

⁷⁹ Martín Duarte, “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”, AGN, *Historia* 20, f. 185v, 188.

peregrinos llegaban al templo cantando la doctrina y algunos himnos con su cruz levantada, adornada de flores y plumas.⁸⁰

Otra de las razones que ayudaron a los indios a aceptar con mayor facilidad el cristianismo fue la conversión de los caciques-sacerdotes, pues al ser una figura emblemática, sus acciones eran ejemplo para los demás. Se tiene noticia de un cacique tepehuán, quien sentía aprecio por la fe cristiana por lo que participaba en la catequización y comunión de los neófitos cristianos.⁸¹

En uno de los pueblos donde jamás se había entrado a hacer labor misional, Santarén dio su sermón por vez primera en lengua indígena y nos dice que sus palabras animaron a dos de los principales acaxeos a que le pidieran el bautismo junto a “6 adultos, de los más principales” y 40 niños. A uno en particular lo convencieron de elegir y quedarse con sólo una mujer de las tres que tenía; eso sirvió de ejemplo para aquellos que estaban en la misma situación.⁸²

Hubo ocasiones en que la devoción de los nativos fue tanta que, en lugar de que se alegraran los misioneros, les provocaba pavor el hecho de que la iglesia y el espacio de convivencia se prestaran para la organización de una sublevación. El padre Juan Bautista Velazco escribió que luego de que convenció a los indios de ir a misa, “viendo cómo 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”.⁸³

Pueblos de misión y cómo aprenden el cristianismo

Los misioneros tenían una premisa que fijaban como meta: 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 por los occidentales cristianos.⁸⁴ Las consignas que debían

⁸⁰ Francisco Báez en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 220.

⁸¹ “Noticias del annua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 17.

⁸² Santarén, “Misión de los acaxeos y serranía de Topia, 1603”, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 1.

⁸³ Francisco Báez en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 225.

⁸⁴ David Rex Galindo, “‘Primero hombres, luego cristianos’: un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas”, *Colonial Latin American Historical Review*, v. 19, n. 3 (2014): 413-414, disponible en: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol19/iss3/6>.

cumplir los misioneros para crear pueblos de misión eran: persuadir a los nativos de recibir la religión y de reconocer al dios cristiano. Se debía incentivar a que habitaran en pueblos cerca de ellos, apostando a su defensa ante los daños provocados por los no reducidos. Una vez congregados, se debía procurar la paz y la amistad con los demás indios vecinos. Debían apartarlos de los indios que tuvieran “vicios y [...] malos usos”. Ya después los hacían construir sus propias casas donde habitarían, así como los campos donde tendrían sus sementeras para el cultivo. Y no debían cobrarles tributo por espacio de diez años.⁸⁵

El padre Aquaviva, en una carta del 10 de junio de 1598, insistía en 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 apoyo de los indios nahuas y tarascos.⁸⁶ Sin embargo, había la convicción de que 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”.⁸⁷ En ese sentido, los misioneros pretendieron cerciorarse de que los indios entendieran lo que estaban recibiendo para asegurar su compromiso con la nueva fe.⁸⁸ Sin embargo, muchos de los supuestos convertidos al catolicismo no entendían el significado de las palabras que pronunciaban en los rezos, cantos y/o confesiones; como era el caso de los tarahumaras quienes podían decir: “Santa María, *ora pro nobis*”, y al mismo tiempo pronunciaban otras palabras como “Mantequilla, Perro, Señor y otras al tono”, sólo para tratar de satisfacer a los misioneros.⁸⁹

De alguna manera, esa ausencia de entendimiento por parte de los indios era justificada en el caso de los ancianos y enfermos, pues según los cristianos: Dios no les pedía que supieran tanto de la religión por la alta probabilidad que tenían de morir; así que eso se tenía que compensar con

⁸⁵ AGI, *Guadalajara*, 230, L. 1.

⁸⁶ Pérez de Ribas, *Historia*, 17.

⁸⁷ G. Dufonteny, CSSR, “La Méthode d’Évangélisation chez les non-civilisés”, *Bulletin des Missions* de la abadía de San Andrés, noviembre-diciembre, 1927, citado en Ricard, *La conquista espiritual*, 71.

⁸⁸ Estrada Torres, “Dos mundos distintos”, 280-281.

⁸⁹ 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, AGI, *México*, 560, ramo 3.

los “mosos y sanos” quienes debían trabajar más, pues tenían tiempo y capacidad para saber las cosas de la fe.⁹⁰

Tenemos el caso 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 que aún no estaban 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.⁹¹

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 borrachera era considerada delito, por lo cual se castigaba.⁹² 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.⁹³

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 ahora “la derraman con gran devoción por sus pecados”;⁹⁴ es decir que les enseñaron el acto de flagelarse hasta sangrar para mostrar arrepentimiento ante el Dios cristiano.

En 1608 se registraron casos de neófitos en los que, luego de recibir la doctrina cristiana, acudían a decir sus oraciones libremente sin ser obligados. Los adultos tepehuanes se bautizaban junto a sus hijos y los llevaban a la iglesia. Según el autor, muchos 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. En esta misma carta se menciona que los tepehuanes celebraban la pascua

⁹⁰ “Noticias del annua del año de 1596”, AGN, *Historia*, v. 19, f. 18v.

⁹¹ Pérez de Ribas, *Historia*, 85-86.

⁹² Francisco Báez, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII, 221.

⁹³ Francisco Báez, “Mision de Topia”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, v. VII.

⁹⁴ Padre Alonso Ruiz, 26 de abril de 1608, AGN, *Jesuitas* III, leg. 29, exp. 3.

y las fiestas del año dentro de los atrios de las iglesias; hacían una rueda en la que danzaban y cantaban con letras cristianas y ritmos sonoros que bailaban sin derramamiento de sangre ni bebidas embriagantes. Según el misionero, dentro de esta comunidad tepehuana ya sólo se escuchaba pregonar el nombre del dios cristiano en comparación con otras comunidades en donde no sucedía.⁹⁵

CONCLUSIONES

Se han mostrado, a partir del análisis de la escasa documentación que tenemos, tres rostros de resistencia pacífica de los grupos serranos acaxeos, xiximes y tepehuanes; tres formas de actuar sin armas ante el dominio colonial, múltiples y variadas que muestran la capacidad inventiva y los diversos caminos tomados por los nativos para lograr una nueva configuración de identidades. Estas acciones tuvieron repercusión y trascendencia no sólo a nivel administrativo en el orden colonial, sino además en el aspecto ideológico.

Primero vimos la resistencia religiosa, donde la figura sacerdotal nativa tuvo un papel importante, porque defendió y mantuvo viva la memoria ancestral mediante la práctica y la continuidad de rituales y costumbres, aun con las prohibiciones y castigos que ello implicaba. La defensa de su religión y el rechazo de la fe cristiana fueron las primeras manifestaciones de resistencia. La huida y el aislamiento fueron otras prácticas congruentes con la idea de la emancipación.

En un segundo momento hablamos sobre la resistencia cotidiana. Un ejemplo de ello se estudió a través de los discursos de los disidentes que intentaban persuadir a los neófitos de alejarse y rechazar el cristianismo. Hubo otros casos en los que el repudio al cristianismo se vio reflejado en los ataques que se les hacían a los indios cristianos, no necesariamente a los europeos. Y finalmente encontramos otras acciones en las que simplemente se decidía alejarse de la presencia occidental y del trabajo en las minas, al tiempo que buscaban tierras donde no estuvieran ellos.

En un tercer momento se mostró la resistencia a la muerte, y es que la apropiación del catolicismo también figuró como una forma de resistencia, ya que, para poder seguir siendo, era menester dejar de ser, es decir que

⁹⁵ “Misión a los indios tepehuanes”, 22 de abril de 1608, AGN, *Jesuitas III*, leg. 29, exp. 3.

para no morir tuvieron que dejar paulatinamente sus conocimientos y todo aquello que les daba identidad. Aquellos que aceptaron el cristianismo cambiaron su forma de organización social y alteraron sus patrones de vida. Y aunque hubo casos en los que fueron atraídos mediante algunos beneficios y prebendas, también el miedo inculcado y los castigos motivaron a los serranos a aceptar la nueva religión.

De esta manera, mediante la apropiación de lo ajeno en beneficio de la supervivencia, se inició el proceso con el que desaparecieron dos culturas a finales del siglo XVIII, los acaxeos y los xiximes, mientras algunos tepehuanes pudieron refugiarse en la Sierra Madre y lograron conservar su identidad hasta encontrarse actualmente con una densidad mayor en el municipio del Mezquital, Durango, como grupo que mantiene viva su cultura frente al asedio cada vez mayor de los valores propios del mundo occidental.⁹⁶

FUENTES

Documentales

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
AGN Archivo General de la Nación, México.
AHAD Archivo Histórico del Arzobispado de Durango, Durango, México.

Bibliografía

- Acosta Carrillo, Mónica Paola. “Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas.” Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Bernabéu Albert, Salvador. “‘La religión ofendida’. Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California colonial.” *Revista Complutense de Historia de América*, n. 20 (Editorial Complutense, Madrid, 1994): 169-180.
- Boccarda, Guillaume, ed. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala; Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

⁹⁶ Deeds, “Los tepehuanes en misiones”, 229.

- Boccaro, Guillaume. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel." *Memoria Americana*, n. 13 (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, enero-diciembre 2005): 21-52.
- Borah, Woodrow, "La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana." *Historia Mexicana*, v. XVI, n. 1 (julio-septiembre 1966): 15-29.
- Cramaussel, Chantal. "La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso." En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortellí, 181-187. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Cramaussel, Chantal, y Sara Ortellí, coord. *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Crespo, María Fernanda, y Guillermo Antonio Nájera, coord. *Lecturas desde las cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.
- Decorme, Gérard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, t. II. México: Porrúa, 1941.
- Deeds, Susan M. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2003.
- Deeds, Susan M. "Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo." En *Historia de Durango. Tomo 2. La Nueva Vizcaya*, coord. de la obra María Guadalupe Rodríguez López, coord. del t. 2 de Miguel Vallebuena Garcinava, 126-159. Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Deeds, Susan M. "Los tepehuanes en misiones jesuitas. Cambios étnicos y culturales en los siglos XVII y XVIII." En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortellí, 219-229. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Delgadillo Galindo, Sergio. "El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga entre los estados de Durango y Sinaloa. Siglos XVI-XVIII." *Boletín del Archivo General de la Nación*, novena época, n. 4 (enero-abril 2020): 9-42. Disponible en: <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/389>.

- Estrada Torres, María Isabel. “Dos mundos distintos en zona de frontera, tepehuanes y jesuitas en la provincia de Cinaloa según las Cartas Annuas, siglo XVI.” En *Lecturas desde las cartas anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. Coord. de María Fernanda Crespo y Guillermo Antonio Nájera, 259-286. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.
- Galindo, David Rex. “‘Primero hombres, luego cristianos’: un análisis sobre la conversión forzosa en la frontera de Texas.” *Colonial Latin American Historical Review*, v. 19, n. 3 (2014): 413-414. Disponible en: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol19/iss3/6>.
- 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*. Coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 129-146. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- 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 la Sorbonne Nouvelle, Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale, 2003.
- Giudicelli, Christophe. “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619.” En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 163-179. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Gutiérrez Casillas, José. *Santarén. Conquistador pacífico*. 2a. ed. México: Jus, 1964.
- Hausberger, Bernd. “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano.” *Estudios de Historia Novohispana*, v. 17 (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1997): 63-106.
- Lacueva, Jaime J. “Marginalidad y marginación de la minería de Nueva Vizcaya (1563-1631).” *Historias*, n. 78 (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, México, 2011): 39-72.
- Lara Cisneros, Gerardo. *El cristianismo en el espejo indígena. La Sierra Gorda. Siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- 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; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010).

- Mecham, J. Lloyd. *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*. Durham, Duke University Press, 1927.
- 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: Pedro Robredo, 1940.
- Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*. Estudio introductorio, edición y glosario de Eva María Bravo. Sevilla: Alfar, 1997.
- Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa*. México: Fondo de Cultura Económica; México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.
- Ortelli, Sara. "Movimientos de población en misiones tepehuanes (siglos xvii y xviii)." En *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*. Coord. de Chantal Cramaussel y Sara Ortelli, 205-219. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- Ortelli, Sara. "Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del septentrión novohispano." *Antíteses* [en línea] 4, n. 8 (Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Brasil, julio-diciembre 2011). [Fecha de consulta: 7 de mayo de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193321417004>>,61.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz. *Milenarismo tepehuán: mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*. México: Siglo XXI; Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008.
- 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.
- 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 Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, t. III. México: Editorial Layac, 1944.
- Porras Muñoz, Guillermo. *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo xvii*. México: Fomento Cultural Banamex, 1980.
- Reff, Daniel. *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.
- Restall, Matthew. "The New Conquest History", traducción de Enrique Gamboa. *History Compass*, v. 10, n. 2 (2012): 151-160.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. de Ángel María Garibay, 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

- Rodríguez López, María Guadalupe, coord. *Historia de Durango*. Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Ruz, Mario Humberto, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano.” En María del Carmen León Cázares, Mario Humberto Ruz Sosa y José Ovidio Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Saravia, Atanasio G. *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. Introd., compilación e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, v. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos*. Trad. de Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era, 2000.
- Vallebueno, 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.
- Vallebueno Garcinava, Miguel, coord. del t. 2. *Historia de Durango. Tomo 2. La Nueva Vizcaya*. Durango, Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.
- Vásquez, Irene Elizabeth. “The Indigenous Factor in Nueva Vizcaya: The North of Mexico, 1550-1790.” Thesis Doctor of Philosophy in History, University of California, 2003.
- Zubillaga, Félix. *Monumenta Mexicana (1599-1602)*, v. VII. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.
- Zubillaga, Félix. *Monumenta Mexicana (1596-1599)*, v. VI. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976.

SOBRE EL AUTOR

Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Ciencias y Humanidades con terminación en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango. Estudiante de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM. Su tema de investigación actual es el universo sexual *tlatatkime* en la sierra de Puebla. Su publicación más reciente: “El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropológica entre los estados de Durango y Sinaloa. Siglos XVI-XVIII”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, novena época, n. 4 (enero-abril 2020): 9-42.