

DESTRUCCIÓN DE “IDOLATRÍAS” EN LA SIERRA MADRE OCCIDENTAL, SIGLO XVII

José de la Cruz Pacheco Rojas¹

1 Universidad Juárez del Estado de Durango, México

Resumen

Este trabajo pretende destacar la importancia de la labor misional del padre Hernando de Santarén, sucesor del padre Gonzalo de Tapía en la Provincia de Sinaloa, particularmente en su actuación entre los indios guasaves y la fundación de las Provincias de Topia y San Andrés, así como el papel desempeñado en la destrucción o extirpación de las “idolatrías” en ambos territorios, proceso único en el norte de Nueva España.

Palabras clave

Jesuitas; norte de la Nueva España; misiones; Hernando de Santarén

Recibido: 29 mayo 2018 / Aceptado: 9 agosto 2018

DESTRUCTION OF “IDOLATRIES” IN THE SIERRA MADRE OCCIDENTAL, 17TH CENTURY

Jose de la Cruz Pacheco Rojas¹

1 Universidad Juarez del Estado de Durango, Mexico

Abstract

This work aims to highlight the importance of the missionary work of Father Hernando de Santaren, successor of Father Gonzalo de Tapía in the Province of Sinaloa, particularly in his performance between the Guasave Indians and the foundation of the Provinces of Topia and San Andrés, as well as the role played in the destruction or extirpation of “idolatries” in both territories, a unique process in the north of New Spain.

Keywords

Jesuits; North of New Spain; missions; Hernando de Santaren

Received: 29 May 2018 / Accepted: 9 August 2018

INTRODUCCIÓN

LA DESTRUCCIÓN DE «IDOLATRÍAS» FUE UNA PRÁCTICA COMÚN en el proceso de evangelización o conversión religiosa al cristianismo en América, particularmente en los virreinos del Perú y Nueva España. En Perú son particularmente conocidos las visitas o procesos de idolatrías bajo el virreinato de Francisco Álvarez de Toledo (1568-1580) forjadas por los jesuitas y la Inquisición, quienes crearon una compleja organización para llevarlas a cabo, apoyados en el conocimiento y la experiencia de los conquistadores. En Nueva España la destrucción de «idolatrías» la iniciaron las huestes militares de Cortés, les siguieron los primeros franciscanos y a partir de 1522 la Inquisición le daría continuidad con ejecuciones ejemplares de idólatras y hechiceros, pero no se organizó e institucionalizó hasta su establecimiento formal en 1571, cuando se elaboraron una serie de manuales.

Pese a ello, algunos miembros de otras órdenes religiosas se sintieron autorizados para llevar a cabo la destrucción de «idolatrías» entre los indígenas durante el proceso de evangelización por considerarlas representaciones demoníacas. En el caso que nos ocupa, el jesuita Hernando de Santarén, misionero entre las etnias *acaxéés* y *xiximes*, habitantes de la Sierra Madre Occidental, quien encabezó la formación de las misiones en esa región en 1600 con el apoyo de implacables y sanguinarios militares, obligó a los indígenas y sacerdotes a dar cuenta de sus sitios sagrados e ídolos para destruirlos. Esto lo hicieron en actos públicos donde quemaron los que eran de madera y los de piedra fueron demolidos; quienes los poseían o cuidaban fueron cruelmente castigados y los sacerdotes o hechiceros fueron ejecutados.

Este caso ha sido ignorado por los estudiosos del tema de la historia de las misiones en el noroeste novohispano, por lo que me propongo hacer un análisis de ese acontecimiento histórico

1. Luis González Rodríguez ha abordado el tema desde 1987 bajo una perspectiva descriptiva; lo que yo pretendo ahora es ofrecer un visión de este mismo acontecimiento desde otra postura teórica e interpretativa, basándome en estudios sobre el tema y en la bibliografía etnohistórica disponible (véase González 1987, 271--287, reeditado en su obra *El noroeste novohispano en la época colonial* (1993, 175--194).

2. Gutiérrez 1964, 44.

3. *Ibid.*, 14--15.

en la provincia de Topia a partir de las ideas que tenían los misioneros jesuitas acerca del combate al demonio, la religión indígena y el sistema misional.¹

HERNANDO DE SANTARÉN, FUNDADOR DE MISIONES Y DESTRUCTOR DE «IDOLATRÍAS»

Como es bien sabido, el primer jesuita que entró a la Pimería Alta (tierra altas de los *pimas*, hoy Sonora) fue el padre Gonzalo de Tapia, considerado el fundador de la provincia de Sinaloa. A su paso por Topia, la Semana Santa de 1592, predicó a los españoles en su lengua y a los tarascos que trabajaban en las minas en la suya.² Los españoles quisieron retenerlo por largo tiempo pero tenía que seguir su camino hacia la provincia de Sinaloa, donde emprendió la tarea de conversión y encontró su martirio a manos de Nacabeba, líder espiritual de los indios del pueblo de Teborapa, el 11 de julio de 1594. Este mismo año llegó a Culiacán el padre Hernando de Santarén con la comisión de unirse a los trabajos misionales del padre Tapia, sucediéndolo después de su muerte.

Hernando de Santarén nació en Huete, municipio de la provincia de Cuenca, España, el año de 1567, y realizó sus estudios en el colegio jesuita que su tío Esteban Ortiz había fundado. Al ingresar al noviciado de Villarejo de Fuentes, en 1582, a los quince años de edad, se le describe como «un muchachote sano y fuerte, carirredondo, rubio, de risa fácil, de sonora y bien timbrada voz, de alma ilimitada y corazón moldeable».³

Destinado a laborar entre gentiles de Nueva España, desembarcó en Veracruz en 1588 para trasladarse luego a la ciudad de México, donde permaneció en el colegio de San Ildefonso hasta que, concluido el período de aprobación, fue destinado a servir en la provincia de Sinaloa. Acompañado del portugués Pedro Méndez, llegaron ambos misioneros principiantes a Culiacán el 27 de junio de 1594; permanecieron allí unos días en lo que recibían órdenes concretas del superior Gonzalo de Tapia y partieron hacia San Felipe el 12 de julio, pero al llegar a Capiro recibieron la noticia de que el padre Tapia había sido asesinado por

los indios, por lo que tuvieron que regresar a Culiacán. Mientras tanto, Santarén se dedicó a labores evangélicas entre los vecinos españoles de la villa e influyó poderosamente en un joven criollo que seguiría sus pasos: Hernando de Tovar. Realizó también las primeras incursiones en la región de Mocorito, y de este lugar hasta Bacubirito.⁴

Santarén permaneció en Culiacán hasta la Navidad de 1594, fecha en que llegó la expedición punitiva del capitán Alonso Díaz, vecino de Guadiana y enviado del gobernador de Nueva Vizcaya, para proceder en la causa de la insurrección de los indios de Teborapa, acompañado por dos misioneros más: el padre Martín Pérez y el hermano Vicente Beltrán.⁵ Los expedicionarios siguieron su camino hacia la Villa de San Felipe en enero siguiente y con ellos Santarén, acogiéndose a la protección militar para quedarse a misionar con los indios guasaves, donde permaneció hasta 1596. A principios de ese año llegó a ayudarlo el padre Hernando de Villafañe, otro misionero proveniente de Pátzcuaro como los antes mencionados, incluido el padre Tapia. En opinión de Gerard Decorme, S.J., el P. Santarén no cede nada a Kino o a Ugarte en California; incluso los supera.⁶

ETNOHISTORIA Y CULTURA DEL NORTE DE SINALOA

Al momento del contacto indo-español la provincia de Sinaloa se encontraba habitada principalmente por grupos hablantes de lengua *cahíta*. De acuerdo con Carl Sauer, «desde el valle de Sinaloa hasta el río Yaqui la cultura y la lengua *cahítas* eran predominantes».⁷ Entre las variantes dialectales se encontraban los hablantes de la costa, como los llamados *guasaves*, considerados por los misioneros jesuitas «indios salvajes»,⁸ «gente tan bárbara que no tienen más casa o refugio que un petate»,⁹ de ahí el nombre nahuatlizado del río Petatlán. Del mismo modo, el término *guasave* se utilizó para designar a los grupos de la costa que comprendían varias lenguas.¹⁰

Rafael Buelna no les reconocía formas de gobierno ni jefes, lo que según él era muestra de su recto proceder. Cuando más, habla de la autoridad de los caciques, cuya función era convocar

4. *Ibid.*, 33--34 y 36.

5. Gilberto López Alanís ha elaborado un estudio muy interesante acerca de la obra misional y cultural de Martín Pérez. Véase (Pérez 2005).

6. Carlos H. de la Peña, *El mensajero del Sagrado Corazón de México*, citado por el P. Francisco Zambrano (1974, 499).

7. Sauer 1998, 124.

8. *Ibid.*, 125.

9. *Anuario de 1595*, citado por Sauer 1998, 130.

10. *Anuario*, citado por Sauer 1998, 130.

11. Buelna 1998, LVIII.

12. Ibid.

13. Beals 2011, 267.

14. Buelna 1998, LVIII.

15. Ibid., LVIII.

16. Beals 2011, 49.

las asambleas de los pueblos para declarar la guerra o contraer alianzas.¹¹ Acerca de su religión destaca la afirmación hecha por un jesuita: «No conocían divinidad alguna; no tenían religión ni culto. Sólo sentían un respeto tímido y supersticioso por sus hechiceros».¹² Estudios etnohistóricos de principios del siglo xx demostraron todo lo contrario: la sociedad, la cultura y la religión de los *cahitas* era mucho más compleja y desarrollada de lo que se pensaba. Así, en cuanto a su organización política, se reconoce la existencia de jefes guerreros, liderazgo asociado en algunos casos a los hechiceros. Por ello Ralph L. Beals afirma: «Se aprecia una unidad tribal más amplia (*tehuecos* y *zuaques*), lo cual sugiere un nivel de formalismo en el gobierno tribal que no coincide en absoluto con la impresión que proporcionan las referencias históricas específicas».¹³

A ese respecto, al referirse Buelna a la cultura material de esos grupos, comenta: «Tenían estos indios de Sinaloa sus casas generalmente hechas de bejucos entretrejidos y de esteros de carrizo cubiertos de barro, sostenidas con horcones»,¹⁴ dando por sentado que se trataba de grupos bárbaros a pesar de que sus casas estaban en armonía con el clima. Sólo admite que «en algunos pueblos solía haber también casas grandes de piedra, una para recogerse de noche las mujeres, y otra para los hombres con sus armas».¹⁵ Reconoce también que en su mayoría eran agricultores y entre sus rasgos culturales destaca el consumo del *tesgüino*, el baile de la *pascola* y la embriaguez. La embriaguez, de acuerdo con Beals, era ritual, comunitaria, ceremonial, asociada con la guerra para planear combates o celebrar triunfos.¹⁶ No se trataba, pues, de excesos orgiásticos o depravaciones como lo consideraron los jesuitas. Esta práctica estaba asociada también a los ritos de iniciación de los niños cuando entraban a la pubertad.

A Santarén le tocó presenciar un acto de esta naturaleza en Guasave a su regreso de la villa de San Felipe, a donde había ido por auxilio militar: encontró a los niños del pueblo «desnudos y muertos de hambre» (en ayuno) encerrados en un corral, mientras los adultos celebraban aparte, bien abastecidos de *tesgüino*. El padre no entendió de lo que se trataba y liberó a los niños; los caciques –o tal vez chamanes– se enfurecieron y estuvieron a

punto de matarlo. A partir de ese momento la misión comenzó a decaer.

Otro elemento que influyó fuertemente en la decadencia de la misión fue el descubrimiento que hizo Santarén de una «piedra en forma de pirámide» y otras figuras «toscamente grabadas» a las que los indios les rendían culto. El misionero mandó derribar la piedra y entonces vino la cólera de los ancianos, quienes predijeron que esa noche un torbellino arrasaría con las casas y la iglesia, como así sucedió. El jesuita lo interpretó como una fuerza demoniaca.¹⁷ En realidad, se trató de la demostración de la fuerza de un chamán contra la del misionero cristiano; una lucha entre el bien y el mal: el demonio. Después de estos hechos vino la guerra y con ella el fracaso misional de Santarén con los indios *guasaves*.

Sería viviendo entre ellos que Santarén debió enfrentarse por primera vez con los chamanes, de quienes los misioneros creían firmemente que tenían pacto con el diablo. El demonio era para los jesuitas una fuerza real, material, no abstracta sino plenamente actuante que influía en los indígenas, especialmente entre los médicos y chamanes. Éstos eran para los misioneros sus auxiliares; «el mismísimo demonio».

Dicho ingrediente de superstición alerta a los miembros de la Compañía de Jesús de que, en el fondo, concedían un enorme poder a las fuerzas que consideraban contrarias a Dios. Hombres ilustrados como ellos creían poderosamente en fenómenos sobrenaturales. Reputados como hombres de ciencia actuaban más bien movidos por el sentido común de los conquistadores; incapaces de discernir entre las manifestaciones del bien para los indios, actuaron sin otorgarles ninguna clase de concesiones. El caso de Guasave sería sólo el principio de un combate sin tregua que librarían los misioneros jesuitas en contra de las deidades y la religión indígenas.

DEIDADES PRINCIPALES DE LOS *CAHÍTAS* Y *GUASAVES*

La religión de esos grupos étnicos era un verdadero sistema, no tan complejo como el del centro y sur del México antiguo,

17. Alegre [1566-1596] 1956 t. I, 1-3;
Burrus [1599-1602] 1956, 451.

18. Esto nos recuerda un tanto el culto a los espíritus de los antepasados muy común en las antiguas religiones del norte de Europa, de acuerdo con Mircea Eliade en *Tratado de historia de las religiones* (1986).

19. Beals 2011, 269.

20. Soustelle 2013, 90.

21. Beals 2011, 269.

22. Soustelle 2013, 86.

pero sí muy desarrollado. Así, por ejemplo, los *cahítas* consideraban al sol y a la luna deidades importantes a las cuales ofrendaban frutos, aunque al parecer no poseían ninguna representación material. Del mismo modo, «los individuos que tenían visiones de las deidades, en lugar de los que se denominan espíritus guardianes,¹⁸ eran en cierto sentido sacerdotes de las mismas. Una nueva evidencia de la distinción entre ambos tipos de seres radica en el hecho de que se mencionan ofrendas específicas para las deidades pero nunca para los espíritus guardianes».¹⁹

Esta última afirmación llama la atención por la creencia tan extendida de que las influencias culturales, entre ellas la religión, provinieron del área civilizada del centro y sur del país. No obstante, como ha mostrado Soustelle, algunas deidades habían sido forjadas en el norte y fue desde donde los cazadores recolectores llevaron su religión astral al centro del país durante las migraciones.²⁰ Las deidades principales de esos indígenas eran:

Ouraba, o fortaleza, dios de guerra y venganza. Evoca, en su primer aspecto, a Tezcatlipoca o a Huitzilopochtli, deidades estrictamente nortañas guerreras.

Bamusehna, dios de las aguas o señor de las lluvias, cuya semejanza con Tláloc es innegable.

Shuatoba, deidad de los placeres (y de los pecados, añade un jesuita).

Huayatova, luz del mediodía.²¹

Como se puede apreciar, se trataba de deidades con atributos semejantes o casi idénticos a los dioses de los aztecas. Así, *Ouraba* evoca en su segundo aspecto a Tezcatlipoca «el guerrero»,²² deidad estrictamente nortaña, como Huitzilopochtli. *Bamusehna* estaba asociado seguramente a la agricultura; en tanto dios de la lluvia, como Tláloc, se le invocaba para propiciar buenas cosechas. *Shuatoba* o *Shuatobano* no encuentra, al parecer, parentesco alguno con ninguna deidad del panteón mesoamericano, pero *Huayatoba*, la luz de mediodía, aunque dice Beals que se le invocaba para encontrar objetos perdidos o robados, en mi opinión encuentra un estrecho parecido con Huitzilopochtli,

«por excelencia el dios de la guerra, y es al mismo tiempo el sol triunfante de mediodía».²³ Los misioneros jesuitas encontraron representaciones de estas deidades en piedra y en madera, a las que los indios rendían culto, del cual se encargaba un sacerdote o chamán. Así, pues, hoy tenemos la certeza de que se trataba de una sociedad y cultura mucho más compleja que la idea que divulgaron los misioneros de ellos como bárbaros.

ACAXÉES Y XIXIMES DE LA SIERRA MADRE OCCIDENTAL

Después de los frustrados esfuerzos por reducir a los *guasaves*, Santarén se trasladó a la Sierra Madre movido por la apremiante petición de los vecinos del mineral de Topia y del rector de la Residencia de Guadiana para que se enviara un religioso a conciliar a los mineros en las frecuentes reyertas en que vivían y, desde luego, a hacerse cargo de la conversión religiosa y cultural de los indios de la comarca; la otra razón fue que por el mes de junio de 1596 las relaciones de los misioneros con los indios principales de los *guasaves* llegaron al punto de que los expulsaron y vino después una sublevación.²⁴

El nombre de esta provincia misional fue adoptado de los reales de minas de Topia y San Andrés, pues no eran propiamente pueblos de misión sino únicamente centros de operaciones de los misioneros que les brindaban refugio y protección por los mineros españoles que residían en ellos. Situados ambos en medio de los antiguos pueblos de los indios *acaxées* y *xiximes*, Topia al norte y San Andrés veinte leguas al sur, en tierra caliente, eran los sitios ideales para desplegar la actividad misional, debido además a la presencia de indígenas ya cristianizados, llevados por los españoles, principalmente tarascos, que podían servir de ejemplo a los gentiles.

FUNDACIÓN DE LOS PUEBLOS DE MISIÓN²⁵

Santarén llegó al mineral de Topia en 1598, por órdenes del padre visitador Francisco Gutiérrez. Cabe destacar que las primeras reducciones de indios que formó fueron las de la cuenca

23. Soustelle 2013, 91.

24. Gutiérrez 1964, 41.

25. Este proceso lo he tratado con mayor amplitud en mi libro *El sistema jesuítico misional en el noroeste novohispano. La provincia Tepehuana, Topia y San Andrés (1596-1753)* (Pacheco 2015).

26. Gutiérrez 1964, 49--50.

del río Tamazula, región muy populosa (de 5 mil habitantes), gobernada por el cacique indígena Matohén. Entre ese año y 1599, Santarén consiguió reducir a los indios en los pueblos más grandes, ya existentes: a uno lo llamó San Jerónimo, a otro Atotonilco, siguiendo la tradición náhuatl para designar los sitios donde brota o nace agua caliente, y Tamazula, nombre de probable origen indígena. Además, fundó las misiones de El Frijolar, Borrachos, Colutla el Viejo, Zapotlán el Grande, Santa Ana, Birimoa y San José Canelas.²⁶ Lo que facilitó una acción misional tan rápida fue la presencia de encomenderos españoles en la zona comprendida entre Topia y Culiacán, pero como se podrá entender fácilmente, esas congregaciones no podían ser dotadas, de entrada, de los elementos fundamentales para la aplicación del proyecto civilizador jesuita, pues se trataba de fundaciones en ciernes. Su aplicación comenzará poco tiempo después.

No obstante, el establecimiento de la misión jesuita en Topia se vio en dificultades debido a la oposición de los franciscanos que residían en el Valle de Topia, quienes gozaban del derecho de prioridad por haberse establecido allí desde tiempos de la conquista de Francisco de Ibarra y habían hecho una importante labor de evangelización de acuerdo a sus propios métodos y concepciones, al grado que llegaron a formar ese pueblo con el asiento de un grupo de indios *acaxéés*. Por ello, es muy significativo retomar el testimonio del obispo De la Mota y Escobar, de principios del siglo xvii, quien informaba: «Seis leguas encima de las minas de Topia a la banda del norte está un poblesuelo de indios chichimecos que se llama Topia, de que tomaron nombre las minas, que es hasta de cincuenta vecinos, cuya doctrina es de frailes franciscanos que tienen aquí un convento. Estos indios ganan la vida a vender sus gallinas y maíz en las minas y en alquilarse cuando quieren en las haciendas de ellas, y aunque estos cincuenta chichimecos son *xpianos* (sic) y están de paz, tienen comunicación con muchos gentiles bárbaros de su misma nación *acaxe*, que viven como brutos animales en las alturas y picachos de esta serranía con cuya comunicación se van convirtiendo algunos, pero pocos, por el recelo que tienen que no los llevan los

españoles a trabajar a las minas». ²⁷ Esa era la situación de los franciscanos y de los indios bajo su cuidado espiritual.

Mientras este conflicto jurisdiccional-religioso se resolvía, Santarén se retiró a instruir a los indios *tahues*, *sobaibos*, *pacaxes* y *haymenes*, parientes todos de los *xiximes*, que habitaban la región comprendida entre Culiacán y el pueblo de Guapixuxe, este último situado en los afluentes del río San Lorenzo. El problema se resolvió pronto, y como era de esperarse, a favor de los jesuitas. ²⁸ El primer acto de apoyo a la presencia jesuita en Topia fue la designación del capitán Diego de Ávila, encomendero de la jurisdicción del real de minas de San Andrés, comisionado por el virrey de Nueva España, Gaspar de Zúñiga y Acevedo (conde de Monterrey), para pacificar y reducir a los indios de esa región: «como a capitán pacificador le compete, manda y encarga el bajar a partes donde puedan ser ordenados a doctrinado de los dichos padres los tales indios y que los pueble, pacifique y aquiete, ampare». ²⁹ Es decir, por medio del uso de la violencia. A partir de esta tajante decisión, tomada el 27 de febrero de 1600, dio inicio lo que fue muy posiblemente la empresa reduccionista más extraordinaria en el norte de México, habiéndose combinado para tal fin la crueldad de capitán Diego de Ávila y la conducta «piadosa» del padre Hernando de Santarén.

Los trabajos de reducción comenzaron en las ranherías de «gente más ladina», es decir, entre aquellos indígenas que habían estado en contacto más directo con los españoles y los indios mesoamericanos de las minas o estancias vecinas. Al parecer, esto facilitaba las cosas, por lo que, como se tratara de un plan bien concebido, emprendieron las reducciones. El capitán ordenó a los indios que se congregaran, y si no lo hacían al término de seis semanas, los castigaría. El padre Santarén, auxiliado por el también jesuita Guillermo Ramírez, sin tener ninguno de los dos completo dominio de la lengua, actuando en algunos casos por medio de intérprete, fue nombrando *temastianes* (maestros doctrineros indios), a quienes responsabilizaba de la buena marcha religiosa del nuevo asentamiento. Aquí y allá fueron estableciendo poblaciones con una rapidez increíble; en ocasiones una por

27. Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León* (Durango: Editorial UJED, 2009), 90-91.

28. Gutiérrez, *Santarén...*, 50-51.

29. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxées hechas por el capitán Diego de Abila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año de 1600*, Historia, 20, f. 181. Este testimonio es el documento más importante que se refiere a las misiones de los *acaxées*. Se trata de un extenso expediente de 120 fojas útiles por ambos lados.

30. Porras 1980, 127.

31. Aquí no nos vamos a ocupar de las guerras que libraron los *acaxéés* y *xiximes* en contra de los españoles. Ese tema lo he tratado en el libro *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano* (Pacheco 2008).

día. De ahí tal vez su fragilidad. El hecho de que faltaban operarios jesuitas que se hicieren cargo directamente de las nuevas fundaciones las expuso a una pronta situación crítica debido sobre todo al uso de la violencia y la destrucción sistemática de las deidades indígenas.

Del mismo modo, la reducción de los *xiximes* no fue menos violenta. En el proceso de expansión y consolidación misionera entre los *acaxéés* del sur, el trabajo desplegado por el padre Andrés Tutino en los pueblos de San Gregorio y San Hipólito, lugares de frontera con los *xiximes*, que se extendían desde ese punto al norte hasta el río Piaxtla al sur, había tocado sólo de una manera indirecta a esos «feroces bárbaros», temidos enemigos de aquellos a quienes solían cazar para comérselos, eso decían los misioneros. El contacto empezó a tener visos de violencia cuando a raíz del sometimiento de los *acaxéés* que se habían rebelado contra los españoles en 1601, y el restablecimiento de los reales de minas de San Andrés y San Hipólito, donde se estableció un presidio en 1606 con el fin de resguardarlos y evitar que ambas naciones indígenas entraran en contiendas que pudieran derivar en guerra.³⁰ Esto, que debía evitar la guerra, la provocó.³¹

SOCIEDAD Y CULTURA DE LOS ACAXÉÉS Y XIXIMES

En primer término debemos hacer una breve referencia al medio geográfico en el que habitaban ambos grupos. Vivían en la región geográfica del hoy estado de Durango conocida como Las Quebradas, caracterizada por altas montañas y profundas cañadas, cuyas diferencias de altitud van de los dos mil a los cien metros sobre el nivel del mar, por las que descienden diez de los once ríos que desembocan en el Mar de Cortés, dejando atrás una diversidad ecológica muy propicia para el desarrollo de la vida vegetal y animal. Su orografía es especialmente singular pero difícil de transitar. Así la describió el cronista del conquistador Francisco de Ibarra en 1584:

[...] sierras de gran altura y espesura, de grandes montañas, riscos y hondables barrancas y quebradas,

y cargando y descargando los caballos de carga, que muy a menudo caían por la mucha aspereza de la sierra [...] hasta llegar a la sierra de Las Cruces, sierra de mucha aspereza y que parecía dar consejo que no pasasen de allí, la cual está cercada y murada de espantables riscos, peñas y terribles quebradas.³²

Por lo que hace a la filiación racial y lingüística de esos grupos indígenas, las diversas etnias de la región sonoreense, los tarahumaras y tepehuanes, estaban emparentados entre sí por el hecho de que compartían algunos rasgos culturales; se afirma que pertenecían a la misma familia, a saber: la sonoreense u ópata-pima,³³ en tanto que *guachichiles*, *laguneros* y *zacatecos* pertenecían a la familia aztecaide; *acaxées*, *xiximes*, *conchos*, tarahumaras, *tobosos* y otros grupos de la mesa central a la familia taracaita, todos correspondientes al grupo yuto-azteca.³⁴ Esto es muy importante, pues de haber sido así, las oleadas migratorias de los chichimecas del norte al centro de México habrían llevado consigo su cultura y su religión, que más tarde se fusionaría con formas más complejas imperantes en el altiplano.

En el aspecto económico, cultural y social, cuando Francisco de Ibarra penetró en 1563 a Topia –pueblo principal de los *acaxées*– en pos de la conquista de un pueblo que suponían lleno de riquezas, uno de sus soldados encontró en las proximidades muchas labores de maíz, frijol y calabaza, y a «seis indios vestidos de la cintura para abajo de mantas de algodón», así como «fueron divisando las casas y un hermoso fuerte y otra casa de tres cuartos y muralla de piedra y el cerco del altar de una lanza pequeña de albarrada».³⁵ Encontraron, asimismo, que poseían un enorme granero de maíz y que había entre ellos un indio principal, *sayain*, que los gobernaba.³⁶ Además, se dieron cuenta que tenían por costumbre comer carne humana, que hacían expediciones guerreras de cacería y de las armas que usaban: arcos, flechas de palo de brasil, puntas de obsidiana y pedernal, hachas de piedra, así como del uso de un tambor parecido al *teponaxtle*, con que amenizaban sus fiestas.

32. Obregón 1988, 55--56.

33. Saravia 1937, 25; Hinton et al., 1972, 141.

34. Gerhard 1996, 164.

35. Obregón 1988, 58.

36. Ibid., 63.

37. AGN, Historia, vol. 20. «Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxées hechas por el capitán Diego de Ábila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año de 1600», ff. 180v-191. Para el presente apartado me baso en dicho documento y en la «Relación de Santarén de 1604», AGN, Jesuitas III-29.

38. ARSI-Mexicana 14, *Anua de 1606*, f. 61.

39. El demonio era para los jesuitas una fuerza real, material, no abstracta sino plenamente actuante e influyente entre los indígenas, especialmente en los médicos y chamanes, quienes eran considerados por los misioneros sus auxiliares o «el mismísimo demonio». Este ingrediente de superstición llama mucho la atención a los miembros de la Compañía de Jesús, pues en el fondo significa que concedían enorme poder a las fuerzas que ellos consideraban contrarias a dios, pero sobre todo que como hombres ilustrados creían poderosamente en fenómenos sobrenaturales. Reputados como hombres de ciencia actuaban más bien movidos por el sentido común de los conquistadores; no eran capaces de discernir entre las manifestaciones del bien entre los indios, es por eso que actuaron sin otorgarles ninguna clase de concesiones y fueron tan intransigentes

40. Beals 2011, 268.

41. Ibid.

42. Gaune 2014.

43. ARSI-Mexicana, *Anua de 1606*, 161.

De esos elementos culturales y de muchos otros más de los *acaxées*, dio testimonio el padre Hernando Santarén en la etnografía que levantó en 1604.³⁷ En esta relación, Santarén hace un registro sistemático de la cultura de esta etnia. Entre lo más destacado de la cultura material estaban las viviendas, construidas de «terrado, muy bien techadas, con una puerta pequeña aun no de una vara en alto». Su religión era muy compleja; poseían deidades protectoras de la vida, de las sementeras y contra las enfermedades bajo la forma de conejo o venado. También los tenían en representación humana, como su Dios principal: *Neyúncame*, «el de la misma deidad que llamaban *Nejahimiviacama*, el que hizo el primer hombre y dio el maíz y frijoles para sembrar».³⁸

Seguramente lo que llamó más la atención de los misioneros fue la existencia de una amplia gama de deidades a las que calificaron de ídolos. Además, de acuerdo con su firme convicción en la creencia de la existencia del demonio,³⁹ los jesuitas los consideraron «demonios peligrosos y malignos que acechaban a los descuidados».⁴⁰ De aquí el tesonero empeño que pusieron en destruirlos y en suplantarlos por las imágenes cristianas, así como en algunos casos asumieron una «disposición oportunista»⁴¹ al adoptar instituciones o rituales indígenas considerados inofensivos, como las danzas. Esta actitud oportunista de los misioneros jesuitas la ha destacado Rafael Gaune para el caso chileno.⁴²

Para la realización de los rituales del culto religioso habían construido espacios sagrados especiales:

Tenían estos ídolos unos altares muy fijos, hechos de figura circular, comenzando con un círculo muy pequeño de compás de dos palmos, y sube una vara en alto, hecho de piedras llanas con barro, y luego otro mayor que cerca aquel de la misma altura, y luego otro y otro hasta que viene a hacer un compás de dos varas.⁴³

Del cuidado religioso, de la cura de almas y de enfermedades se hacían cargo los hechiceros, quienes asociaban a algunas ceremonias el uso del peyote. Era el caso del juego de pelota, elemen-

to cultural asociado con las altas culturas mesoamericanas, practicado por los *acaxées* en forma muy compleja y desarrollada.⁴⁴

Lo primero que en sus poblaciones hacen es el *batéi*, que es una plazuela muy llana (*tastle*) y con unas paredes a los dos lados de una vasa en alto, a modo de poyo, el cual sirve para jugar a la pelota, la cual es de *ule* como ajonje de Castilla, que pesa dos o tres libras, porque es tan grande como la cabeza y hácese de la leche que distilan unos árboles.⁴⁵

Llama la atención igualmente el cuidado que tenían en la elaboración de las prendas de vestir de algodón y de *pita* –fibra de maguey–, que teñían de azul usando el añil que abundaba en la región, así como el uso de joyas y atuendos.

Las cabelleras criaban y guardaban con gran estimación, trenzadas con fajas, como también las mujeres: estas, y aún más los varones, se adornaban con grandes sartas de caracolillos blancos, estimados entre ellos, que buscaban o compraban de otras gentes marítimas. También traían semejantes dijes en los brazos, orejas y ternilla de la nariz, que para esto agujereaban desde niños, para colgarlos della.⁴⁶

El gusto por la carne humana de los *acaxées*, es decir, el canibalismo, según los españoles, lo compartían con sus vecinos del sur, los *niximes*. Debido a este rasgo de su cultura, los españoles opinaban de ello que eran:

La más brava, inhumana y rebelde de cuantas [naciones] poblaban el grueso de esta sierra [...] habitaba esta nación en el corazón de esta sierra; y estaban fortificados y guardados en los montes más inaccesibles de toda ella, con que venían a ser inexpugnables, así por su altura como por la profundidad de sus quebradas, para poderlos tratar y amansar.⁴⁷

44. Véase también Andrés Pérez de Ribas ([1645] 1992, 473--476).

45. González 1993, 168.

46. Pérez de Ribas [1645]1992, 472.

47. *Ibid.*, 531.

48. Reff 1991, 91; Pérez de Ribas [1645] 1992, 471.

49. Información obtenida en un viaje de exploración realizado por mí en 1998. A estos elementos se les ha llamado «cultura pueblo» del suroeste de Estados Unidos.

50. Beals 2011, 19. Véase también Reff 1991, 93.

51. Beals 2011, 16--18.

52. González 1993, 146.

53. Beals 2011, 34.

54. González 1993, 145.

55. Pérez de Ribas [1645] 1992, 537--538.

56. *Ibid.*, 540.

Estas formas de vida eran también muy parecidas a las de los *acaxéés*, quienes solían vivir en rancherías y pueblos asentados en pequeños valles, pero sobre todo en las cuevas de los picachos de difícil acceso, donde construían sus casas, unas de piedra y barro, otras de palos con techo de paja.⁴⁸ Esto mismo lo hemos podido constatar en la región que habitaban los *xiximes*, en particular en los cañones de los ríos Los Remedios y Piaxtla.⁴⁹

Se trataba de verdaderos conjuntos habitacionales donde residían grupos de familias emparentadas entre sí, real o simbólicamente. En opinión de Ralph L. Beals, la unidad parental de estos grupos étnicos era el clan, con filiación patrilineal, que constituía la base de su organización social.⁵⁰ La antropofagia, el lado «bárbaro» de estas tribus, estaba estrechamente relacionado con la guerra, y al mismo tiempo, tenía una importante relación con su estructura social y religiosa. Por esto, cuando los hombres iban a la guerra se ataviaban con ropas especiales y joyas. Los captores de las víctimas eran distinguidos por su valor siendo un signo importante de prestigio social.⁵¹ Al parecer, se trataba de un canibalismo ritual, no habitual, muy parecido a la guerra florida que practicaban los aztecas.

En términos generales, los *xiximes* compartían los mismos elementos de cultura material y religiosa con los *acaxéés*, con ligeras diferencias. Quizás una de las peculiaridades más relevantes sea el desarrollo de las formas de gobierno entre los *xiximes*. Esta residía en un jefe o cacique, llamado *bayiyo* en su lengua, quien tenía «por gala siete huesos enclavados en la barba».⁵² Estos jefes vivían en un pueblo principal en la quebrada de Guarisamey, el cual tenía bajo su poder otros ocho, compuestos cada uno de ellos de cuatro o cinco rancherías, integrados a su vez por seis a siete familias.⁵³ Lo que significa que poseían una organización política bien definida y compleja.

A la llegada de los españoles, los pueblos principales de los *xiximes* eran Xocotilma, Guarisamey, Humase, Yamoriba, Otáez y Guapijuxe.⁵⁴ En este último lugar residía un «reyezuelo, a quien los indios tenían por Dios y como tal lo reverenciaban», que controlaba diecisiete rancherías.⁵⁵ Con esos atributos divinos que les conferían los miembros de esa tribu a sus gobernantes se

infiere que la máxima autoridad residía en los ancianos y en los hechiceros.⁵⁶

Como grupo étnico, los *xiximes* reconocían a dos subgrupos: los *hinas* y los *humis*. Se desconocen las razones de esta subdivisión tribal. Quizás era el carácter guerrero tan acentuado que poseían, lo que los diferenciaba de los *xiximes*, o los sitios donde habitaban: al parecer residían en lo alto de las cañadas, al oriente del río Piaxtla, como lo sugiere Pérez de Ribas. Según él, el nombre de los segundos «hace alusión a los riscos empinados y peñas tajadas, en que estos habitan».⁵⁷

Los *hinas* poseían dos pueblos principales, al igual que la estructura política de los asentamientos *xiximes*, que eran Guaimino, Iztlán y Queibos. Los *humis*, por su parte, además de vestir tilmas bien elaboradas de varios colores y usar «penachos de hoja de plata», lo que demuestra el trabajo que hacían de los metales preciosos, eran considerados grandes agricultores. Cultivaban algodón, frijol, chile, calabaza, chíya y «otras semillas de esta clase».⁵⁸

Quebrada abajo de Guarisamey vivían los *humis* en las rancherías de Toministame, Queibos, Yazaboytia, Acus, Yamocoa, Tomisituá, Zipampytia y Mosas.

Nación distinta de los *xiximes* aunque tienen una misma lengua. Es gente política, obedecen todos a un gobernador que en cada pueblo tienen sus particulares caciques. Son grandes labradores y lo que más me admiró fue ver sus sementeras que hacían en las lomas de más pique donde se da tan fértil el maíz que nos admiró la grandeza y colmo de las mazorcas. Siembran también frijoles, chile, calabaza, chias y otras semillas. A este modo tienen muchos cañaberales y cañas dulces, zapotes, guayabas y otras frutas de tierra caliente porque lo es mucho la profundidad de la quebrada.⁵⁹

No andaban desnudos; por el contrario, vestían ricos atuendos. La cabeza adornada con plumas de papagayo o guacamaya,

57. Pérez [1645] 1992, 550 y 562-563.

58. Beals 1933, 33--34.

59. AGN, Historia, vol. 19, «Carta del p. Alonso de Valencia al provincial Nicolás de Arnaya, Guatimapé, 9 de mayo de 1618», fs. 84-84v.

60. Reff 1991, 7.

61. Kirchoff 1967.

62. Kelley 1971, 768--801; Gerhard 1996, 161.

con algunos penachos de hoja de plata. En cuanto a las armas, usaban varillas de brasil, lanzuelas de lo mismo, además, habían adoptado las hachuelas de fierro desplazando las macanas. Era gente de buen entendimiento; vivían en casas de adobe, distribuidos en rancherías de cinco o seis familias, alrededor de una plazuela. Estaban en constantes guerras con sus parientes *xiximes*, tepehuanes e *hinas*.

¿INDIOS «BÁRBAROS»?

Como se puede apreciar, se trataba, indudablemente, de sociedades complejas, y no como se ha creído, sociedades primitivas o simples. Investigaciones arqueológicas recientes han puesto de manifiesto que los antiguos habitantes, tanto del noroeste mexicano como del suroeste norteamericano, compartían formas culturales que, como la mayoría de las áreas más desarrolladas del Nuevo Mundo, vivían en villas y pueblos que contaban con varios cientos de pobladores.⁶⁰

En la época prehispánica la costa sinaloense hasta el río Sinaloa sirvió de frontera a la civilización mesoamericana,⁶¹ y en algunos valles de la mesa central del norte se desarrollaron culturas agrícolas con residencia estable a finales de la época clásica, hacia el año 800, dejando testimonios de su presencia en el Valle del Guadiana, Hervideros, El Zape y Paquimé. Se cree que sus moradores los abandonaron en el siglo xv y que las causas de estos despoblamientos fueron los cambios climáticos, la guerra o la mala administración política entre otros motivos.⁶²

El caso de las sociedades *acaxée* y *xixime* dista mucho de conocerse suficientemente, debido a que existen pocas investigaciones arqueológicas y antropológicas que nos permitan dar certeza acerca de su cultura y sociedad. En nuestra opinión, la extendida presencia de casas en acantilados o *cliff dwellings* en las profundas barrancas de la Sierra Madre Occidental, antiguas moradas de esos dos grupos étnicos, son muestra clara de que formaban parte de un corredor cultural que se prolongaba hasta el sur de los Estados Unidos y probablemente estaba conectado con otras culturas del centro de México. Nos atrevemos a postu-

lar que esas sociedades poseían un complejo sistema de aprovechamiento vertical de los pisos ecológicos en que habitaban, a la manera como lo hacían los incas en los Andes orientales, como lo mostró John Murra.⁶³

63. Murra 1975, 59--115.

64. Zambrano 1974, 473; González 1993, 154--157.

ANTROPOFAGIA

El hecho cultural más condenable de estos indígenas, según los españoles, era la práctica de la antropofagia. No obstante, de ser cierta, parece que esta práctica estaba más bien asociada estrechamente a la guerra, pues sus víctimas eran prisioneros. Aunque se dice que en ocasiones solían organizar expediciones guerreras para capturar a sus víctimas y comérselas en una ceremonia en la que participaban todos los miembros de la sociedad, lo que habla de un sentido ritual más complejo, emparentado probablemente con la «guerra florida» de los aztecas. Para ello, se vestían con elegantes tilmas y se pintaban el cuerpo. Los cautivos eran considerados trofeos de guerra y los guerreros que los hubiesen capturado eran distinguidos iniciando el festín de la comida y colocándose unos huesos pequeños de sus víctimas en el labio inferior en una ceremonia que duraba toda la noche, acompañada de música y danza.⁶⁴ Lo más seguro es que los cronistas, como informantes de segunda mano, cargados de prejuicios cristianos, exageraran la magnitud del canibalismo para justificar el sometimiento de los indios por medio de la violencia. En nuestra opinión, uno de los aspectos de esta práctica se trataba de un acto de resistencia indígena frente a la invasión española.

Así, por ejemplo, en la época temprana de la conquista en la Sierra Madre Occidental, podemos mencionar tres casos de sacrificio y canibalismo que ocurrieron en esa región. En Huaynamota, provincia del Nayar, donde la gente del capitán Miguel de Ibarra fue derrotada después de la guerra del Mixtón (1541-1542): «habían muerto diez soldados españoles, los más valientes del campo, y [...] a (Juan de) Salinas, a Francisco de la Mota y a Diego Hernández Odrero, llevaron a la barranca de San Cristóbal y allí los sacrificaron, en cúes y adoratorios de ídolos, y

65. Tello [1638-1653] 1945, 156. Citado por Jesús Jáuregui (2012, 136).

66. Tello, 176, en Jáuregui (2012, 144--145).

67. De ser esto cierto, tal vez fue a raíz de esta ocasión cuando descubrieron las distinciones de los sabores de la carne humana: «la carne de indios era para ellos como carne ordinaria, y de vaca; y la de los negros como de tocino; pero que la carne de los españoles era como de carnero». Pérez de Ribas [1645] 1992, 550.

68. Beals 1933, 249.

69. *Ibid.*, 249--250.

después se los comieron y [...] de la misma suerte hicieron con los demás».⁶⁵

Este acto sacrificial posee una gran significación, pues fue, en primer lugar, una ofrenda a los dioses y la compartición comunitaria del festín carnal del cuerpo de los conquistadores. El sacrificio de fray Francisco Gil es igualmente muy simbólico desde el punto de vista religioso:

hincado de rodillas, se dejó a la tiranía de aquellos bárbaros, descargando sobre el sancto religioso tanto número de flechas y dando tantos golpes con las macanas que en breve acabó la vida. Cortáronle la cabeza y habiéndola puesto a cocer, como tienen de costumbre [...] la limpiaron de la carne y la (t)raían consigo en sus bailes en señal de victoria, como todos los chichimecas tienen de costumbre.⁶⁶

Se trataba de un triunfo contra la religión invasora, razón por la que había que celebrar con la ritualidad acostumbrada. Otro acto de triunfo y canibalismo ocurrió en 1610, en plena guerra de los *xiximes* contra los españoles. En ese entonces, el capitán Francisco de Urdiñola les envió un mensaje de paz, al que los rebeldes le contestaron que lo que querían era la guerra, como la que habían hecho en 1606. En esa ocasión se dirigieron al Real de Las Vírgenes (Cosalá), y por el camino cometieron destrozos en haciendas, mataron a dos españoles, mismos que se comieron y lo mismo hicieron con algunos indios aliados de los españoles.⁶⁷

De ese modo, podemos considerar la presencia de un canibalismo de tipo ceremonial o ritual entre los *acaxées*, vinculado con los triunfos obtenidos en la guerra contra sus enemigos. En este sentido, esta práctica se limitaba a comerse a los enemigos que se mostraban valientes en la guerra, pues se creía que «el valor de las víctimas se trasladaba a quienes compartían su carne».⁶⁸ El ritual «se centraba alrededor de la cabeza, el cabello y otras partes del cuerpo que se depositaban en un poste o clavados en una lanza en la mitad de la plaza».⁶⁹ Esta ceremonia de victoria nos

remite a la danza de las cabelleras de los indios *pueblo* de Nuevo México. «La danza iba acompañada por música de tambores y por gritos. Las mujeres intervenían en el baile y era prácticamente la única ceremonia en la que participaban».⁷⁰

70. Beals 1933, 250.

71. *Ibid.*, 46.

72. *Ibid.*

SACRIFICIOS HUMANOS Y CANIBALISMO, ¿PROPIOS DE SOCIEDADES ARCAICAS?

Los hechos aquí mencionados acerca de los sacrificios humanos y la práctica del canibalismo parecieran remitirnos a las sociedades primitivas, «las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe», parafraseando a Pérez de Rivas. Sin embargo, debemos considerar que, en primer lugar, se trataba de una ofrenda a los dioses, es decir, un acto propiciatorio que debía redituarse beneficios a la comunidad: «En la mayor parte de los casos los sacrificios estaban asociados con el canibalismo ceremonial, y por lo general el corazón de la víctima se le ´daba de comer´ al dios».⁷¹ En el segundo caso debemos tener en cuenta el sentido de valor que proporcionaba a los guerreros el consumo de la carne de los enemigos caídos en combate, puesto que si «[...] la primera porción se le ofrenda al dios y la segunda a quien mató al enemigo que están comiendo...», de este modo se cierra el círculo o se restablece el vínculo entre el dios y el guerrero.⁷²

No debería sorprendernos, por tanto, que los sacrificios humanos practicados por los aztecas hasta la llegada de los españoles fuesen una práctica llevada del norte, que tal vez había sobrevivido entre los grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental vinculado al canibalismo. Esto no significa que a estas etnias se les deba considerar como «bárbaras» o salvajes. Mircea Eliade ha mostrado en su sentido simbólico más profundo esta clase de ritos, al afirmar:

el sentido de estos sacrificios humanos debe buscarse en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Evidentemente, todo rito o argumento dramático que persigue la regeneración de

73. Eliade 1986, 312--313.

74. En ese sentido cabe hacer notar que por esa misma época se realizaba una feroz cruzada de destrucción de las religiones andinas, encabezada precisamente por los jesuitas, quienes sustentaron sus acciones en los mismos fundamentos teológicos y morales que sus compañeros en el noroeste novohispano. El gran teórico de la extirpación de las «idolatrías» fue ni más ni menos que José de Acosta. Véase el estudio de Pierre Duviols (1977).

una 'fuerza' es a su vez repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico, que tuvo lugar *ab initio*. El sacrificio de regeneración es una 'repetición' ritual de la creación. El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir violenta) de un gigante primordial, de cuyo cuerpo fueron constituidos los mundos, crecieron las hierbas, etc. [...] El cuerpo despedazado de la víctima coincide con el cuerpo del ser mítico primordial que dio vida a los granos por su despedazamiento ritual.⁷³

EXTIRPACIÓN DE LAS «IDOLATRÍAS»

La destrucción de los ídolos de las distintas sociedades indígenas fue una práctica generalizada tanto en Perú como en la Nueva España por parte de las órdenes religiosas que emprendieron la evangelización en esos territorios. Lo mismo arrasaron con las imágenes sagradas que con los centros ceremoniales de los naturales intentando suplantarlos por las imágenes cristianas y con la erección de iglesias en los mismos lugares, como ocurrió en el centro de México; en cambio, en el noroeste novohispano la destrucción fue total durante el proceso de fundación de las misiones, particularmente en la Sierra Madre Occidental entre los indios *acaxées* y *xiximes*.

La mayor afrenta que recibieron las distintas naciones indígenas del norte novohispano por parte de los españoles, especialmente de los misioneros jesuitas y militares, fue la sistemática destrucción de sus dioses. Las prácticas religiosas de los indios fueron consideradas «idolatrías» e «infames supersticiones» por los religiosos recién llegados. Bajo estas concepciones acerca de las representaciones más importantes de la religión indígena los invasores occidentales emprendieron una cruzada de exterminio de toda expresión religiosa de los nativos que pudiera representar un obstáculo en el proceso de implantación del cristianismo y la imposición del régimen de dominación imperial.⁷⁴

El propósito era erradicar o extirpar desde la raíz toda creencia religiosa ancestral; borrar material y espiritualmente cual-

quier vestigio maligno. La destrucción de los símbolos religiosos de los indígenas fue, con toda certeza, la mayor causa de la guerra *acaxee* de 1601, la de los *xiximes* de 1606 y la gran rebelión tepehuana de 1616.

Los métodos que utilizaron los invasores fueron siempre violentos, en la medida en que iban avanzando en la sujeción de los indios reducidos al régimen misional. Misioneros y capitanes exigían, haciendo uso de bayonetas y fusiles, a quienes tenían o sabían de la existencia de ídolos, que los entregaran para destruirlos. Quienes se negaban eran castigados severamente, sometidos a crueles tormentos y algunas veces ejecutados. Una vez reunidos los ídolos se procedía a despedazarlos si eran de piedra o a quemarlos si eran de madera. Las diversas deidades indígenas eran representadas en forma de animal, así como de figuras humanas cuidadosamente elaboradas; generalmente, cada deidad tenía su propio espacio ceremonial, pero al momento de la llegada de los invasores españoles se vieron precisados a retirarlos de los santuarios para evitar que los destruyeran los recién llegados, que también habían declarado la guerra a sus dioses. Fue por eso que algunos fueron guardados, otros retenidos por los chamanes y unos más quedaron en los antiguos sitios sagrados que luego fueron profanados por los españoles.

La idea de los sacerdotes era quemar dichas deidades –lo que hacían en público, frente a todos– «para mayor desprecio del demonio, y para que con él y sus retratos cobren ojeriza los indios.»⁷⁵ Era, pues, un enfrentamiento con el demonio y al mismo tiempo una prueba de fuerza del dios de los cristianos. Un acto de demostración de los poderes de éste ante los indios.

Tales métodos o, si se quiere, recursos represivos para la inquisición y destrucción de las «idolatrías» indígenas, tienen estrechos lazos de parentesco con la antigua Inquisición ordinaria europea y con el Santo Oficio de España, como lo ha mostrado Duviols para el Perú, donde se instituyó una suerte de «Inquisición para los indios». Dicha institución tenía como fin apartar y castigar a los herejes que pudieran contaminar a los cristianos. La «extirpación», en cambio, tuvo en la mira a las comunidades indígenas reacias a la integración religiosa y cultural. Por ello, el

75. «El padre Nicolás de Arnaya al padre Francisco Váez, prov.» en Ernest Burrus y Félix Zubullaga eds. (1956, 379).

76. Duviols 2003, 49.

77. Parece ser que durante el siglo XVI lo que predomina es la destrucción por la vía de los hechos, sin olvidarnos de las posturas de teólogos y misioneros como el padre Las Casas, quien sostenía que se trataba de formas naturales de religión, lo cual les concedía cierta tolerancia y no la condenación total. En el siglo XVII, en cambio, se formularon importantes y bien desarrollados tratados sobre cómo combatir y terminar con la idolatría. Uno de los mejores ejemplos es el *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México* (1953). De este compendio documental destaca por su relevancia conceptual y su carácter instrumental, el «Manual de ministros para conocer y extirpar las idolatrías de los indios», escrito con ese propósito por el Dr. Jacinto de la Serna a mediados del siglo XVII.

78. Duviols 1977, 55.

estudioso la llamó «la hija bastarda de la Inquisición», y acerca de su naturaleza nos dice:

El proyecto básico de la extirpación era, por antonomasia, más negativo, más destructivo que el de la Inquisición, porque se dirigía a un pueblo masivamente pagano, pero la intención básica era la misma. En lo negativo de su misión (cfr. *primum vellere*) propendía a aniquilar las religiones vernáculas, a destruir sus objetos de culto, a paralizar y castigar a sus sacerdotes y a sus adictos. Prohibía no solamente creencias sino también costumbres indígenas definidas como contrarias a la moral y a las costumbres cristianas, tales como las «borracheras», los amancebamientos, la sodomía. La Inquisición española tenía una actitud parecida; perseguía a los culpables de blasfemias, de amancebamiento y de «pecado nefando».⁷⁶

El proceso de extirpación de las «idolatrías» en Nueva España al parecer no adquirió tanta resonancia en los medios oficiales como ocurrió en el Perú, donde se crearon cárceles especiales para recluir a los sacerdotes o chamanes indígenas y se organizaron grandes procesos y visitas con ese fin. A su vez, el proyecto de extirpación incluía la aculturación y la evangelización. No obstante, en Nueva España no fue una cuestión que se haya desdiseñado ni mucho menos desatendido. Existen muchos ejemplos de casos de combate a las «idolatrías» en todo el centro y sur del país durante el siglo XVI y XVII.⁷⁷

En el caso particular del norte, que es el centro de nuestro interés, la destrucción de ídolos, como llamaron los españoles a las deidades de los indígenas, coincide con el proceso de formación del régimen misional, pero también con el diseño de políticas reales en torno a esta problemática, pues es sabido que fue precisamente en 1616 cuando se expidió una ley que ordenaba, como asunto de Estado, la destrucción de las «idolatrías» entre los indios: «Mandamos a nuestros virreyes, presidentes y gobernadores que pongan mucho cuidado en procurar se desarraiguen las

79. Zambrano 1974, 568.

«idolatrías» de entre los indios, dando para ello el favor y ayuda conveniente a los prelados, el Estado eclesiástico y las religiones, pues ésta es de las materias más principales del gobierno...»⁷⁸

Esto nos permite entender el por qué de la intensa participación de los militares al lado de los misioneros, como el capitán Martínez de Hurdaide y el padre Martín Pérez en Sinaloa, o del capitán Diego de Ávila y Hernando de Santarén entre los *acaxées* y *xiximes* de la Sierra Madre, y del gobernador de la Nueva Vizcaya encabezando la expedición punitiva y de ejecución del caudillo de los tepehuanes rebelados, Gogoxito, a principios de 1617.

En el proceso de destrucción de «idolatrías» en el noroeste novohispano, los indios jóvenes sometidos a las misiones fueron quienes se mostraron más dóciles en la entrega de las deidades de sus naciones; los ancianos, en cambio, se mostraron más reacios a hacerlo. Algunos retuvieron algunas imágenes escondidas o en sus propios hogares, donde continuaron rindiéndoles culto. Se trataba de viejos que por su endeble condición física o por enfermedad tuvieron que aceptar las nuevas condiciones de vida bajo las misiones en contra de su voluntad y convicciones culturales y espirituales. Entre ellos había chamanes o hechiceros, quienes mantenían una estrecha relación con los espíritus de sus ancestros y sus dioses, al grado de sostener diálogo directo y de sentimiento con ellos. Por ejemplo, el padre Hernando Santarén, misionero de los *acaxes*, refiere un caso en que un chamán mantuvo comunicación con uno de sus dioses en los momentos de destrucción masiva de ídolos:

Algunas veces dije a v. r. que había un hechicero, el cual en esta quema (de deidades indias) vino a mí porque yo le había dicho que me trajese el ídolo que tenía en su casa, porque ni él le daba maíz ni salud, sino que su pretensión es llevarles al infierno. Movidio el viejo, fue a su casa y trújome una cabeza, muy bien hecha, de una piedra muy dura, que enviaré a V. R., para que se vea lo que estos adoran. Dijo el hechicero que le llamó tres veces, una noche, llorando en un monte; cual

80. La «tierra adentro» puede entenderse aquí de dos maneras: una simbólica, que puede estar representada como el seno de la tierra, la madre tierra o las profundidades de ella; y otra geográfica, pues para los españoles «tierra adentro» eran los vastos e indeterminados territorios de la Gran Chichimeca, dentro de los cuales se encontraban los indios tepehuanes.

se le desapareció, y llegándose con ánimo halló a su ídolo en el suelo, medio enterrado, y dábale a comer tamales y maíz, y hablándole le dijo: ¿para qué me entregas al padre y al capitán, pues yo te quiero tanto, y te ha dado maíz tanto tiempo? Y llorando le decía: ya me he muerto; y pues que me entregas, yo me voy adonde está mi padre, la tierra adentro. Otros ídolos trajeron: uno del dios del aire, otro del fuego, otro del granizo, otro de las cámaras de sangre, de beber, etc.⁷⁹

Saltan a la vista aquí varias cuestiones que es necesario destacar. En primer lugar, el carácter humano de los dioses indígenas que dialogan con sus fieles y –como ocurre con el del relato de Santarén– pueden pedir que no se les entregue a los verdugos españoles. También se trata de un dios que comparte la desgracia del indio y se le aparece en el monte; que le pregunta por qué lo va a entregar a los españoles si ya está muerto, derrotado; que parte a donde está su padre, a la «tierra adentro».⁸⁰

La diversidad de dioses es ejemplo de una religión que había alcanzado un desarrollo sorprendente, resultado de una compleja visión y representación del mundo; producto de una cosmovisión del hombre, la vida y del universo muy completa.

Durante el proceso de destrucción de los dioses de los indios, algunos de ellos prefirieron entregar las imágenes que poseían ante el temor de recibir alguna represalia como se los dejaban ver los padres y militares que imponían ejemplares castigos a quienes oponían resistencia. Sin embargo, existen testimonios de los propios indígenas acerca de cómo sus deidades compartían la misma desgracia y el desamparo que sentían los nuevos pueblos oprimidos por los explotadores recién llegados. A este propósito, dice uno de los misioneros:

Vino un indio llamado Andrés que, aunque tiene nombre de cristiano, no lo es; el cual dijo que por su mano quería exhibir los ídolos que tenía, y dar razón desde cuándo y cómo los tenía. Y entre los que manifestó fueron tres, que el uno real y verdaderamente

tiene rostro de hombre, con ojos, nariz, boca y cabeza. Dijo tener este muchos años ha, y que lo hubo de esta manera. Andando en un cerro que está cerca de este pueblo, oyó muchas voces que parecía que lloraba alguna persona y decía: ¿duermes?, ¿qué haces? Y él le respondió: no duermo; y mirando donde daban las voces, vio ir un bulto grande de cuerpo que se alejaba; y que después volvió a dar dos veces voces llorando; y volvió al ver el mismo bulto, de la misma manera, echando como a huir el bulto. Y dicho Andrés fue en su seguimiento, y se desapareció, como que se metía debajo de la tierra. Y llegando halló esta cabeza que exhibía, con ojos, narices, boca, etc.⁸¹

81. «El padre Nicolás de Arnaya al padre Francisco Vázquez», *Monumenta*, vol. VII, 373.

En esta parte del testimonio del indio Andrés se percibe una sensación de lamento del dios con cara de humano a causa de la ruptura que se va produciendo de los lazos espirituales que los unía hasta la llegada de los españoles. La aparición de los antiguos dioses indígenas refleja un sentido profundo de abandono de los indios, es por ello que buscan refugio y protección en ellos para restablecer los nexos perdidos, la armonía ancestral preexistente. Para mayor certidumbre de que era el verdadero dios bondadoso, protector y dador de bienes, a Andrés le dijo:

Mira que soy Dios, y te doy licencia para que no ayunes y comas venados; y a mí me darás siempre maíz y tamales: que esa sea mi ordinaria comida. Con lo cual, el dicho indio la trujo a su casa, y de ordinario le ha dado maíz y tamales, lo cual dice haber comido el dicho ídolo. Y le ha hablado muchas veces, y últimamente, una noche, yendo el dicho Andrés resuelto de traer este ídolo con los demás, movido por las exhortaciones de los padres, el ídolo, real y verdaderamente, le habló y le dijo: yo no soy diablo para que me lleves a los padres y al capitán. ¿Qué te han dado ellos? ¿ante dado maíz? ¿ante sustentado tantos años como yo? Ahora tienes tu casa llena de maíz que te he da-

82. Zambrano 1974, 559--560.

83. *Ibid.*, 600.

do: ¿para qué me quieres entregar? Respondiendo el dicho indio que no podía ser menos, sino que le había de llevar, el dicho ídolo se mostraba muy triste, saliéndole agua por los ojos, la cual en realidad de verdad vido y pasó.⁸²

He aquí otro aspecto lastimoso del mismo testimonio en el que el dios llora y resiente con todo el dramatismo el quiebre de la antigua religión, el reemplazo de las deidades. También hay un cierto reclamo de los favores que le ha brindado al indio Andrés, a quien le reclama ser poco agradecido. Sabiendo que su fin es inevitable, llora «agua por los ojos», y al final lanza una advertencia que significa un reto de eficacia de los poderes divinos en disputa.

Y esta mañana, a tiempo que le fue a tomar en sus manos (para de hecho traerle) le volvió a hablar real y verdaderamente: ¿Ya me llevas a morir en poder del padre y Capitán y de esos cristianos que están en su compañía? Pues mira, mi corazón se ha de ir con mi Padre: veremos qué te dan los cristianos, que yo te he dado sementeras y te he hecho que no ayunes; y no he comido y muerto xiximes y otras muchas cosas; en resolución de las cuales, él determinó a traer; en efecto, le tomó con las manos de debajo de su cabecera y barbacoa (sic) donde le tenía, y lo trujo.⁸³

Son los padres misioneros y los militares españoles los aniquiladores de la religión india, que supone la existencia de un ser superior («mi padre»), figura suprema y protectora, en quien depositan el destino los mismos dioses. ¿Es el Dios de los cristianos o el de los indígenas el más eficaz, el más benévolo? La respuesta queda suspendida en el tiempo, en la eternidad. Serán los dioses quienes tendrán que responder por sus obras.

Los indios más viejos no sólo se resistieron a ser incorporados a las misiones, sino que se mostraron escépticos e indiferentes

ante la nueva religión y las formas de vida que les imponían a los suyos en las reducciones misionales. Los más, permanecieron en sus antiguas moradas; otros huyeron a lugares más apartados y de difícil acceso para los españoles, donde se habían refugiado algunos miembros de varias naciones. Gracias a la resistencia que opusieron a las formas de vida y la religión de los invasores blancos recién llegados pudieron continuar con sus antiguas costumbres y la práctica de las ceremonias y rituales propios de sus creencias religiosas.

El deliberado aislamiento al que se sometieron algunos de ellos no impidió que se enteraran de las calamidades, sufrimientos, enfermedades y explotación por las que pasaban sus gentes. El dolor compartido y la impotencia fueron elementos de enorme peso que les hizo pensar en una vuelta al mundo indígena ancestral, en donde sus dioses podían asegurarles una vida de armonía y bienestar, es decir, restablecer el orden cosmogónico perdido. Un mundo sin fracturas morales ni sobresaltos en la relación hombre-naturaleza-espíritus con la elemental condición de que los indígenas cumplieran con su parte en la realización de los rituales y ceremonias de rigor, mismas que ellos disfrutaban sin falsos ascetismos ni privaciones como en el caso del dios de los cristianos.

Precisamente porque no fueron ajenos al proceso de entrega forzada, destrucción y ultraje de sus deidades ancestrales ni de la lastimosa situación a la que habían sido sometidos los demás miembros de su nación, los ancianos, guardianes de las antiguas costumbres y depositarios de los saberes acumulados y transmitidos de generación en generación en su pueblo, sabían muy bien que tenían la obligación moral de rescatar a los suyos de las voraces garras de los invasores cristianos. Fue así como comenzaron a idear la manera de tratar de acercarse a los indios que vivían en las misiones para que volvieran a sus antiguas rancharías donde esto fuera posible, pues en la mayoría de los casos los militares españoles les habían prendido fuego. En algunos casos se incorporaran a las nuevas congregaciones en las que habían encontrado refugio los indios no reducidos a las misiones.

84. ARSI-Mexicana, 14, Anua de 1606, f. 61

85. Zambrano 1974, 555.

86. Ibid., 556.

87. Ibid., 555.

88. Ibid., 556.

DEIDADES DE LOS ACAXÉES

Al igual que sus parientes *cahitas*, los *acaxées* poseían un sistema religioso muy desarrollado. Como hemos podido ver, las deidades destruidas durante el proceso de reducción misional dan cuenta de una compleja concepción del panteón indígena, concebido por una sociedad que dista mucho de haber sido la más «bárbara» o primitiva, como la consideraron los españoles. Las deidades principales de este grupo étnico estaban estrechamente relacionadas con la creación del hombre; destacaba entre ellas el dador del maíz y frijol para la siembra, un dios semejante a Quetzalcóatl al que llamaban *Nejahimiviacama*, cuya representación era antropomorfa.⁸⁴ No queda claro si se trataba del dios principal Neyúncame, una deidad relacionada con el sol y la luna. Las deidades *acaxées* también fueron esculpidas en piedra y en madera, y aquellas que tomaban formas de animales probablemente tenían un significado totémico.

Además de las deidades creadoras poseían «ídolos de las aguas, otros del viento, otros del mar y sementeras», propios de las sociedades agrícolas, «y otros de enfermedades», es decir, sanadores.⁸⁵ Existe conocimiento sobre ídolos como el del fuego; otro del granizo y «otros de las cámaras de sangre de reses».⁸⁶ Sin pretender exagerar podríamos considerar a tales deidades como representaciones arcaicas o elementales de las grandes deidades del panteón mexica: Tláloc y Tezcatlipoca.

A los dioses *acaxées* se les ataviaba para efectos de adoración y culto. Por ejemplo, se habla de uno de los destruidos que llevaba «atado un cordel de mecate o hilo de la tierra teñido de azul, como se le había puesto por adorno o gargantilla».⁸⁷ Se dice también que «hay unos ídolos en que los naturales de ellos creen y adoran con gran veneración, y le tienen adornado con muchas gargantillas y otras cosas».⁸⁸ Los encargados del culto eran sacerdotes que residían en los pueblos y, por lo que se sabe mediante los informes de los misioneros, no los tenían ocultos en cuevas o en el bosque. Sería después de la gran destrucción masiva cuando se vieron obligados a ocultar a los pocos que les habían sobrevivido.

89. Zambrano 1974, 555.

90. *Ibid.*, 566.

Santarén menciona dos casos que nos parecen representativos del culto a los dioses de los *acaxéés*: «[...] habían hallado cantidad de huesos en Guasayepa y guardado en una casa, y asimismo un ídolo de piedra, y en las Rancherías de la Rinconada de San Telmo habían hallado otro ídolo de piedra y mucha cantidad de huesos y que allí lo tenían todo metido en un canastillo todo lleno de huesos de cuerpos humanos». ⁸⁹ Por su parte, en el pueblo de don Pedro «[...] se juntaron los dichos huesos e ídolos. Idolatrías que habían ocurrido de unas y otras partes, y se hallaron ser por todas 29 cadáveras (sic), de cabezas de cuerpos humanos y muchos huesos de canillas, brazos y manos, y más de 60 bultos de ídolos de piedra, chicos y grandes, de diferentes figuras y facciones, y ollitas chicas y grandes llenas de inmundia (inmundicia) que debían de ser ofrendas que ofrecían y sacrificaban a los ídolos, y otras mucha supersticiones». ⁹⁰

En realidad, los misioneros se referían a reliquias –que lo eran seguramente como lo ha sido la costumbre en el cristianismo con los «santos»–, por un lado, y por otro, a los cadáveres de sus ancestros, que tenían por costumbre momificar y conservar en grandes ollas. Es indudable que los españoles al ver figuras de deidades, huesos, cráneos y cadáveres amontonados indistintamente los asociaron con el canibalismo y la guerra, sin entender la importancia religiosa o espiritual que tenían para los indígenas, porque de lo que se trataba era de combatir hasta la extirpación esas supersticiones e «idolatrías». La misma idea tenían de los ritos de culto a los muertos que practicaban los nativos, fuesen estos de sus ancestros o de los caídos en guerra: «[...] se averiguó que se pasaban las noches y días, muchas y diferentes veces, esta gente bárbara en servicio y adoración de los ídolos y huesos, haciéndoles fiestas, bailes y otras supersticiones y idolatrías». ¿Zambrano?

En conclusión, este fue uno de los mayores crímenes cometidos por los religiosos y los españoles contra los pueblos indígenas de América, sustentado en el ecumenismo intolerante de la religión católica y en las misiones evangelizadoras del poder imperial español que en nombre del Dios verdadero llevaron a cabo la destrucción de los dioses amerindios.

REFERENCIAS

- Alegre, Francisco Javier. 1956. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo I, libros 1-3, 1566-1596. Editado por Ernest J. Burrus S.J. y Félix Zubillaga S.J. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Beals, Ralph L. 2011. *Etnohistoria del noroeste*, México: CONACULTA- INAH/El Colegio de Sinaloa/Siglo XXI.
- _____. 1933. *The Acaxee. A mountain tribe of Durango and Cinaloa*. Berkeley: University of California Press.
- Buelna, Eustaquio, ed. 1998. *Arte de la lengua cahita por un padre de la Compañía de Jesús*. Prólogo de José Moreno de Alba. México: Siglo XXI.
- Burrus, Ernest y Félix Zubillaga, eds. 1956. *Mon Mexicana*, vol. VII, 1599-1602. Perugia: Monum. Hist. Societ. Jesu.
- Duviols, Pierre. 1977. *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. Traducción de Albor Maruenda. México: UNAM.
- _____. 2003. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Eliade, Mircea. 1986. *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Gaune, Rafael. 2014. «Descifrando el Flandes indiano: adaptación misionera, escritura anticuaría y conversión religiosa en la obra del jesuita Diego de Rosales, en Chile, siglo XVII». *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 2, no. 3: 317--351. [José de la C. Pacheco Rojas, guest editor.]
- Gerhard, Peter. 1996. *The North Frontier of New Spain*. México: UNAM.
- González Rodríguez, Luis. 1987. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: SEP.
- _____. 1993. *El noroeste novohispánico en la época colonial*. México: UNAM / Porrúa.
- Gutiérrez Casillas, José, s. j. 1964. *Santarén. Conquistador pacífico*. México: Editorial Jus (Col. México Heroico 31).
- Hinton, Thomas B., et. al. 1972. *Coras, huicholes y tepehuanes*. México: INI, 1972.
- Jáuregui, Jesús. 2012. «Del ayuno al hartazgo. Guerra, sacrificio humano y canibalismo en la Sierra Madre Occidental». En *Memoria del Seminario 'La religión y los jesuitas en el noroeste novohispánico'*, vol. v. Culiacán: El Colegio de Sinaloa.
- Kelley, Charles. 1971. «Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango». En Robert Wauchope, ed. *Handbook of Middle American Indians*, vol. II. Austin: University of Texas Press.
- Kirchhoff, Paul. 1967. *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Suplemento de la revista *Tlatoani*. México: ENAH.
- Mota y Escobar, Alonso de la. 2009. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Durango: UJED.
- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Obregón, Baltasar de. 1988. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*. Prólogo de Mariano Cuevas. México: Porrúa.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz. 2008. *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispánico* México: UJED / Siglo XXI).
- _____. 2015. *El sistema jesuítico misional en el noroeste novohispánico. La provincia Tepehuana, Topia y San Andrés (1596-1753)*. Durango: CONACULTA/ Instituto de Cultura del Estado de Durango.
- Pérez de Ribas, Andrés. [1645] 1992. *Historia de los triumphos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. Edición facsimilar (1645). Estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt. México: Siglo XXI/ Difocur.
- Pérez, Martín. 2005. *Nuestra Señora de Cinaloa 1601*. Estudio introductorio de Gilberto López Alanís, proemio de José de la Cruz Pacheco Rojas. Culiacán: Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa / Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Porrás Muñoz, Guillermo. 1980. *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*. México: Fomento Cultural Banamex.
- Reff, Daniel T. 1991. *Desase, depopulation and culture change in northwestern, New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Saravia, Atanasio G. 1937. *Ensayos históricos*. México: Botas.
- Sauer, Carl. 1998. *Aztatlán*. México: Siglo XXI.
- Soustelle, Jacques. 2013. *El universo de los aztecas*. México: FCE.
- Tello, Antonio, OFM. 1945. *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*. Libro IV (1638-1653). Guadalajara: Font.
- Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso. México: Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Zambrano, Francisco, S.J. 1974. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. Tomo XIII. México: Tradición.