

El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga de la Sierra Madre Occidental entre los estados de Sinaloa y Durango. Siglos XVI-XVIII

The extinction of the acaxeos and xiximes. Cannibalistic tribes of the Sierra Madre Occidental between Sinaloa and Durango. 16th-18th Centuries

Sergio Delgadillo Galindo

Universidad Juárez del Estado de Durango
sergiodelga.yohualli@gmail.com

Cómo citar este artículo: Sergio Delgadillo Galindo, "El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes. Tribus de tradición antropófaga de la Sierra Madre Occidental entre los estados de Sinaloa y Durango. Siglos XVI-XVIII", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 4 (enero-abril 2020), novena época, pp. 9-42.

Recibido: 18 de septiembre de 2019 · Aprobado: 12 de octubre de 2019

*Mención honorífica del Cuarto Premio de Archivística del Archivo General de la Nación 2019

Resumen

El primer gobernador de la Nueva Vizcaya, Francisco de Ibarra, inició el desarrollo de dos centros de trabajo, uno agrícola con los misioneros y otro minero con los civiles españoles. Estos centros poblacionales impulsaron dos sistemas que tuvieron grandes perjuicios para los acaxeos y xiximes. El objetivo de esta disertación es analizar las repercusiones de esos dos sistemas que, aunque, en los dos casos se dio la muerte por enfermedades, por un lado el "minerismo" produjo un descenso poblacional debido a las rebeliones y los movimientos migratorios y, por otro lado, el "misionismo", con la reducción de pueblos en misión, causó la extinción lingüística y cultural. Así veremos que para finales del siglo XVIII la cultura de los acaxeos y xiximes desapareció.

Palabras clave: Nueva Vizcaya, extinción cultural, Sierra Madre Occidental, "misionismo", "minerismo", acaxee, xixime

Abstract

The first governor of Nueva Vizcaya, Francisco de Ibarra, began the development of two work centers, one agricultural populated by missionaries and another dedicated to mining populated by Spanish civilians. These population centers promoted two systems that were very detrimental to the Acaxee and Xixime tribes. This article aims to analyze the repercussions of the two systems, both of which brought death from diseases, on one hand, though, the "mining system" produced a population decline due to constant rebellions and migratory movements while, on the other hand, the "mission system," with its congregation of peoples in a mission settlement, sparked linguistic and cultural extinctions. By the end of the 18th Century, the Acaxee and Xixime cultures disappeared from the historical records.

Keywords: Nueva Vizcaya, cultural extinction, Sierra Madre Occidental, mission system, mining system, acaxee, xixime

INTRODUCCIÓN

Esta investigación está condicionada y guiada, debido a la naturaleza de las fuentes que se consultaron, por la visión y las clasificaciones efectuadas por los europeos y algunos nahuas durante el proceso de conquista y colonización de los grupos de la Sierra Madre Occidental; específicamente, de los que encasillaron en el siglo xvi como acaxeos y xiximes, que son ejemplos de adjudicaciones identitarias externas.

Estos antiguos serranos fueron los guapiguje,¹ pacaxees, sobaibos,² papudos,³ tecayas, baimoas y sicurabas,⁴ a quienes los españoles conglomeraron con el nombre de acaxeos por hablar una misma lengua. Y los del sur, los toyas, los hinas y los humes⁵ etiquetados como xiximes por hablar, también, un mismo lenguaje. Estos grupos, habitantes de la sierra durante el periodo colonial entre los actuales estados de Durango y Sinaloa, pertenecieron a la familia lingüística taracaita o cahita-tarahumara, correspondiente al grupo yuto-azteca.⁶

Dentro de sus actividades culturales estaba cultivar maíz, frijol, calabaza y chile; del agave obtenían ciertas bebidas y hacían uso de hornos subterráneos. Utilizaban la turquesa, la plata, el cobre y el oro; sus prendas las obtenían del tejido de algodón y de la fibra de maguey. Para la guerra utilizaban la honda, el lanzadardos, las flechas y el escudo. Tenían entierros funerarios, representaciones de sus dioses, la figura sacerdotal del chaman y la curación por succión. Se hacía uso de los tambores (teponaxtle) para música ritual. Se practicaba el juego de pelota al que llamaban *batey*.⁷

¹ Véase Hernando de Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 83.

² Santarén, “Misión de los acaxeos y serranía de Topia, 1603”, en Archivo General de la Nación (en adelante AGN), fondo Jesuitas, vol. III, leg. 29, exp. 1.

³ Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, vol. VII, p. 235.

⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 54.

⁵ Sobre humes véase “Viaje del padre Alonso de Valencia 1618”, Guatimape, mayo 9 de 1618, AGN, fondo Historia, vol. 19, exp 11.

⁶ Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas*, pp. 54-55; Peter Gerhard, *La frontera Norte*, p. 165; Sauer, “La distribución de las tribus”, pp. 116-117.

⁷ Ralph Beals, “Los acaxeos: una tribu serrana”, pp. 57-60.

Pero lo que llamó particularmente la atención de los conquistadores fue que preservaban los huesos y cráneos de sus rivales de guerra y que practicaban la antropofagia, lo cual fue visto simplemente como canibalismo.

El primero en dar esta noticia fue Baltasar de Obregón, quien se había unido a la hueste de quien sería gobernador de la Nueva Vizcaya, Francisco de Ibarra. Obregón registró que en Topia (ciudad principal acaxee) “Cómense unos enemigos a otros, [y se halló] infinidad de huesos y calaveras de los que mataban y comían”.⁸ Sin embargo, no presencié el acto, sino que lo infirió al ver que exhibían, sobre árboles y casas, los huesos y cráneos de los cautivos.

El personaje que vio esta práctica fue el ignaciano Hernando de Santarén, quien estuvo en la Sierra de Topia de 1598 a 1616⁹ y que describió que después de cada guerra:

júntanse cuatro o seis rancherías, [...] y en unas grandes ollas que ellos hacen, echan el cuerpo echo cuartos, y déjanle cocer tanto tiempo, que tirando de los huesos los sacan blancos, limpios y sin ninguna carne [...] Y, mientras [...] están bailando todos hombres, mujeres y muchachos, y cantando las hazañas y buenas suertes que han tenido en sus enemigos; y suelen continuar este baile, dos días y sus noches. Siéntanse un rato y comen de aquellas ollas, y vuelven luego a continuar su baile.¹⁰

Otro jesuita también presente en la sierra desde 1617 fue Andrés Pérez de Ribas, quien describió, basándose en cartas *anuales*, que eran los chamanes quienes metían en ollas con frijoles los cuerpos cercenados

⁸ Obregón, *Historia de los descubrimientos*, p. 87.

⁹ Gutiérrez Casillas, *Santarén*, p. 53.

¹⁰ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 499. Santarén fue el segundo jesuita en convivir con los acaxees y el primero en aprender su lengua para comunicar y conversar. La mayor información que tenemos sobre estos grupos se la debemos a él gracias a sus cartas *anuales*.

de los prisioneros para que una vez cocido su contenido se repartiera en jícaras para su consumo. La primera se daba a los guerreros que habían hecho al cautivo, posteriormente, se ofrecía otra jícara al dios patrón, a quien le pedían les diera “victoria en sus guerras”.¹¹

Esta práctica obedece a los actos de sacrificios humanos ofrecidos a los dioses ya que, en las sociedades antiguas, todo acto era absolutamente dependiente de lo sagrado.¹² En el México antiguo, el ser humano concebía que el cosmos necesitaba de un equilibrio para funcionar y que las fuerzas sagradas lo reflejaban a través de lo terrenal. El ritual del sacrificio humano se hacía con el fin de establecer un intercambio de energía con lo sagrado, para influir en el mundo tanto natural como sobrenatural y reproducirlos, es decir, para generar el equilibrio. En ese sentido los sacrificios servían como acción simbólica que se creía capaz de afectar al mundo sobrenatural y producir el orden establecido para continuar con la vida.¹³ Los hombres destinados al sacrificio se convertían transitoriamente en dioses. Ciertas partes del cuerpo tenían tal carga de energía que solamente podría tocarlas o comerlas la persona que pudiera sopórtala; en general, fue un privilegio de las clases superiores —como los guerreros—, la gente común no la comía.¹⁴

Tenemos entonces que la antropofagia no era canibalismo; se realizó bajo un contexto religioso en el que, con la presencia de un sacerdote o varios, se bailaba alrededor de una olla —a la que previamente se le había arrojado a los sacrificados—, mientras el contenido se cocía. Esto, en primer lugar, para dar ofrenda a su deidad y solicitarle a cambio la permanencia de la vida y el triunfo en las posteriores batallas; en segundo lugar, para poseer los atributos de los guerreros sacrificados que adquirirían energía del dios.

¹¹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 19.

¹² Gennep, *Los ritos del paso*, p. 15.

¹³ González Torres, *El sacrificio humano*; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*; Aguado Vázquez, *Cuerpo humano e imagen corporal*.

¹⁴ González Torres, *El sacrificio humano*, pp. 255-257, 289-290; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 433.



Pieza encontrada por el cronista de Tayoltita, Guillermo Salazar Reyes; al parecer es la deidad que los indígenas representaban en forma de águila. Foto: Sergio Delgadillo.
Vista lateral izquierda



Vista frontal de la pieza en forma de águila. Foto: Sergio Delgadillo.

LA CONQUISTA DE LOS ACAXEES

La expansión hacia el norte de la Nueva España —siempre respaldada bajo el nombre de Dios y legitimada por la Corona española—, se realizó para adquirir territorios de dominio y nuevos fieles cristianos incluso a costa de su muerte; asimismo, el deseo de encontrar riquezas —que figuraba en el imaginario español como una ciudad construida de oro—, fue otro de sus impulsores. Bajo ese contexto la ciudad de Topia se volvió en uno de sus objetivos, pues los tepehuanes de San Juan, al saber que los españoles buscaban una ciudad con riquezas pensaron que hablaban de la ciudad principal de los acaxeos, probablemente porque para entonces dicha ciudad era una de las más importantes.¹⁵

No obstante, atravesar la inmensa sierra no fue tarea sencilla; cuatro viajes tuvieron que hacerse para ello. El primer intento fue a finales de 1562.¹⁶ El segundo en marzo de 1563¹⁷ (año en que el capitán ya era gobernador de la Nueva Vizcaya y cumplía 24 años), de Ibarra mandó a su maestre de campo Martín de Rentería¹⁸ “con más de cien soldados, trecientos caballos cargados con bastimento”¹⁹ y mujeres guías, probablemente tepehuanes, las cuales habían prometido llevar a los españoles a Topia en diez días. Pero dado que no llegaron en dicho tiempo, el maestre ordenó matarlas y regresar a San Juan.

El 15 de abril las huestes del capitán volverían a salir en busca de la ciudad,²⁰ esta vez con solo 35 hombres de a caballo y con ayuda de una

¹⁵ Véase “Copia de la carta que Diego de Ibarra escribió al Virrey sobre al descubrimiento de la provincia de topiame”; “A su majestad, el virrey de la nueva España”, 26 de mayo de 1563, Archivo General de Indias (en adelante AGI), fondo Patronato, vol. 21, N.4, R.3.

¹⁶ Obregón, *Historia de los descubrimientos*, p. 76.

¹⁷ Saravia, *Apuntes para la historia*, p. 116.

¹⁸ Baltasar de Obregón nos cuenta que es Martín de Gamón, sin embargo, Atanasio de Saravia corrige que es Martín de Rentería porque de Gamón estuvo en San Juan mientras se hacía la expedición a Topia. Véase Saravia, *Apuntes para la historia*, p. 129.

¹⁹ “A su majestad, el virrey de la nueva España”, 26 de mayo de 1563, AGI, fondo Patronato, vol. 21, N.4, R.3.

²⁰ “A su majestad, el virrey de la nueva España”, 26 de mayo de 1563, AGI, fondo Patronato, vol. 21, N.4, R.3.

nueva guía e intérprete indígena quien tuvo que dejar a su hija como símbolo de garantía para asegurar que llegarían a la ciudad.²¹ Finalmente llegaron a una cúspide desde donde vieron el poblado de Topia, observaron las casas y la representación de un baile que se realizaba al son de un tambor conocido como “teponastli”.²²

Una vez vista la ciudad, se regresaron al valle de San Juan²³ y llegaron el 3 de mayo de 1563, día en que el gobernador le escribió una carta a su tío Diego de Ibarra donde le informaba que pasando las lluvias entraría a Topia.²⁴

Meses después, Francisco de Ibarra hizo su último viaje en noviembre. Acompañado de franciscanos se encontró con una muralla hecha de piedra y cal. Los acaxeos notaron su presencia rápidamente y salieron al ataque con dardos, flechas, piedras y macanas.²⁵ Tras la batalla, el gobernador y sus soldados tomaron la ciudad para, posteriormente, asentarse en ella. Los acaxeos, como acto de sometimiento, los proveyeron de suministros.²⁶

Dado que Topia no era la ciudad “mítica” que buscaban, pasó a ser una más de las ciudades conquistadas que adquirió un reacomodo poblacional. Los nativos se quedaron en las rancharías ya existentes, que a la postre se transformarían en pueblo de misión (el valle de Topia). La población inmigrante se estableció en una nueva villa, que figuraría después como el real de minas de Topia.

²¹ “Relación de lo que descubrió Diego de Ibarra en la provincia de Copala, llamada Topiamé; descubriendo muy por menor, su viaje y descubrimiento...”, en Pacheco y Cárdenas, *Colección de Documentos inéditos*.

²² Obregón, *Historia de los descubrimientos*, p. 82.

²³ “Relación de los descubrimientos conquistas y poblaciones hechas por el gobernador Francisco de Ibarra en las provincias de Copala, Nueva Vizcaya y Chiametla”, 1564, en Pacheco y Cárdenas, *Colección de Documentos inéditos*, p. 477.

²⁴ “Copia de la carta que escribió Francisco de Ibarra desde el valle de San Juan a Diego de Ibarra”, AGI, fondo Patronato, vol. 21, N.4, R.3.

²⁵ Obregón, *Historia de los descubrimientos*, p. 85.

²⁶ Obregón, *Historia de los descubrimientos*, p. 86.

Prácticamente así se establecieron los dos sistemas²⁷ coloniales en la Nueva Vizcaya: el “minismo” conformado por hispanos, afrodescendientes e indígenas traídos del centro de la Nueva España, y el “misionismo”, en el que habitaron nativos y misioneros, cuyo desarrollo ulteriormente desequilibraría a las culturas serranas.

LA CONQUISTA DE LOS XIXIMES

El dominio de los xiximes se dio hasta 1610 (medio siglo después del de los acaxeos); y es que desde donde partió la expedición de Francisco de Ibarra hacia la Sierra Madre Occidental, no había acceso hacia las tierras xiximes (el oeste del valle de Guadiana). Prueba de ello se encuentra en la noticia de los oficiales de Durango de 1573, en la que se informa que “por no haber tenido posibilidad para abrir un pedazo de camino” de las minas de Chiametla hacia Durango (lo cual supone atravesar la sierra), la plata obtenida se mandaba directamente a Nueva España y a Nueva Galicia.²⁸ De tal suerte que no existía el acceso desde el valle de Durango hacia la región xixime, por lo que se tenía que rodear por tierras acaxeos o ir hacia la Nueva Galicia para entrar a Durango.

Por tanto, mientras los acaxeos se adaptaban a la vida cristiana, los xiximes continuaban con la guerra o, mejor dicho, seguían capturando enemigos en batalla para los sacrificios humanos. Por tal razón los acaxeos requirieron la ayuda del gobernador para que los protegiera. Decían que si no los ayudaban abandonarían las tierras o se pasarían al bando de los xiximes para contraatacar a los españoles, pues sabían que, al haberse convertido en sus fieles vasallos, era deber de la Corona defenderlos.²⁹

²⁷ Entiéndase por sistema a un conjunto de elementos que están organizados e interactúan entre sí y, aunque es dinámico, tiende a mantenerse estable. Es decir, que cuando surge una alteración estructural, el sistema debe ser capaz de adaptarse para restablecer su equilibrio y subsistir. Sus principales componentes son la tecnología, el asentamiento, la demografía y la organización política. Véase Cabrero García, *Civilización en el norte*, p. 22.

²⁸ “Los oficiales de Durango a su Majestad”, Durango, 10 de febrero de 1573, AGI, fondo Guadalajara, vol. 33, N. 63.

²⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 99.

El gobernador en turno, Francisco de Urdiñola (1603-1612), actuó ante el requerimiento de los acaxeos, así que apresaron a un xixime y lo llevaron frente a él; mediante intérpretes, el gobernador le pedía que llevara un mensaje a sus coterráneos; no les pedía que se hicieran cristianos, pues sabía que sin los misioneros en sus tierras sería una tarea imposible, les solicitaba que no hicieran la guerra, ni tomaran más cautivos, porque de lo contrario se vería obligado a someterlos a la fuerza.³⁰ Aunque pasó tiempo en el que los xiximes dejaron de atacar —precisamente por ese requerimiento—, volverían nuevamente a tomar cautivos a la fuerza.

Bajo los términos de las *Ordenanzas* de 1573³¹ de llegar a acuerdos de paz a como diera lugar, los españoles nombraron cacique a un xixime y lo asignaron dentro de las tierras acaxeos para que fuera la punta de lanza como un intento por persuadirlos. Este nuevo cacique habló con los habitantes de un pueblo xixime que estaba en guerra y le informaron que le dijera a su capitán que “no querían la paz, sino la guerra” “y que saliesen [los españoles] luego a pelear; y si no, que ellos mismos irían presto a buscarlos donde estuviesen y los matarían”.³²

En 1610, una vez pasada la época de lluvias, un grupo de 11 xiximes —entre los que se cuenta se hallaban niños— atacaron a varios cristianos; mataron a unos y aprehendieron a otros. Para la Corona este acto fue la gota que derramó el vaso, por lo que se acordó entrar a castigar a los indígenas.³³ Se unieron al ejército español 900 michoacanos y los jesuitas Alonso Gómez de Cervantes y Francisco Vera,³⁴ quienes salieron hacia Xocotilma (ranchería xixime) y después de transitar la geografía escarpada llegaron al pueblo, una tierra que, en palabras de Pérez de Ribas, era hermosa y fresca “que parecía cubierta de albahaca”.³⁵

³⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 87.

³¹ Guérecá Durán, *Milicias indígenas*, p. 43.

³² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 88.

³³ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 88; Porras Muñoz, *La frontera con los indios*, pp. 130-131.

³⁴ Pacheco Rojas, *Historia breve*. Durango, p. 54.

³⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 90.

Una vez ahí hicieron su último intento para someterlos por la vía pacífica, pero los xiximes de Xocotilma no accedieron por lo que se inició la batalla. Quemaron y asolaron el pueblo, rancherías y casas.³⁶ El resultado fue una gran cantidad de presos y muertos que contribuyó al detrimento progresivo de la población.

Al final, después de otras batallas, la región de los xiximes fue reducida a cinco pueblos, que sumaban aproximadamente 6,000 personas susceptibles de bautismo. Aunado a esto, se empezaron a labrar las minas de plata que estaban en los contornos y comarcas de las nuevas tierras.³⁷ Sin embargo, las luchas armadas indígenas no terminaron ahí, hubo otras más adelante. Lo que significa que no todos los xiximes estuvieron de acuerdo ni comprometidos con las estrategias de la “policía” cristiana, y sólo cedieron —entre diversos factores— a cambio de sus propios beneficios.

EL MINERISMO

A partir de la década de 1550 la expansión del sector minero empezó a depender de la innovación tecnológica y de las inversiones de capital privado. Como consecuencia del desequilibrio económico que vivía España, en 1556 se llegó al acuerdo de que el déficit de la real hacienda debía resolverse con las “granjerías de minas”. Hasta 1568 fue cuando se le encomendó al virrey de la Nueva España, Martín Enríquez, que favoreciera en todos los medios necesarios a los dueños de las minas para que su labor fuera en aumento.³⁸ Así los españoles se apropiaban de las minas sin complicaciones y sin necesidad de leyes que lo dictaran.³⁹

De tal manera que las minas de la Nueva Vizcaya no contaron con marcos institucionales que permitieran desarrollar la actividad minero-metalúrgica en un régimen de garantías jurídicas específicas, como las que se desarrollaron en el núcleo minero de Zacatecas. Tampoco

³⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 93.

³⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, pp. 94-95.

³⁸ Sempat Assadourian, *Zacatecas, conquista y transformación*, pp. 86-87.

³⁹ Mecham, “The Real de Minas”, p. 59.

dispusieron instancias legales que dirimieran conflictos o resolvieran pleitos comerciales, todo quedaba en manos de las autoridades locales —que tenían poca capacidad de resolución de problemas— y, más aún, en autoridades que estaban bajo el poder hegemónico de la familia Ibarra.⁴⁰

De hecho, los neovizcaínos comenzaron a pagar tributo real a partir de 1567 (cuando encontraron las minas de Indé y Santa Bárbara), por lo que hasta entonces el salario de los oficiales reales —pagados por Francisco de Ibarra los cuatro años anteriores—, fueron deducidos del tributo del rey.⁴¹

Ahora bien, el real de Topia, ubicado a tres leguas del valle, fue uno de los más importantes, pero declinó a partir de 1640 debido al acotamiento de los minerales y la plata, así como al hecho de haber estado apartado de las tierras de comercio, pues era muy costoso su mantenimiento.⁴² Otro de los reales más importantes fue el de San Andrés, que hasta antes de 1564 había sido reclamado por el alcalde mayor de Culiacán.⁴³ Su auge inició a partir de 1581, lo que produjo gran atracción de trabajadores. Sin embargo, para 1604 se redujo a cuatro vecinos por la guerra acaxee, y cuatro décadas más tarde, en 1644, fue abandonado debido a una inundación que lo destruyó. Gerhard supone que esta región fue anexada a la alcaldía mayor de Sianorí pues no hay información de nombramientos judiciales en dicho real a finales del siglo xvii ni a principios del xviii.⁴⁴

⁴⁰ Lacueva, “Marginalidad y marginación”, pp. 39-72.

⁴¹ Mecham, *Francisco de Ibarra*, p. 109.

⁴² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 16.

⁴³ Nakayama A., *Sinaloa*, p. 142.

⁴⁴ Véase Vallebuena, “El camino de Topia”, p. 282.



Vista panorámica del pueblo de Topia (antiguo real de minas).

En la Nueva Vizcaya hubo cuatro categorías de trabajadores forzados; estaban los indios esclavos, los laboríos,⁴⁵ los de repartimiento (a quienes se les retribuía con un salario) y los de encomienda (regularmente sin salario). Entre los esclavos y los de encomienda casi no existía diferencia, pues los dos eran sometidos a la misma violencia.⁴⁶ En la sierra los indios de repartimiento eran los mexicas y tarascos, así como algunos acaxees que por su propia cuenta se rentaban para el trabajo en las minas.⁴⁷ De cualquier forma, tanto los indios de encomienda, como los de repartimiento, eran distribuidos cada temporada a sus encomenderos.⁴⁸ Es decir, estaban sujetos al mando de un español.

⁴⁵ Así se les llamaba a los indios que conocían la “labor”, es decir, el trabajo en la extracción de metales, normalmente eran los traídos del centro y solían trabajar a cambio de salario. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 23.

⁴⁶ Cramaussel, “Encomiendas, repartimientos”, p. 76.

⁴⁷ Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, p. 206.

⁴⁸ Cramaussel, “Encomiendas, repartimientos”, p. 79.

A los mineros les era menester incorporar mano de obra para la explotación de las minas, ya fuera con la población migrante o con los propios nativos a los que se les persuadía por medio de un salario que constaba de cuatro reales de plata por día (más la pepena de algunos trabajadores, que eran las ganancias extra obtenidas con los metales que escogían para su propio beneficio).⁴⁹

Las condiciones en las que se encontraban los trabajadores indígenas eran deplorables, al grado de llevarlos a la muerte. Por ejemplo, hasta 1613 se hizo uso de la pólvora para explotar la roca; antes tenía que hacerse con barrenos de fierro y mazos, trabajo que se realizaba físicamente. Pocas veces hacían galerías que se conectaran, por lo que la ventilación dentro de la mina se hacía imposible.⁵⁰ La ausencia de túneles de comunicación dificultaba el transporte del metal y estos no se hicieron sino hasta la década de 1640, gracias al minero zacatecano Miguel Bartolomé de Acuña.⁵¹

En cuanto a los recursos naturales —utilizados por los nativos para su subsistencia—, los mineros supieron explotarlos, lo que generó la contaminación y la deforestación que poco a poco consumió la flora y fauna de los yacimientos argentíferos. El padre Pérez de Ribas informó que, debido a la abundancia de ríos, donde los indios “beben buena agua”, se construyeron “ingenios de molinos” ya que la caída del agua ayudaba a producir la molienda.⁵² Por tanto, los ríos fueron uno de los medios donde se propagaban las enfermedades ya que el agua contaminada por sustancias químicas, como el mercurio, era consumida por los indígenas.

En 1556, el mercurio comenzó a usarse en la Nueva España⁵³ para implementar el método de refinación por amalgamación,⁵⁴ el cual sustituyó

⁴⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 21.

⁵⁰ Véase West, *La comunidad minera*.

⁵¹ Bakewell, *Minería y sociedad*, p. 189.

⁵² Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 16.

⁵³ West, *La comunidad minera*, p. 8.

⁵⁴ Amalgamación: mezcla del mercurio con otro u otros metales, frecuentemente como método de extracción de metales nobles. Este método lo descubrió Bartolomé de Medina en 1553.

a los barriles de plomo,⁵⁵ es decir, el procedimiento de “fundición”,⁵⁶ lo que provocó que fuera más costea ble la explotación de minerales y por ende aumentó la fabricación de los ingenios de molienda y refinamiento así como la transmisión de las enfermedades. Esta fase de desarrollo del sector minero se vio impulsada por la iniciativa privada, desempeñada por los ricos comerciantes, abastecedores y financieros.

El obispo Alonso de la Mota y Escobar (1546-1625), quien estuvo en tierra acaxee en visita pastoral de 1602 a 1605, señaló que en Topia se trabajaba por amalgamación, lo cual permitía extraer la plata con mayor facilidad⁵⁷ y aclaró que por no utilizar este procedimiento con anterioridad, las haciendas estaban decaídas.⁵⁸ Quizá también fue el motivo de la guerra contra los españoles, debido a las muertes generadas por enfermedades adquiridas al trabajar en la mina.

MIGRACIONES Y PÉRDIDA DE IDENTIDAD

Los movimientos poblacionales eran muy comunes a lo largo de toda la empresa de conquista hispana y es sabido que generaron el mestizaje en las culturas; sin embargo, también se puede ver reflejado el proceso de extinción de grupos étnicos o la pérdida gradual de su identidad, como los grupos de esta investigación quienes se movilizaron para evitar ser dominados con el trabajo en las minas y la enseñanza de la nueva religión.

Los indígenas no se quedaban de forma natural en el trabajo o en las misiones, ya que intentaban constantemente huir a las partes más inaccesibles de la sierra o hacia el norte. De hecho, el español que tenía el cargo de “protector de indios”, era el encargado de castigar a los que no cumplieran con la encomienda y también perseguía a los “indios huidos”.⁵⁹ Sin embargo, en esta misma resistencia a no ser absorbidos por la cultura

⁵⁵ Bakewell, *Minería y sociedad*, p. 41.

⁵⁶ Fundición: aleación de hierro y carbono que contiene más de 2% de este. Se usa principalmente para obtener piezas por moldeo del material fundido.

⁵⁷ Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, pp. 204-206.

⁵⁸ Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, pp. 186-189.

⁵⁹ Cramaussel, “Encomiendas, repartimientos”, p. 79.

española, se mezclaron con otras tribus con quienes acaso hubo matrimonios y por consecuencia pérdida paulatina de la lengua. Incluso en los que ya se habían movilizado a los reales de minas hubo una pérdida de identidad por el desarraigo de su lugar de origen, así como la desaparición de sus tradiciones y de su lengua materna.

En 1606, el virrey Marqués de Montesclaros informó que la explotación de los reales de minas de la Nueva Vizcaya tenían “grandes dificultades, siendo las mayores falta de gente, distancia grande [en] leguas y poca estabilidad de los naturales[...].”⁶⁰ Sin duda alguna, las migraciones afectaban al sistema minero; de las más célebres fue la de 1591, que involucró a 400 familias tlaxcaltecas.⁶¹ Algunas otras se presentaron entre 1592 y 1594 provocadas por el padre jesuita González Tapia con operarios purépechas en el real de minas de Topia, quienes probablemente se asimilaron con los acaxeos pues no se encuentran huellas de ellos en la región.⁶² También hubo migrantes del noroeste como tarahumaras, yaquis y ópatas que venían a trabajar como jornaleros en minas y haciendas, ya fuera de manera permanente o por temporadas.⁶³

MUERTES POR GUERRA

La guerra fue otra de las consecuencias que los acaxeos y xiximes tuvieron frente a la institución minera y misional, que a su vez contribuyó al deterioro de la población. La primera que se registró fue la de los acaxeos durante el gobierno de Rodrigo de Vivero (1599-1603). Aunque en 1601 se vieron las acciones de sublevación,⁶⁴ sus raíces han de situarse un año antes cuando el capitán Diego de Ávila —comisionado para ser

⁶⁰ “El virrey marqués de Montesclaros a S. M.”, México, 6 de noviembre de 1606, AGI, fondo México, vol. 26, citado en Lacueva, “Marginalidad y marginación”, p. 47.

⁶¹ Bakewell, *Minería y sociedad*, p. 59.

⁶² Véase Cramaussel, “Relaciones entre la Nueva Vizcaya”, p. 179.

⁶³ Gerhard, *La frontera Norte*, p. 212.

⁶⁴ Peter Gerhard y Atanasio G. Saravía fechan el alzamiento acaxee de 1600 a 1603; Pérez de Ribas de 1601-1603 y Susan M. Deeds la retoma. Gutiérrez Casillas y Pacheco Rojas la fechan de 1601 a 1604.

pacificador, poblador y juez protector de los indígenas—, junto con Santarén, comenzó la empresa de congregación.⁶⁵

El 7 de febrero de 1600 el capitán mandó bajar de los lugares altos de la sierra a los acaxeos para colocarlos en poblados llanos, no sin antes advertir que castigaría a los que no obedecieran.⁶⁶ Las amenazas, castigos e incluso la destrucción masiva de sus dioses, así como las enfermedades y trabajos forzados fueron lo que estimuló el levantamiento armado.

Al parecer 50 indios se repartieron por diversas direcciones para atacar a más de 5,000 indígenas. Arremetieron los reales de minas de las Vírgenes, el de Topia y el de San Andrés; quemaron las casas, las iglesias, los ingenios y minas; atacaron a los pueblos vecinos, rancherías y demás iglesias para matar a españoles y a los indios cristianos que no los apoyaron.⁶⁷

Los ignacianos se habían quejado de que el alzamiento indígena se debió a “los muy ruines españoles”, quienes los explotaban en el trabajo minero⁶⁸ y por quienes estaban “bastantemente agraviados”.⁶⁹ Sin embargo, ellos formaron parte del malestar que sintieron los acaxeos.

El gobernador escribió, el 14 de febrero de 1602, que una vez pasada la lucha habían reducido a menos de 300 acaxeos y pedía 50 soldados de Zacatecas para ponerlos como escolta en los presidios que se construirían.⁷⁰ Pero algunos indios se retiraron a las peñas, por lo

⁶⁵ Martín Duarte, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos acaxeos hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, AGN, fondo Historia, vol. 20.

⁶⁶ Martín Duarte, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos acaxeos hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, AGN, fondo Historia, vol. 20, f. 181.

⁶⁷ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 109.

⁶⁸ “Carta al padre provincial Francisco Báez”, Santiago Papasquiario, 3 de marzo 1604, AGN, fondo Jesuitas, vol. II-7, exp. 1.

⁶⁹ “Relación que hizo el P. Jiménez de misión de San Andrés y algo de la última del Padre Cueto”, 1633, AGN, fondo Jesuitas, vol. III, leg. 15, exp. 4; “Consulta del Consejo de Indias”, 8 de mayo de 1612, AGN, fondo México, vol. 3.

⁷⁰ AGI, fondo México, vol. 25, n. 14.

que el viernes 22 de marzo del mismo año, se mandó a 60 soldados para atacarlos. De acuerdo con el documento, los españoles dieron batalla tan rápidamente que los indígenas se retiraron a unas cuevas y un baluarte que tenían hecho; mataron a 130 de 245 personas y 25 “se vinieron de paz”.⁷¹

Después de la pacificación, para asegurar la paz el gobernador mandó construir un presidio en Topia y otro en San Andrés con 30 soldados divididos en dos grupos; una escolta protegería el camino de Topia a Santiago Papasquiario y la otra el de Topia a Culiacán.⁷²

En 1603, aun con las matanzas los jesuitas bautizaron a más de 1,200 personas. Un año después a 2,500, 400 niños y los demás adultos. Se casaron a 600 parejas, se confesaron más de 300 en su lengua acaxee y se redujeron más de 5,000 personas quienes acudían a las iglesias a ser doctrinados.⁷³ Más de 70 rancherías acaxees fueron concentradas en 24 asentamientos misionales que con el paso del tiempo fueron disminuyendo.⁷⁴

Respecto a la guerra que efectuaron los xiximes en septiembre de 1610, se hizo para expulsar a los españoles de sus tierras cuando comenzaban a adentrarse en los poblados de Xocotilma y Guapijuxe. Los sacerdotes xiximes impulsaron el alzamiento advirtiendo que sería peligroso vivir en los pueblos de misión por las vastas enfermedades que los invasores habían traído; incluso solicitaron aliados entre los acaxees.⁷⁵

Por otro lado, el discurso jesuita decía que los xiximes no dejaban de tener enfrentamientos con los acaxees para comérselos, por tal razón era necesario entrar a dominar a los xiximes mediante la guerra, no sin antes que el gobernador Urdiñola buscara negociar. Al no tener buena respuesta se decidió entrar a castigar a los indígenas con un ejército reclutado de tlaxcaltecas, michoacanos.⁷⁶

⁷¹ AGI, *México*, 25, n. 10.

⁷² Genotte, “La evangelización de los tepehuanes”, pp. 141-142.

⁷³ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 92.

⁷⁴ Gerhard, *La frontera Norte*, p. 297.

⁷⁵ Deeds, “Las guerras indígenas”, p. 141.

⁷⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, pp. 88-90.

Esto desencadenó una guerra en la que murió una gran cantidad de nativos; los sobrevivientes huyeron, probablemente, a otras regiones donde experimentarían un proceso de asimilación con otras tribus, pero los más fueron reducidos en misiones para su cristianización.

La tercera conflagración en la que participaron los acaxeos y xiximes fue la que se conoce históricamente como “rebelión tepehuana”. El 15 de noviembre de 1616 se iniciaron ataques en el camino de Topia por parte de los “tepehuas”. No obstante, el movimiento no se limitó a estos grupos, sino que los siguieron muchos indígenas de otras lenguas.⁷⁷ Los ataques simultáneos en varias partes de la Nueva Vizcaya reflejaron un combate planificado cuya fecha prefijada era el 21 de noviembre, pero las circunstancias los obligó a atacar antes.⁷⁸

Los aliados se podrían enlistar, tomando a Durango como centro, de la siguiente manera. En el norte, fueron tarahumaras, conchos y tobosos. Al este, salineros conocidos como tepehuas del desierto. Al oeste de la sierra fueron, de norte a sur, cahuameros en Chicorato; acaxeos en Caratumba, Tecuchiapa, Topia y Coapa; xiximes en Yamoriba y Zipiuri, con sus variantes en las quebradas del río Piaxtla, humes en Guari-zamey y humase e hinas en el Rincón de Zamora. En el sur fueron los de Guazamota, coras y nayaritas. Sin embargo, a pesar de que fueron varios los grupos que se unieron, el número fue poco pues muchos de los indios cristianos en pueblos de misión difícilmente se alzaron contra sus misioneros.⁷⁹

En diciembre se extendió a los asentamientos situados entre Papasquiari y Guanacebi y al año siguiente a la sierra en los territorios de los acaxeos y xiximes.⁸⁰ Por ejemplo, los xiximes atacaron tres pueblos de su misma gente con el fin de dar muerte a los doctrineros Pedro

⁷⁷ “Relación breve y sucinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los tepehuas de la gobernación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618”, AGI, fondo Guadalajara, vol. 28, R.6, N.32.

⁷⁸ Cramaussel, “La rebelión tepehuana”, pp. 181-187; Giudicelli, “Alianzas y asentamientos”, pp. 163-179.

⁷⁹ Giudicelli, “Alianzas y asentamientos”, p. 167.

⁸⁰ Cramaussel, “La rebelión tepehuana”, p. 181.

Gravuna y Juan de Mallén.⁸¹ Todos los indios capturados fueron asesinados, en cambio a las mujeres y a los niños se les castigó con azotes en plazas públicas —a manera de ejemplo para los demás— y los esclavizaron.⁸² Cabe resaltar que esta lucha armada, como las dos anteriores, se efectuó por requerimiento de los dioses nativos, que, en última instancia, mostraban lo que querían los serranos: emanciparse del dominio colonial.

MISIONISMO

La evangelización de los indios montañeses, en un primer momento, estuvo a cargo de los franciscanos. Sin embargo, al estar aislados del valle de Guadiana y con una geografía de difícil tránsito, su evangelización pasó a manos de los jesuitas en 1590, año en que Rodrigo del Río y Loza, gobernador entonces de la Nueva Vizcaya, solicitó al padre provincial que se encargara de su conversión porque los frailes no lo estaban haciendo.⁸³

En 1594 Gonzalo de Tapia fue el primer ignaciano en entrar al valle de Topia y lo hizo cabecera de toda la serranía acaxee,⁸⁴ lo que significó que ahí se concentraría el poder religioso. Tiempo después moriría en manos de los indios de Sinaloa. En 1597 entró el jesuita Hernando de Santarén, el primero en haber aprendido la lengua acaxee y en comunicarse con ellos en su propio idioma.⁸⁵ Así, con la entrada de los jesuitas a la sierra, se introdujo el sistema misional o “misionismo” que, paulatinamente y a través de diversos factores, contribuyó a la pérdida de la identidad cultural de los grupos acaxee y xixime.

⁸¹ Porras, *La frontera con los indios*, p. 137.

⁸² Giudicelli, “Alianzas y asentamientos”, pp. 168-174.

⁸³ Alegre, *Historia de la provincia*, p. 2 (prólogo).

⁸⁴ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 75.

⁸⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 25; Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 54.



Detalle. Autor desconocido, “Chorographia de las misiones apostolicas q administro antes en topia y la tepeguana, y actualmente administra en nayarit tarahumara, chinipas, cinaloa, sonora, pimeria y california la compania de jesus en la america septemtrional”, papel marca manuscrito acuarelado, 66 x 79 cm, en Mapoteca Orozco y Berra, en http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=53 Este mapa no registra autor ni año, pero debe ser del siglo XVIII, quizá un poco antes de 1767, que es el año de la expulsión de los jesuitas.

El primer factor que se enlista es la reducción en pueblo de misión, la cual consistía en congregar, convertir y disminuir a un determinado número de personas en pueblos de misión.⁸⁶ Los conquistadores al ver que, por lo general, los indios vivían en asentamientos dispersos sobre una geografía fracturada, los presionaban para congregarse en partes llanas, donde los religiosos pudieran acceder fácilmente a realizar su labor misional. Esta tarea obedecía al interés de reorganizar los asentamientos indígenas conforme con los criterios europeos de vivir en *policía*; es decir, bajo un orden dentro de una comunidad política y cristiana, con la intención de mejorar la administración de “justicia” y lograr una

⁸⁶ Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios”, pp. 114, 119-121.

mayor eficiencia de la recaudación tributaria, al mismo tiempo que facilitaban la comunicación y el tránsito de un pueblo a otro. Estas medidas representaron un intento por organizar un espacio, que hasta entonces había parecido, ante los ojos europeos, como falto de control y dominio.⁸⁷

A juicio personal, para los jesuitas, la “reducción en pueblo” implicaba también un proceso de selección en el que debía morir cierto número de indígenas, pues sabían que los que no se congregaban tarde o temprano morirían por diversas causas como las enfermedades mandadas por dios o las guerras.

Por ejemplo, Pérez de Ribas, al hablar de la misión de Topia escribió: “Con los regalos que se le agregaron [...] de los pueblos cercanos a la villa de Culiacán y los de Carantapa [...] hoy es menos en número de la que fue en su gentilidad; pero ese menos número, mucho más agradable a Dios, que el grande que antes tenía”.⁸⁸ Es decir —conforme a los jesuitas—, Dios prefería verdaderos fieles aunque fueran pocos; incluso él mismo enviaba las enfermedades a los nativos como castigo de su infidelidad y prueba de su fidelidad. Menciona por ejemplo que, “Dios envió enfermedad de sarampión y viruela mortales a los indios, pero aquellos que llegaron al extremo de la enfermedad y se salvaron, se adentraron más a la religión”.⁸⁹ Lo que nos dice (desde la visión ignaciana) que los nativos, al haber sobrevivido la enfermedad, tenían una especie de cambio en la mentalidad y al saberse seleccionados por el dios, dejaban sus viejas tradiciones para ser verdaderos fieles cristianos.

Esto nos lleva a otro factor, las enfermedades, y es que los problemas de salud fueron los que más diezmaron a la población del México novohispano. Su llegada coincidió con los esfuerzos por reducir a estos grupos a las misiones jesuíticas.⁹⁰ La primera epidemia registrada en la Nueva

⁸⁷ Martín Duarte, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos acaxees hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, AGN, fondo Historia, vol. 20.

⁸⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 57.

⁸⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, pp. 82, 84.

⁹⁰ “Virrey al rey”, 19 de octubre de 1577, AGI, fondo Audiencia de México, leg. 20, citado en Deeds, *Defiance and deference*, p. 13; Deeds, “Las guerras indígenas”, p. 130.

Vizcaya fue la peste de 1577, que se ha identificado como una combinación de tifus, tifoidea y disentería, así como peste bubónica. La que le siguió fue en la década de los noventa del siglo XVI mediante la viruela y el sarampión que provocaron la muerte de más de la mitad de la población. Nuevamente, en 1607, la enfermedad de la viruela arrasó con los indígenas, murieron más de 400 personas de todas las edades.⁹¹

Otro brote de epidemia se dio en 1617, comenzó en Sinaloa y se expandió en todo el territorio de la Nueva Vizcaya, con ella sucumbieron alrededor de cuatro millares de víctimas.⁹² Y aunque para las enfermedades locales tenían sus propios métodos de curación, morían sin saber cómo atacar los nuevos padecimientos.

Otro elemento que influyó en la extinción cultural fue, sin duda alguna, la conversión al cristianismo. No sólo la reducción en misiones hizo que disminuyera el número de congregados, sino que además, los que aceptaron el cristianismo, con el tiempo transformaron su cosmovisión, es decir, la manera en que entendían al mundo y a los dioses que lo creaban (y aunque se dieron casos en los que aceptaban simbólicamente el cristianismo, es decir, sin considerarse verdaderos fieles, es tema de una futura investigación que rebasa los fines de este). Por tanto, se pretende responder ¿por qué razón los serranos aceptaban la religión cristiana?

Una posible respuesta es que los indígenas, desde su religión politeísta, no creían que había dioses falsos, como en la cristiana, por tanto, quizá hayan aceptado venerar al dios de los españoles porque no afectaba a los demás de su panteón.

Otra razón es que los *privilegios y bienes* que los misioneros ofrecían fueron una de las formas de persuadir a los nativos para que aceptaran la religión. Los misioneros se encargaban de regalarles herramientas o incluso de nombrar ciertos cargos. Inspeccionaban quiénes, de entre los indios, eran capaces de ejercer el cargo de alcaldes, oficiales y/o *temachtian* (palabra náhuatl que significa maestro) que era el encargado de enseñar el cristianismo a los neófitos. Un ejemplo lo encontramos con

⁹¹ “Carta del padre Luis de Aumada dirigida al Padre Martín Peláez Provincial de la compañía de Jesús el 13 de noviembre de 1608”, AGN, fondo Historia, vol. 19, exp. 10.

⁹² Reff, *Disease, Depopulation*, pp. 158-160.

el indio Juan, quien estaba bautizado, casado y adoctrinado y a quien el padre Santarén y el capitán Ávila querían mucho por tener mucha devoción en lo que estaba aprendiendo, así que, en su pueblo lo hicieron fiscal de temachtian para que enseñara la doctrina. Además del cargo, le prometieron un caballo con las siguientes condiciones: que congregara a los indios; que les enseñara la doctrina; la forma cristiana de enterrar a los muertos; que los casara y les quitara la costumbre de tener hasta cinco mujeres.⁹³

A este respecto, los *temachtian* fueron figuras clave que contribuyeron a la extinción de las culturas nativas ya que fueron quienes enseñaban la religión cristiana a sus coterráneos y, al comunicarse en su lengua nativa, quizás les enseñaban el castellano para que con el tiempo sólo hablaran éste.⁹⁴ En un primer momento, las oraciones como el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y el Catecismo, se les enseñaba en su propia lengua; incluso cantaban la doctrina para recitarla en las iglesias.⁹⁵

De hecho, la educación de los niños era la que más se cuidaba pues veían en ellos a los futuros *tamachtian* y, por la misma razón, se ponían escuelas cerca de las iglesias. Era muy efectiva la enseñanza en niños, pues fue más sencillo impregnar el cristianismo en su imaginario. Por ejemplo, una vez en el lecho de muerte de dos niñas que estaban enfermas, éstas le dijeron al padre durante la extremaunción, que habían soñado que la virgen les decía que ella era su madre y las esperaba en el cielo junto a su padre Dios.⁹⁶

Otro de los factores que influyeron para la aceptación del cristianismo fue la *curiosidad*. Ese deseo por conocer lo inculcaron los misioneros durante sus visitas a los pueblos, en las que enseñaban los ejercicios cristianos.⁹⁷ De hecho, hubo indígenas que pedían que los aceptaran en

⁹³ Martín Duarte, “Testimonio jurídico de las poblaciones y correcciones de los serranos acaxeos hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable Padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, AGN, fondo Historia, vol. 20, f. 219.

⁹⁴ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 54.

⁹⁵ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, pp. 86-87.

⁹⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 56.

⁹⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 24.

la religión, los bautizaran y les enseñaran sus rituales. Cuenta Santarén que, ellos abrían camino para que los misioneros llegaran a sus rancherías,⁹⁸ o hubo quienes se mudaban de residencia para una mejor cercanía. Pérez de Ribas dice “Sintiéronlo mucho y tomaron resolución de dejar sus tierras y venir a buscar el agua del santo bautismo, y lo cumplieron por el mes de mayo que entraron ciento y cincuenta personas [...]”. Por supuesto hubo familias que no quisieron migrar a las tierras de misión o a las minas y se quedaban en sus lugares con el pretexto de que se mudarían después.⁹⁹

Otros aspectos que influyeron también a la curiosidad de los gentiles, fue la presencia de los indígenas cristianos llegados del centro y quienes se asentaron a lo largo del territorio de la Nueva Vizcaya. Probablemente la conversión de los caciques y chamanes (convencidos mediante privilegios), quienes tenían el poder en las rancherías, facilitó también que los serranos aceptaran el cristianismo.

Los *santos sacramentos* fueron otro de los factores para el desarraigo paulatino de la religión serrana. El mejor ejemplo es el de la extremaunción o la unción de los enfermos; y es que los jesuitas debían aplicar este sacramento antes de que muriera cualquier persona. Este “consiste en la unción con óleo sagrado hecha por el sacerdote a los fieles que se hallan en inminente peligro de muerte”.¹⁰⁰ De esta forma se conseguía perdonar los pecados, así como dar “el consuelo, la paz y el ánimo para vencer las dificultades y sufrimientos propios de la enfermedad grave o de la fragilidad de la vejez”. Es decir, era “la preparación para el paso a la vida eterna”.¹⁰¹

Dado que para los misioneros el cielo debía ser el destino de los indígenas, la confesión era primordial para absolver sus “pecados” y así ser recibidos por Dios en el paraíso. Por ejemplo, en mayo 28 de 1662

⁹⁸ Santarén en Alegre, *Historia de la provincia*, p. 55.

⁹⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 53.

¹⁰⁰ Véase *Real Academia Española*.

¹⁰¹ Ángel García Ibáñez, “Tema 24. La unción de los enfermos”, *Opus Dei*, 8 de diciembre de 2016, en <http://www.opusdei.org/es/articulo/tema-24-la-uncion-de-los-enfermos/> [consultado el 27 marzo de 2017].

el padre Hernando Cavero pronunció algunas palabras de confesión a una indígena que estaba a punto de morir y “acabando de absolverla y recomendarle su alma a Dios, espiró”.¹⁰²

La contrición jugó un papel importante en la extremaunción, pues los misioneros atemorizaban a los indígenas con el tema del infierno después de la muerte para persuadirlos de confesar o bautizarse antes de su fallecimiento. No resulta extraño que muchos serranos, en su lecho de muerte, pidieran ser confesados o evangelizados.¹⁰³ También los persuadían al decirles que el bautismo curaba las enfermedades y cuando no se curaban que por lo menos sus almas quedarían libres de pecado y así lograrían ir al paraíso y no al infierno.¹⁰⁴

Tal es el caso de un jesuita que, cuando llegó a la misión de Topia, le hablaron los indios de un viejo que tenían se iba a morir sin ser bautizado. Al quererlo bautizar el misionero le habló en “lengua mexicana” (náhuatl), pero el enfermo le contestó en lengua caita y no en la acaxee, que era la otra que se hablaba, luego le volvió a preguntar en acaxee y de repente el indígena dijo la palabra “quema”, que en lengua mexicana quiere decir “sí” o “así es”. Agregó que estaba avergonzado porque tenía muchos años de no confesarse. Finalmente, se confesó llorando; recibió los santos sacramentos y esa misma noche murió.¹⁰⁵

Con base en esta lista de factores fue como los misioneros vieron en los serranos acaxees y xixime cierto “afecto” al culto divino y cristiano de sus almas. Por lo que, desde su perspectiva, presenciaron “interés” en los rezos de la doctrina cristiana aún recitados en su lengua, fue así como observaron que reverenciaban a los templos, objetos e imágenes sagradas, e incluso que elaboraban ellos mismos artefactos como los rosarios.¹⁰⁶

¹⁰² Tamazula, mayo 28 de 1662, AGN, Instituciones Coloniales, fondo Misiones, vol. 26, exp. 28.

¹⁰³ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 106.

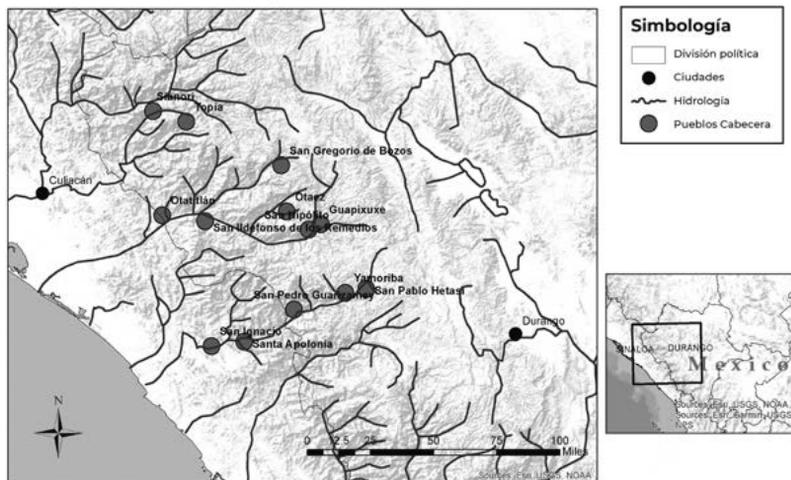
¹⁰⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 26.

¹⁰⁵ Tamazula, mayo 28 de 1662, AGN, Instituciones Coloniales, fondo Misiones, vol. 26, exp. 28.

¹⁰⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, p. 105.

Si analizamos las fuentes de Juan Ortiz Zapata¹⁰⁷ y del Obispo Pedro Tamarón y Romeral¹⁰⁸ escritas en los siglos xvii y xviii, respectivamente; podemos ver reflejado el detrimento de la población serrana en las misiones acaxee y xixime.

Pueblos Cabecera de acaxees y xiximes Siglo XVII



“Pueblos cabecera”. Fuente: AGN (varias). Elaboró: Sergio Delgadillo.

La Misión de San Andrés abarcó la zona habitada por los acaxees y se dividió en cuatro partidos, también llamados cabeceras; a saber: el pueblo de San Ignacio de Otatitlán, el de San Ildefonso de los Remedios, el de San Gregorio y el de Santa María de los Otaéz. Para 1678 estos partidos sumaban 591 indígenas cristianos, entre los que se concentraban no sólo los acaxees, sino también los mexicas y tarascos. A esta suma no se contaban a los gentiles, pues según el misionero Ortiz, no había en los alrededores.

¹⁰⁷ “Relación de la compañía de Jesús en 1678 que por orden del padre provincial Thomas Altamirano hizo el Padre Visitador Juan Ortiz Zapata”, AGN, Instituciones Coloniales, fondo Misiones, vol. 26, exp. 27.

¹⁰⁸ Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo Obispado*.

Para 1678, la Misión de los Xiximes estaba constituida por cuatro partidos o cabeceras que sumaban un total de 1,006 indígenas cristianos. Dichos partidos eran el de San Pablo Hetasi, el de Santa Cruz de Yamoriba, el de Santa Apolonia y el de San Ignacio.

Durante la transición del siglo xvii al xviii las lenguas acaxee y xixime fueron perdiendo hablantes, como se ve reflejado en la escasa población. El náhuatl (al igual que el castellano) se generalizó, al grado de que sólo se rezaba en esa lengua.

Desde 1662 los territorios de las misiones jesuitas se mantuvieron casi inamovibles y fue en 1753 cuando se cedieron al clero secular.¹⁰⁹ Entonces, el final del sistema misional culminó cuando el provincial jesuita Cristóbal Escobar y Llamas ofreció, un 30 de noviembre de 1745, la secularización de 22 misiones, incluyendo la de Topia, la Tepehuana y la Tarahumara Baja, las cuales pasarían a la mitra de Durango. Sin embargo, esta política de secularización “afectó poco a los ignacianos en virtud del abandono en que ya estaban los centros misionales”, es decir, la población indígena era poca, por lo tanto, los jesuitas ya no tenían interés en seguir organizando las comunidades.¹¹⁰

Esta secularización ocasionó que se poblaran con mayor facilidad las tierras con mestizos y españoles, quienes absorbieron por completo lo que quedaba de las culturas serranas. Eso explica por qué, para la segunda mitad del siglo xviii, los acaxees y xiximes, diezmados por la resistencia de las luchas armadas, el trabajo forzado y las enfermedades, dejaron de expresarse culturalmente y fueron incluidos como mestizos o se asimilaron en las misiones de sus vecinos los tepehuanes.¹¹¹

CONCLUSIONES

La antropofagia entre los serranos no debe ser entendida como canibalismo porque no fue una práctica de su dieta diaria; sus fines fueron religiosos. Representaba una forma de comunión con el cuerpo, es decir,

¹⁰⁹ Gerhard, *La frontera Norte*, p. 283.

¹¹⁰ Osante, “Presencia misional”, p. 112.

¹¹¹ Punzo, “¿Quiénes vivían en la sierra”, p. 61.

formó parte de sacrificios rituales, por tanto, sólo la élite y el sacerdote consumían el cuerpo de un ser humano para que con su vida aportara la energía que los dioses necesitaban y así provocar el equilibrio que la vida necesitaba.

El proceso de extinción de los acaxeos y xiximes comenzó cuando las huestes de Francisco de Ibarra, junto con tepehuanes, purépechas y mexicas, dominaron el pueblo de Topia en noviembre de 1563. A partir de ese momento se comenzó a repoblar y fundar centros poblacionales de trabajo; uno agrícola, conformado por los misioneros y nativos serranos, y el otro minero, habitado por la población migrante: vizcaínos, indígenas y africanos. Y es que la economía del virreinato, basada en la explotación minera, sirvió al mismo tiempo como un factor de integración; es decir, dado que la minería fue paralela a la evangelización, la Corona pudo integrar nuevos fieles en su religión.

Estos centros poblacionales desarrollaron paralelamente dos sistemas virreinales que originaron la desaparición física y cultural de los serranos. Por un lado, el minerismo (mediante el cual se explotaban los yacimientos argentíferos) y por el otro, el misionismo (mediante el cual se hacía la reducción de indígenas en pueblos).

El primero produjo el mestizaje y la asimilación cultural debido a los “indios auxiliares” y mulatos que se establecían en los reales de minas. De esa forma, las lenguas acaxee y xixime desaparecieron paulatinamente. Y debido a que las condiciones de los trabajadores en las minas eran malas, morían por las enfermedades que contraían o al rebelarse mediante guerras. Tres fueron los levantamientos armados: el primero hecho por los acaxeos en 1601, el segundo por los xiximes, en 1610, y el tercero encabezado por los tepehuanes en 1616, donde participaron xiximes y acaxeos como aliados. Todas culminaron con la pérdida de vidas serranas.

En segundo, el sistema misional, fueron varios factores los que fomentaron el detrimento cultural: la reducción en pueblo de misión, las enfermedades, la conversión al cristianismo y los santos sacramentos. En este sistema la apropiación de la religión cristiana, fomentada por la curiosidad, los privilegios otorgados por misioneros y el papel de los temachtian,

fueron esenciales para la conversión y reducción de los acaxeos y xiximes. Aunque hubo algunas resistencias ante este sistema —como las migraciones—, los serranos no pudieron defenderse de los embates mortales de las enfermedades. Este hecho fue el factor que más diezmo a la población y que, a su vez, sirvió a los misioneros para persuadir a los nativos de recibir la religión cristiana, cuyo éxito consistió en persuadirlos a bautizarse para tener una mejor vida después de la muerte así como la unción de los enfermos.

En resumidas cuentas, mientras el minerismo provocaba el detrimento poblacional, el misionismo hizo desaparecer sus prácticas culturales: sus lenguas, su religión, sus dioses, sus mitos, sus rituales (como el juego de pelota y los sacrificios humanos), sus matrimonios con varias mujeres, sus modos de hacer la guerra; así como sus formas de vestir y de habitar a lo largo de la Sierra Madre Occidental. Al final, todas las características que hacían identificar a los acaxeos y xiximes, desaparecieron.

FUENTES

ARCHIVOS

AGI Archivo General de Indias (Sevilla, España)

AGN Archivo General de la Nación (México)

BIBLIOGRAFÍA

Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, 2004.

Alegre, Francisco Xavier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. Ernest J. Burrus y Felix Zubillaga, 2 t., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1958.

Bakewell, P. J., *Minería y sociedad en el México Colonial. Zacatecas 1546-1700*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Bartolé, Miguel A. (coord.), *Ya no hay lugar para cazadores. Proceso de extinción y transformación étnica en América Latina*, Ecuador, Biblioteca Abya-Yala, 1995.

Beals, Ralph, “Los acaxeos: una tribu serrana de Durango y Sinaloa”, en *Etnohistoria del Noroeste de México*, vol. 1, de la colección Obras, pról. Robert V. Kemper, trad. de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 2011.

Cabrero García, María Teresa, *Civilización en el norte de México. Arqueología de la cañada del río Bolaños (Zacatecas y Jalisco)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

Cramaussel, Chantal, “Encomiendas, repartimientos y conquista de Nueva Vizcaya”, en *Historias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 25, octubre 1990-marzo 1991, pp. 73-89.

_____, “Relaciones entre la Nueva Vizcaya y la provincia de Michoacán”, en *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Otoño 2004, vol. xxv, núm. 100, Colegio de Michoacán, pp. 173-203.

_____, “La rebelión tepehuana de 1616. Análisis de un discurso”, en *La Sierra Tepehuana*, pp. 181-187.

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

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.

_____, “Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo”, en Guadalupe Rodríguez López (coord.), *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, pp. 126-161.

Fernández Christlieb, Federico, Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Gennep, Arnold van, *Los ritos del paso*, trad. del francés de Juan Aranzard, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Genotte, Jean-François, “La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604). Las primeras misiones jesuitas”, en Chantal Cramaussel, Sara Ortelli (coord.), *La Sierra Tepehuana*, pp. 129-146.

Gerhard, Peter, *La frontera Norte de Mesoamérica*, México, UNAM, 1996.

Giudicelli, Christophe, “Alianzas y asentamientos de guerra durante la guerra de los tepehuanes de 1616-1619”, en Chantal Cramaussel, Sara Ortelli (coord.), *La Sierra Tepehuana*, pp. 163-179.

González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Güereca Durán, Raquel E., *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016.

Gutiérrez Casillas, José, *Santarén: conquistador pacífico*, 2ª ed., México, Editorial Jus, 1964.

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

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

Mecham, J. Lloyd, “The Real de Minas as Political Institution. A Study of a Frontier Institution in Spanish Colonial America”, en *The Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, vol. 7, núm. 1, february 1927.

_____, *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 [1602-1605]*, introd. Joaquín Ramírez Cabañas, 2ª ed., México, Editorial Pedro Robredo, 1940.

Nakayama A., Antonio, *Sinaloa: Un bosquejo de su historia*, 3a. ed., Culiacán Rosales, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1996.

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

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

- Osante, Patricia, “Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, 1997.
- Pacheco y Cárdenas, *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento y conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de Indias*, vol. 14, Madrid, Imprenta de José María Pérez, 1870.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz, *Historia breve. Durango*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 2011.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe (año 1645)*, precedida de los naufragios de Alvar 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.
- Punzo Díaz, José Luis, “¿Quiénes vivían en la sierra antes de la llegada de los tepehuanes? Breviario de arqueología xixime”, en Chantal Cramaussel, Sara Ortelli (coord.), *La Sierra Tepehuana*, pp. 57-66.
- Ramírez Ruiz, Marcelo y Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios y la urbanización del Altepétl”, en Federico Fernández Christlieb, Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad*, pp. 114-167.
- Reff, Daniel, *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

- Rodríguez López, Guadalupe (coord.), *Historia de Durango. La Nueva Vizcaya*, vol. 2, México, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, 2013.
- Saravia, Atanasio G., *Apuntes para la historia de la nueva Vizcaya*, vol. 1, introducción compilación e índices de Guadalupe Pérez San Vicente, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- Sauer, Carl, “La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México”, en *Aztatlán*, recop., trad. y pról. de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI Editores-Difocur, 1998.
- Sempat Assadourian, Carlos, *Zacatecas, conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI: minas de plata, guerra y evangelización*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2008.
- Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración del vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya 1765*, introducción de Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1937.
- Vallebuena, Miguel, “El camino de Topia y los caminos que atravesaban la sierra de Durango”, en Chantal Cramaussel (ed.), *Rutas de la Nueva España*, Michoacán, Colegio de Michoacán, 2006, pp. 355-363.
- West, Robert C., *La comunidad minera en el Norte de Nueva España: el distrito minero del Parral*, introd. y notas de Zacarías Márquez Terrazas, trad. de Ricardo Cabrera Figueroa, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, 2002.
- Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana (1599-1602)*, vol. VII, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.