



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

Tesi Doctoral:

**Construcciones y reconstrucciones en la sexualidad de los
mayos y yaquis (1535-1767)**

Autor:

Talía Valdez Muñoz

Directores:

Josep Lluís Mateo Dieste (UAB)

Alexandre Coello de la Rosa (UPF)

Julio de 2018

Doctorado en Antropología Social y cultural/ Departamento de
Antropología Social y Cultural / Universitat Autònoma de Barcelona.

Agradecimientos:

A mis directores: Josep Lluís y Alexandre, por ser mi guía en este trayecto largo y accidentado como lo es la elaboración de la tesis doctoral, sin su colaboración no hubiera sido posible.

A cada uno de los miembros del grupo de investigación AHCISP por transmitirme su pasión por la Antropología.

A mis padres: Rafael e Icela, porque estuvieron conmigo a la distancia, apoyándome en cada momento del camino.

Y a mi pareja y compañero de aventuras, Eduardo, por su paciencia y sus ánimos durante el proceso.

Índice

Introducción.....	11
Capítulo I. La provincia de Sinaloa, sus pobladores y la fundación de villas españolas.....	49
1.1. Descripción geográfica de la Provincia de Sinaloa.....	49
1.2. Alimentación.....	51
1.3. Vivienda y sistema de parentesco.....	52
1.4. Vestimenta.....	54
1.5. Actividades económicas y de entretenimiento.....	55
1.5.1. Caza.....	55
1.5.2. Pesca.....	57
1.5.3. Juegos.....	57
1.6. Autoridad.....	58
1.7. Guerra y armas.....	61
1.8. Lengua.....	63
1.9. Pobladores de la Provincia de Sinaloa.....	64
1.9.1. Grupo cahíta.....	64
1.9.2. Antecedentes de los cahítas.....	65
1.10. Expedición y conquista de la Provincia de Sinaloa.....	71
1.11.1. Reducciones.....	74
1.11.2. Reducciones de mayos y yaquis.....	81
1.11.3. Sistema de misiones.....	84
1.11.4. La lengua como estrategia de evangelización.....	87
1.11.5. División de las misiones.....	89
1.12. El Colegio de la villa.....	92
1.13. El seminario de indios.....	93

1.14. <i>Fiestas, danzas, y canto</i>	95
1.15. <i>Mantenimiento de las misiones</i>	96
Capítulo II. Ritos cahítas y la introducción a los ritos cristianos	100
2.1. La construcción del cuerpo y la persona para los mayos y yaquis	100
2.2. El dualismo antagónico de la cristiandad	101
2.3. Ritos de acontecimientos vitales	105
2.3.1. Nacimiento	105
2.3.2. Matrimonio	106
2.3.3. Muerte	108
2.4. <i>Ritos de Iniciación</i>	112
2.4.1. Adopción	112
2.4.2. Sociedad de los guerreros.....	115
2.4.2.1. El ritual de guerra.....	116
2.4.2.2. <i>Ritual de la celebración de victoria</i>	119
2.4.3. <i>Jitéberi</i>	120
2.4.3.1. <i>Iniciación del jitéberi</i>	121
2.4.4. Agregación del extranjero.....	124
2.4.5. Prostitución institucionalizada.....	125
2.4.6. Danzas Rituales.	126
2.4.6.1. Danza del Venado	127
2.4.6.2. <i>Danzas con Máscara</i>	132
2.5. <i>Ritos de Purificación</i>	133
2.5.1. Menstruación	133
2.6. <i>Incorporación de ritos cristianos</i>	135
2.6.1 <i>Bautizo</i>	136
2.6.2. <i>El parentesco espiritual y sus similitudes con el rito de los prohijados</i>	142

2.6.3. Cambios en el simbolismo de la cabellera	143
2.6.4. Matrimonio cristiano	144
2.6.5. Extrema-Unción	145
2.6.6. Introducción de danzas en fiestas cristianas	145
2.5.6.1. El pascola	147
2.5.7. Sustituciones de otras prácticas	151
2.5.8. Funerales al estilo cristiano	152
Capítulo III. Pasiones del cuerpo, prisiones del alma.....	156
3.1. Términos de parentesco de los mayos y yaquis	157
3.2. Relaciones polígamas	165
3.2.1. Poliginia	165
3.3. La figura del Berdache	169
3.3.1. Guerra y sexualidad	174
3.3.2. Espiritualidad y berdachismo	178
3.3.3. Sueños y visiones en los berdaches	180
3.4. Introducción de los yaquis y mayos en el matrimonio cristiano ...	183
3.5. Confesiones	190
Capítulo IV. Perspectiva de los cahítas ante el colonialismo: el caso de las epidemias.....	215
4.1. Bautismo y las epidemias	221
4.2. Vinculación de los elementos usados en los ritos cristianos con sus propiedades curativas ante las epidemias	232
4.3. Discurso del bautismo como enfermedad	243
4.4. Las estrategias de los yaquis frente a la evangelización	251
4.5. Entrada a Mayo, malos temporales y devoción a los santos	261
Capítulo V. La cruz y la espada, su evolución y su deterioro	274
5.1. Gobierno civil	274

5.2.1. El presidio de la villa de San Felipe y Santiago y el fuerte de Montescalros.....	277
5.2.2. La construcción del fuerte	282
5.3. Las guerras contra los yaquis	284
5.3.1. Convenio de paz con los yaquis.....	290
5.4. Interacción de las autoridades españolas civiles y religiosas con las indias.	293
5.4.1. <i>El castigo, aparato disciplinario y de represión</i>	297
5.4.2. <i>La vigilancia de la vida cotidiana en las misiones</i>	303
5.5. <i>Evolución de las instituciones</i>	307
5.6. <i>La sublevación de 1740</i>	313
5.6.1. <i>Hurtos previos al alzamiento</i>	319
5.6.2. <i>Relajamiento de la vigilancia</i>	322
5.6.3. <i>Confederaciones entre mayos y yaquis</i>	323
5.6.4. <i>Rituales de inversión</i>	329
5.7. <i>Expulsión jesuita</i>	334
5.7.1. <i>Situación de las misiones a la expulsión de los jesuitas</i>	335
Conclusiones finales	343
Bibliografía	362

Introducción

Las investigaciones sobre las comunidades indígenas que se han elaborado en México son en su mayoría sobre los grupos étnicos que se encuentran ubicados al sur y centro del país, mientras que el panorama para el noroeste es muy distinto, ya que se encuentra rezagado en investigaciones que destaquen la importancia, diversidad y riqueza cultural de grupos indígenas como los mayos-yoremes y yaquis-yoemes¹, cuyos territorios cubren una superficie que abarca un espacio de 11.114 km². Los mayo-yoreme se distribuyen al norte del estado de Sinaloa y sur de Sonora, mientras que los yaquis-yoemes, se encuentran en el norte de Sonora, y en Arizona, Estados Unidos.

En Sinaloa, los mayo-yoreme, son conocidos popularmente, pues suelen recorrer algunas ciudades del estado con el objetivo de recabar dinero para sus fiestas ceremoniales de Semana Santa, pasean por el centro con sus grandes máscaras monstruosas, en un rotundo silencio, sólo danzan, gesticulan e interactúan con la gente, haciéndolos víctimas de sus bromas. Además de estos contextos específicos en los que se les ve, mi primer recuerdo de los mayo-yoreme es de cuando era niña, pues tuve la fortuna de asistir a una de las ceremonias de Semana Santa, en uno de los ceremoniales más grandes en San Miguel de Zapotitlán, Sinaloa. A los yaquis sólo he tenido oportunidad de verlos en el festival cultural “encuentro yoreme”, que se realiza en las principales ciudades Sinaloa, y a los cuales son invitados, pero ambos grupos se reconocen como yoeme o yoreme.

¹ Los mayos y yaquis se reconocen como yoremes y yoemes respectivamente, que significa “gente” o persona”.

En mi tesis de maestría realicé mi investigación sobre un grupo indígena llamado tahue, quien no logró sobrevivir el proceso de conquista. Estos formaban parte de un grupo cultural más grande llamado cahíta de la provincia de Sinaloa, de los cuales los únicos sobrevivientes en la actualidad son los mayo-yoremes y los yaqui-yoeme. Algunas de las cosas que más me llamaron la atención de los tahue, fueron los asuntos concernientes a su sexualidad, las crónicas de las expediciones españolas daban cuenta de parejas de hombres homoseuxales, algunos de los cuales contraían matrimonio. Además de haber otros que se vestían de mujeres y realizaban las labores domésticas de éstas. El tema me pareció sumamente interesante y por ello me decidí darle continuidad a este aspecto en específico, pero con los mayos y los yaquis.

Con el tema ya escogido, decidí recolectar toda la información posible para preparar el anteproyecto de investigación. La información más abundante para ambos grupos describe sus fiestas más importantes. Todas coinciden en que son fiestas cristianas, celebran las fiestas patronales de los santos, como Santa Cruz (3 de mayo), San Juan (24 de junio), Día de los Muertos (2 de noviembre) y Natividad (25 de diciembre). Olavarría señala que los yaquis del pueblo de Tórim celebran además el día de San Ignacio de Loyola el 31 de julio, así como también el día de la virgen del Rosario (7 de octubre) en el pueblo de Pótam (Olavarría, 2000: 36).

Sin embargo las celebraciones más importantes se llevan a cabo durante Semana Santa, donde se recrea la pasión de Cristo, que tiene inicio el miércoles de ceniza y culmina el domingo de Pascua. En todas las fiestas de carácter religioso, es muy importante la presencia de los danzantes pascolas o venados, así como los músicos que amenizan las fiestas.

Los danzantes pascolas², y los judíos/fariseos para los mayos y chapayecas (nariz afilada) para los yaquis, son personajes descritos como bufones o payasos, que se burlan del orden establecido. La sexualidad está presente durante todas sus intervenciones, a veces a manera de mímica, otras a través del lenguaje “fingiéndose que rezan, o dando la bendición al mismo tiempo que hacen movimientos remedando el acto sexual” (Zamarrón & López, 2007: 16). Lo que me intrigaba era la interacción de dos escenarios totalmente opuestos. La escena descrita me parecía completamente inusual para una fiesta cristiana, y esto despertó mi curiosidad por parecerse más a un acto propio de un carnaval, un ritual de inversión, que a una solemne fiesta cristiana.

Estos pasajes me llevaron a plantearme qué podía haber ocurrido con la sexualidad de mayos y yaquis. Me daba la impresión que la respuesta que realmente estaba buscando se encontraba en un pasado remoto en la colonia, el origen de la interacción de los jesuitas con los mayos y yaquis.

A partir de ese momento, me planteé las siguientes preguntas:

¿Qué mecanismos de poder se utilizaron por parte de los colonizadores españoles para introducir en la cultura de los mayos, las normativas, reglamentos y prohibiciones en torno a lo que se creía era lo ideal en sexualidad? ¿Por qué medios se hizo llegar dicha normativas?

¿Se logró la aceptación de estos reglamentos?

¿Si hubo resistencia en aceptar estas normativas, cómo se manifestaron los mayos y yaquis?

² El pascola es un personaje ambivalente, en los mitos mayos aparece como el diablo, o relacionado con él. Sin embargo en Semana Santa adopta un papel totalmente distinto, no funge como bufón, en su lugar aparecen los fariseos o judíos, quienes son los que se burlan de las normas. Los pascolas en esta representación son lo que levantan la gloria el sábado.

Objetivo general:

Analizar cómo se construyó y reconstruyó la sexualidad de los mayos y yaquis a partir de la instauración de la colonia.

Objetivos específicos

Describir y explicar los mecanismos de poder utilizados para regular la sexualidad de los mayos por parte de los colonizadores.

Analizar los discursos oficiales normativos sobre sexualidad, emitidos por la corona española, así como también las descripciones de las prácticas sexuales recolectadas por los misioneros jesuitas, y los cronistas de las exploraciones durante la colonia española en México, y las luchas y resistencias por parte de los mayos y yaquis contra estas normativas.

Hipótesis

Con la llegada de los jesuitas al territorio, y la aplicación del sistema misional, la vigilancia aumentó y con ello las restricciones en la sexualidad de los mayos y yaquis. Ante este panorama surgieron otras formas de expresión disfrazadas que subyacen en las fiestas cristianas.

La confesión jugó un papel fundamental como mecanismo social, pues por medio de ella se logró conocer acerca de la organización social de los mayos y yaquis, sus costumbres y ritos.

Algunos factores externos como el clima, la despoblación de otros pueblos indígenas y las epidemias, influyeron en la asimilación del cristianismo por parte de los mayos y yaquis.

Estado de la cuestión

Por lo tanto, me pareció necesario recurrir a las lecturas de algunos historiadores, que, como yo, habían pasado por el mismo problema, la imposibilidad de hacerle las preguntas directamente a los sujetos de la investigación. Además me sentí identificada con ellos en muchos aspectos, primero, porque sus intereses son más cercanos a los de un antropólogo, segundo por el eclecticismo de su método y por las temáticas que abordan.

En el siglo XX se dio un giro con respecto a la capacidad para encontrar la verdad, se perdió la confianza en la razón y el discurso del lenguaje comenzó a dominar en las ciencias sociales en el llamado “giro lingüístico”. Los referentes son los alemanes Herder, Hamman y Humboldt, quienes coincidieron en el planteamiento de que el lenguaje condiciona la posibilidad del pensamiento y configura y ordena la experiencia y de que por medio del lenguaje se comprende el mundo (García-Lorente, 2008: 478). Por lo tanto no existe una visión exacta y objetiva de la realidad. Reflexiones que influyeron en todas las ciencias sociales.

La crítica al “naturalismo” coincidió con la obra *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* (1941) del antropólogo italiano Ernesto de Martino, fue uno de los mayores críticos del reduccionismo cultural de los pueblos “primitivos” desde la antropología por no incluir una dimensión histórica de las experiencias (Songel, 2015: 358).

De Martino apostaba por una apertura a la pluridisciplinariedad como método para abordar y analizar los fenómenos culturales, partiendo de la idea de lo que llamó *etnocentrismo crítico*, donde invitaba a reflexionar sobre la idea de que por el hecho de partir de nuestra propia mirada cultural y nuestros propios esquemas, nos colocaba en una posición etnocéntrica, parcial y limitada. Por lo tanto era importante tomar conciencia de estas limitaciones y colocar “de modo crítico y deliberado la historia de Occidente en el centro de la investigación” (De Martino en Signorelli, 2011:108).

Además proponía analizar las contradicciones entre la cultura hegemónica y la subalterna, considerando estas últimas como formando parte de una relación dialéctica (Gallini, 2002: 31). Inaugurando la investigación de estudios subalternos.

Las propuestas de Martino influenciaron las investigaciones de la historia cultural, que se acercó a la antropología, en el interés por llevar a cabo estudio cuantitativos, sobre la vida material, los ritos, tradiciones, y otros aspectos de la vida cotidiana.

Carlo Ginzburg es uno de los historiadores cuyo paradigma indiciario, me ha parecido de suma utilidad para realizar mi investigación, ya que "Si la realidad es opaca, existen ciertos puntos privilegiados-señales, indicios-que nos permiten descifrarla" (Ginzburg, 2003: 151). Como los cazadores del neolítico que por medio de las huellas reconstruían los rastros de presas invisibles (Ginzburg, 2003: 108).

En *El queso y los gusanos* (1976), Ginzburg se propuso reconstruir un fragmento de la cultura campesina del siglo XVI, basándose en la vida de un molinero friulano, Domenico Scandello (Menocchio), acusado de brujería y luego muerto en la hoguera, por dar su versión de la formación del cosmos. Para reconstruir la historia de Menocchio, recurrió a los expedientes de dos procesos judiciales a los que fue sometido, además de una lista de sus lecturas y algunas páginas autógrafas. Sus intereses en las creencias y actitudes de clases subalternas lo acercaron a la antropología.

Esta no fue la única investigación con la que Ginzburg se acercó a la antropología, en la obra *Historia nocturna* (1986), Buscaba reconstruir "los mecanismos ideológicos que facilitaron la persecución de la brujería en Europa, así como también las creencias de las mujeres y los hombres acusados de brujería" (Ginzburg, 1991: 12). Para cada una de las tres partes en las que se encuentra dividida la obra, recurría a narrativas distintas, por ejemplo, en la primera de ellas, hace una reconstrucción del aquelarre en la inquisición, donde la narración sigue un orden cronológico y geográfico. La segunda parte, está

dedicada a las creencias populares que confluyeron posteriormente en aquelarre, y para ello intentó hacer una reconstrucción por afinidad de algunas configuraciones míticas y rituales. En la tercera parte expone las conclusiones, dando posibles explicaciones de la dispersión de mitos y ritos, combinando un estilo histórico y morfológico.

La historiadora norteamericana Natalie Zemon-Davis reelaboró la historia de Martin Guerre, leyenda francesa basada en un caso de la vida real de un campesino de Languedoc, Martin Guerre y su impostor. Davis quería que su versión *El regreso de Martin Guerre (1989)* tuviera una dimensión histórica, por lo que acudió a los archivos franceses de Foix, Toulouse y Auch y a un libro escrito en 1569, *Arrest Memorable*, cuyo autor era Jean de Coras, el juez encargado del caso de Guerre, y a la historia de Guillaume Le Seur. Al igual que Ginzburg, Davis esperaba rescatar de entre los documentos los sentimientos y esperanzas de los campesinos del siglo XVI, que la alejaba un poco de los temas positivistas de la historia.

Después de haber escrito la obra, *The Making of the English class (1963)*, el historiador inglés Edward Palmer Thompson planeó realizar una investigación sobre la sociedad preindustrial. Sin embargo, al ir atrás en el tiempo, se encontró con dificultades para llevar a cabo la investigación tal como lo había hecho en su obra anterior, por tratarse de una época y una sociedad distinta, el régimen agrario de pequeños cultivadores, que tenía características muy específicas, ya que la costumbre tenía un gran peso en el gobierno. A Thompson le preocupaba que si dejaba de lado el análisis de las prácticas hereditarias, las dotes, modos de trabajo y expectativas basadas en modos consuetudinarios, no llegaría a entender la sociedad preindustrial. Por lo que para poder llevar a cabo su análisis tuvo que recurrir a las compilaciones de los folkloristas del siglo XIX. El resultado son unos ensayos recopilados en la obra, "Costumbres en común" (1991).

Tanto Davis como Thompson abordan los temas de sexualidad sobre grupos marginados a partir de documentos históricos. Davis analiza las preferencias matrimoniales, las reglas de residencia y la descendencia, de los campesinos

vascos del siglo XVI que emigraron a Artigat, Francia. Mientras que Thompson en la cencerrada analiza las expresiones ritualizadas de la sociedad rural de la Gran Bretaña del siglo XIX. La cencerrada y el charivari eran rituales que tenían que pasar a los recién casados, por medio de los cuales se regulaba la conducta moral, haciendo uso de formas teatrales y exhibiciones públicas como formas de justicia.

Por otra parte me pareció sumamente importante rescatar la relación dialéctica entre la cultura hegemónica -y la subalterna, y para ello consideré investigaciones que tomaran en cuenta la capacidad de acción de los grupos subalternos, articulados en prácticas, crítica al detentor del poder, y la conducta política de los subordinados a través del análisis de documentos.

Desde una perspectiva hermenéutica inspirada en el antropólogo norteamericano Clifford Geertz, el historiador Robert Darnton se interesó por los trabajadores europeos antes de la era industrial, en su obra *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1987), centrándose en un tema que era más cercano a la antropología, pues buscaba “comprender” la cultura artesanal del Antiguo Régimen francés. Para ello se inspiró en un texto escrito por un obrero, Nicolás Contat, que dejó testimonio escrito sobre sus vivencias como aprendiz en un taller, en la calle Saint-Séverin de París en 1730. Al igual que los otros autores, Darnton partió de un hecho particular para dar una descripción general del contexto, y posteriormente comparar y verificar los detalles descritos por Contat, apoyándose en los documentos de la Société Typographique de Neuchâtel, mientras que para indagar en los simbolismos usados en un ritual descrito por Contat, recurrió al material reunido por folcloristas a finales del siglo XIX y principios del XX: recopilaciones de cuentos, supersticiones, proverbios y la medicina popular. Con ello buscaba darle una explicación etnológica al texto producido por Contat.

Otro precursor de estos enfoques fue Julio Caro Baroja, quien utiliza un método histórico y funcionalista. En *Las brujas y su mundo* (1961) realiza un análisis sobre las creencias acerca de las brujas, que ubica en diferentes contextos

históricos y espaciales, además de ocuparse de las estructuras sociales de cada cultura, a través de las comparaciones de antropólogos modernos. De la misma manera, en la obra *El carnaval* (1981), da cuenta de cultos populares españoles, partiendo del análisis de fuentes folclóricas. Caro Baroja no realiza las investigaciones de las minorías excluidas como si éstas estuvieran aisladas del grupo mayoritario con el que conviven, la contemplación de éste último y sus relaciones, sean de inclusión o exclusión son esenciales en la obra de Caro (Coello & Mateo, 2016: 82).

Otro autor inspirador ha sido William A. Christian Jr., historiador y antropólogo norteamericano que se ha dedicado a estudiar la religiosidad, en Cataluña, el país Vasco, en trabajos como *Las visiones de Ezkioga, la segunda república y el reino de Cristo* (1991), *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)* (1990). Para ello recurrió a fuentes históricas y a la etnografía, así como al uso de la imagen como recurso documental para la investigación antropológica.

Estado de la cuestión en Latinoamérica

Las siguientes investigaciones fueron pioneras a poner el foco de su estudio en el sector poblacional que había permanecido marginalizado en las investigaciones en América Latina, los indígenas, y que eran el equivalente de los campesinos y obreros de Europa, a los que se les había denominado pueblos “sin cultura”.

Tlaxcala in the Sixteenth century (1952) de Charles Gibson, fue un estudio pionero de historia latinoamericana por concentrar su análisis en los indios como protagonistas de su historia. Para su análisis se basó en fuentes documentales españolas acerca de las acciones, motivos, actitudes y estructuras de los indios.

En esta misma línea, podemos citar el trabajo de James Lockhart, *Nahuas and spaniards. Postconquest central mexican. History and philology* (1991). La obra

consiste en una serie de ensayos a partir del análisis de fuentes del periodo colonial escritas en lengua náhuatl, documentos sobre gobierno municipal y vida cotidiana: testamentos, ventas de tierra, peticiones, entre otras. Realizando un análisis del discurso léxico y estructural, así como también las nociones antropológicas de estructura en un orden cronológico.

En la misma época que Gibson, Miguel López Portilla, en *La visión de los vencidos* (1959), presentó una compilación de relatos sobre la conquista de México desde la perspectiva indígena, cultura maya y náhuatl. Estos grupos conservaron su visión de la historia, impresiones acerca de Cortés, la Conquista y la ruina de sus ciudades. Por lo que Portilla se basó en diversas fuentes para su investigación: relaciones en náhuatl, testimonios de informantes de Sahagún, fuentes pictográficas, pinturas, cantares sobre la conquista. “Nos interesan aquí los textos que van a aducirse en cuanto testimonio profundamente humano, de subido valor literario, dejado por quienes sufrieron la máxima tragedia: la de ver destruidos no ya sólo sus ciudades y pueblos, sino los cimientos de su cultura” (López-Portilla, 2003: 15).

En esta misma línea y para el caso andino encontramos a Nathan Wachtel y *La visión de los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570* (1971). Para la investigación, Wachtel recurrió a dos disciplinas, la historia y la antropología. Realizó un análisis crítico de las fuentes indígenas, así como también de la documentación del archivo de la administración española, y las relaciones de los cronistas españoles. Mientras que desde la antropología se interesó por la estructura, los vínculos de parentesco y los relatos míticos, para Wachtel los indios del siglo XVI pasaron por una “deculturación” y una reestructuración mental resultante del traumatismo de la conquista y de la imposición de una nueva fe.

En, *El señorío de Cuauhtochco: luchas agrarias en México durante el virreinato* (1940), el antropólogo y médico Gonzalo Aguirre Beltrán, fue otro pionero en exponer la problemática del indígena y su lucha por la tierra, realizando un estudio histórico-antropológico para el análisis de la misma. Igualmente, Aguirre se interesó en la presencia negra en México, que dio lugar a “Cuijla:

esbozo etnográfico de un pueblo negro” (1985). Para dicha investigación realizó un análisis histórico que complementó con trabajo de campo antropológico. Mientras que en 1963 realizó una monografía, “Medicina y magia”, en la que hace énfasis en un enfoque "aculturativo", es decir los aportes negros en la elaboración de formas mestizas. Para el antropólogo, la etnohistoria es un “método de investigación que ilumina el examen de los problemas del pasado y presente” (Aguirre, 2005: 355).

Los enfoques de Wachtel y de Gonzalo Aguirre, me parecieron sumamente importantes debido a que se enfocan en el impacto que la conquista produjo en la vida cotidiana de los indígenas, y el diálogo e intercambio entre las diferentes culturas.

Marco metodológico

El problema de investigación que me planteé, y los actores de mi estudio, mayo-yoreme y yaqui-yoeme, fueron los que me dirigieron al método de investigación más apropiado. Para ello tomé en cuenta un factor fundamental. Tanto los mayos como los yaquis, cuentan su historia a partir de la llegada de los jesuitas, y los yaquis relatan su visión de los hechos mediante un mito de origen, llamado *los sures*. Estos personajes son los ancestros de los yaquis, y el mito cuenta las predicciones de un árbol profeta que no podía ser entendido por los sures que recurren a la única intérprete capaz de descifrarlo, Yomumuli. Una vez que los sures la localizan, ésta traduce el mensaje del árbol, predice la llegada de los jesuitas a bautizar a los sures, y algunos de estos toman la decisión de esconderse en lugares como el monte, el arroyo, los cerros, o el mar. Los que se metieron a la tierra se convirtieron en hormigas, otros en abejas, etc. Los que se quedaron fueron bautizados por los sacerdotes, construyeron iglesias, y los sacerdotes les dieron el fuego para que no comieran cosas crudas ni carne con sangre (Cuentos, mitos y leyendas yoremes, 2005: 128-129).

En otra versión los surem son los hijos de Yomumuli, y es la única que puede entender a la vara. Cuando hablaba emitía un sonido como el zumbido de las

abejas, instruía a los surem y animales a cómo vivir, y a estos últimos les indicó cuáles vivirían de la caza y cuáles del pasto; también predijo la llegada de los españoles, y cómo el pueblo tendría pronto, líderes, capitanes y sería bautizado. En este relato Yomumuli huye hacia las nubes del norte, y algunos se fueron al mar o a las colinas a vivir. Los que se quedaron son los yaquis (Olmos, 2014: 209-210).

En ambas versiones los sures son descritos como de tamaño pequeño, longevos, que crecieron poco a poco con la llegada de los españoles.

Con respecto a los mayo, Zamarrón menciona que algunos ancianos recuerdan que sus antepasados les contaban de los surem, que eran seres pequeñitos que habitaban esas tierras (Zamarrón, 2014:5). Aunque no se encuentra recopilado ningún mito que hable del tema en la actualidad.

El hecho de que la llegada de los españoles y los jesuitas se encuentra tan presente en el imaginario colectivo de mayos y yaquis y forme parte de su identidad, creo que es un hecho que no se debe pasar por alto. Como vemos, para mayos y yaquis la conquista no significa un final ni la ruina de su civilización, como mencionaba Wachtel (1976: 35). Los antepasados mayos y yaquis no desaparecieron, viven debajo de la tierra, en los montes, en los cerros y en algunas ocasiones les ayudan.

Vemos pues que mayos y yaquis no se identifican como aislados de esta historia sino que la reinterpretan y la asumen como suya, por lo tanto creo que es esencial atender a su propio enfoque de la historia.

Para ello es necesario hacer uso del método etnohistórico, es decir el análisis de fuentes históricas para interpretar la historia social y cultural, utilizando la metodología de la etnología, lingüística, antropología (Rodríguez, 200: 12). Tomando en cuenta tanto la diacronía, los procesos y cambios sociales en el transcurrir del tiempo y la sincronía, el estudio de las estructuras, la organización y funcionamiento de las sociedades o del complejo sociocultural de un grupo humano (Duque, 2003: 119).

También quiero prestar atención especial tanto a los acontecimientos como a las prácticas significativas. Por ello creo que el estudio antropológico de estos grupos, no debe sólo estudiarse en el contexto inmediato, sino que también se debe atender el problema histórico (Coello & Mateo, 2015: 4).

Para acercarme al problema de investigación necesitaba recurrir tanto a los métodos históricos como a los antropológicos, como medio para investigar la sexualidad de los mayos y los yaqui a partir de la interacción con los españoles, principalmente los jesuitas. Por lo tanto, recurrí al método propuesto por el sociólogo norteamericano Norman K. Denzin (1989), basado en la triangulación de métodos, es decir al uso de métodos distintos para analizar un mismo fenómeno.

“each method implies a different line of action toward reality- and hence each will reveal different aspects of it, much as kaleidoscope, depending on the angle at which is held, will reveal different colors and configurations of objects of the viewer” (Duzel, 2013: 235).

Cada método implica diferentes modos de aprehender la realidad- y por lo tanto cada uno revelará sus diferentes aspectos, como un caleidoscopio, dependiendo del ángulo en que se coloque, revelará diferentes colores y configuraciones de los objetos del espectador.

Para Denzin las deficiencias de un método, pueden ser las fortalezas de los otros, por eso insiste en la combinación de los modelos, para conseguir lo mejor de cada uno y superar las deficiencias del otro.

La dificultad principal de la investigación es que no cuento con fuentes elaboradas por los mayos y los yaquis durante la colonia, pues en dicho periodo eran ágrafos, y por lo tanto, la información en general sobre su vida está basada en la información recogida de los diarios de conquistadores, correspondencias de los misioneros, en este caso los jesuitas, así como también los informes de los funcionarios.

La información sobre la sexualidad de los mayos y los yaquis, está limitada a la visión que los jesuitas tenían sobre ésta; sin embargo, es importante recordar lo que plantea Wolf, al observar que “Las poblaciones humanas edifican sus culturas no en aislamiento, sino mediante una interacción recíproca” (Wolf, 1987: 9).

Fuentes primarias y archivos consultados

La gran mayoría de la información que da cuenta de la vida de los mayos y los yaquis a partir de la colonia proviene de documentación jesuita.

Cabe señalar que los jesuitas trataron de describir e interpretar la cultura de los indios para hacerla inteligible a terceros, ya fuera para otros religiosos de la Compañía de Jesús, o la corona, y estos textos pueden ser analizados desde una perspectiva distinta, prestando atención a la lectura entre líneas que da cuenta de la libertad de acción de los indios frente a los factores biológicos, históricos y culturales. Pues los jesuitas, como los antropólogos parten de su propia cultura para describir las semejanzas y las diferencias existentes con la cultura de los indios.

Parte de la labor jesuita era escribir sobre las dificultades y obstáculos con los que se encontraban para la instrucción de los indios y la forma en que habían resuelto estas adversidades. El primer objetivo era bautizar a todos los indios y la dificultad más grande era realizar la ceremonia con los adultos, pues además de limpiarlos del pecado original e iniciarlos en la vida cristiana, tenían que ser limpiados de los pecados mortales y puesto que para los parámetros cristianos cualquier acto sexual que se llevara a cabo, fuera de un matrimonio cristiano, con otro fin que no fuera la procreación, era un pecado mortal. Se dedicaba un gran esfuerzo en deshacer uniones matrimoniales no cristianas antes de bautizar a los indios. Y se llevaban a cabo simultáneamente las ceremonias del bautizo y el matrimonio de las parejas.

En lugar de ocultar las dificultades que atravesaron en dicha empresa, las exponen abiertamente, y esto se debe a que durante el siglo XVI la Iglesia

Católica estaba en crisis, y los jesuitas se veían a sí mismos como salvadores de un mundo en decadencia, donde el sacrificio es parte del discurso. Por ello se describe la batalla contra el demonio por las almas de los indios y por conducir al rebaño por el camino del bien, que era una de las principales tareas de los jesuitas, con la predicación y buen ejemplo.

La forma en que fueron escritos los documentos nos ayudan a inferir acerca de la situación social en dicho contexto. No todo es armonía, ni cuestiones que parecen parte de la cotidianidad, existen momentos de peligro, rituales o fiestas que exteriorizan ideas e imágenes, y que están presentes en los documentos, y es por medio de este tipo de recursos que se puede saber acerca del modo de pensar del otro, su voluntad y su forma de reaccionar.

La mayoría de los jesuitas destinados a la provincia de Sinaloa, permanecieron en sus misiones entre quince y treinta años, y durante ese periodo debían mantener comunicación con otros miembros de la Compañía de Jesús. Los padres de la provincia de Sinaloa escribían anualmente un informe sobre lo que consideraban los acontecimientos más importantes que sucedían en los pueblos de su misión o la provincia en general. A este tipo de correspondencia se le llaman Cartas Anuas, y para la provincia de Sinaloa se escribieron desde 1592 hasta 1657. Estas se enviaban a las casas provinciales, y después eran remitidas a Roma, desde donde se imprimían y se distribuían entre los miembros de la Compañía de Jesús.

1.- Las Cartas Anuas escritas desde misiones nuevas, contienen una gran información descriptiva referente a la geografía, y sus alrededores, el entorno, incluyendo flora y fauna, descripción de los indios, su aspecto físico, sus actividades de subsistencia; de ocio, celebraciones y también sobre sus interacciones en comunidad y con los pueblos de otras naciones. En otras palabras, los religiosos debían interpretar y describir la cultura de los indios para hacerla inteligible a los que no estaban presentes.

Por otra parte también describen las actitudes que los indios tuvieron con los misioneros en el momento de su llegada y sus cambios. El proceso de

evangelización, la reorganización de los pueblos, el adoctrinamiento, los métodos que utilizaron para predicar el evangelio, los obstáculos que tuvieron y cómo los resolvieron. Todo lo que veían y escuchaban forma parte del contenido de las cartas, aspectos no verbales de los encuentros, el contexto o los eventos.

Las Cartas Anuas tenían un doble propósito informativo-instructivo: la narrativa debía ser clara y sencilla para despertar el interés en los jóvenes que se estaban preparando para ser misioneros. Los escritos realizados por los padres de la Compañía de Jesús servían para promover su experiencia a los jóvenes.

Tenían además una función didáctica, pues los informes más ejemplares eran leídos en voz alta en los colegios jesuitas. Eran pues, ante todo, una especie de manual para que los futuros misioneros que arribaran a la provincia tuvieran un conocimiento previo de las adversidades a las que se enfrentarían.

Cabe destacar que algunas cartas se escribieron en la época de la reforma católica por lo que reportaban logros espirituales en las diversas provincias jesuitas al General Superior de la Orden en Roma. Con el propósito de la "edificación" y los beneficios que generaba el ministerio jesuita con el fin de dinamizar su militancia (Espinosa, 2013: 11).

Las descripciones sobre sucesos "sobrenaturales" estaban incluidas en las cartas, así también como los casos milagrosos y el sufrimiento de los mártires ya que suponen una capacidad especial otorgada por Dios que demuestra el origen divino del cristianismo (Campbell, 1992: 270).

Para poder evangelizar a los indios, los religiosos dedicaban los primeros años de su misión a la extirpación de las "idolatrías", que de acuerdo a los jesuitas, eran una de las razones por las que los indios no entendían la fe. Estas idolatrías eran consideradas parte de los métodos a los cuales recurría el demonio para arrebatarnos a los religiosos las almas de los indios. Es por ello que los religiosos discutían sus opiniones acerca de cómo discernir lo idolátrico de lo que no lo era. Por lo tanto las descripciones de las ceremonias, servían

para dar ejemplos de qué elementos, costumbres o mitos de los indios se podían conservar, y cuáles eran considerados inapropiados.

2.- Otro material jesuítico que ha sido sumamente importante para complementar la información antropológica, es el *Arte de la lengua cahíta*, una guía para aprender la lengua y gramática de los mayos, yaquis y tehuecos. En la obra no figura el autor, sólo se dice que fue compuesta por un padre de la Compañía misionero de la provincia de Sinaloa. Este manual fue recopilado y reimpresso por el historiador Eustaquio Buelna en 1891, quien atribuye la autoría del manual al misionero jesuita mexicano Juan de Velasco, originalmente impresa en 1737.

Los misioneros jesuitas tenían pleno conocimiento de las lenguas indígenas de su misión; los superiores les pedían que anotaran cualquier información con respecto a la lengua que pudiera servir a los próximos religiosos destinados a las misiones. *El arte* contiene aspectos generales de la gramática, incluyendo ejemplos de la utilización de ciertas frases en contextos específicos.

Gran parte de esta información nacía por el interés de los jesuitas en llegar a averiguar el grado de espiritualidad de los indios, y conocer si tenían algunos conceptos en su lengua que fueran equivalentes para las explicaciones y que pudieran emplear para un correcto entendimiento del evangelio y los sacramentos, y si no se encontraba un término lo suficientemente amplio, entonces se castellanizaba. Por ejemplo, en el caso de los yaquis y mayos, no existía un equivalente a Dios, de tal forma que los jesuitas introdujeron la palabra Diosta.

El propósito de la obra se encuentra en la dedicatoria, dirigida al recuerdo de San Francisco Javier Apóstol “cuyo fin es instruir Varones Apostólicos vuestros hermanos, para que con mayor expedición, y facilidad, puedan predicar, y atender el bien espiritual de los pobres indios”

Se trata de un documento que ha resultado sumamente útil para mi investigación, en particular me ha servido para rescatar los términos locales

con los que reconocían a sus autoridades, además del nombre de sus plantas curativas, y el de algunas enfermedades más recurrentes. De él he podido rescatar los términos con los cuales llamaban a sus parientes, de forma que una vez que las analicé pude describir las clasificaciones de parentesco.

El énfasis que los jesuitas pusieron en recolectar esta información en el vocabulario, se debía a que el cristianismo prohibía las relaciones matrimoniales con los parientes o afines. Por lo tanto, era importante que conocieran los términos para poder de esta manera indagar el tipo de relaciones que tenían con los familiares. Cabe señalar que las palabras del vocabulario elaborado por los jesuitas, fueron comparadas con diccionarios actuales, mayo y yaqui para comprobar que los significados atribuidos a las palabras fueran realmente esos.

3.- *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fe* (1645) del historiador y jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas. Aborda una gran diversidad de temas, que en la misma portada del libro indica “se hace referencia a las costumbres, ritos y supersticiones de estas gentes...”. Lo más importante del texto elaborado por Ribas es que se trata de un testigo presencial, pues fungió como misionero en la provincia de Sinaloa durante dieciséis años, ayudando en la conversión de diferentes pueblos, y además fue el encargado de la administración de los pueblos yaquis en sus primeros años, y ayudaba en cuanto podía en algunos pueblos mayos.

La obra está dedicada al rey Felipe IV de España. Ribas señala que con esta obra contribuía a cubrir información de las “empresas gloriosas”, que no habían sido descritas ni publicadas con anterioridad. Hasta ese entonces sólo se había escrito sobre “causas temporales y políticas”. Uno de los propósitos de la obra era dar a conocer la obra de los jesuitas al resto del mundo y extender y defender los términos de la Iglesia.

La historia fue comparada incluso con la de otros historiadores que escribieron solo de lo que oyeron o hallaron escrito, por lo que el hecho de que Ribas

hubiera vivido y presenciado los acontecimientos le daba a su obra un carácter de veracidad muy importante en la época.

El nombre de la obra también hace referencia a los triunfos y victorias conseguidas en las misiones jesuitas de las provincias, “habían quitado las costumbres bárbaras e indómitas para introducir las cristianas y santas”. Pérez de Ribas menciona en la introducción del libro que el título era inspirado en San Gerónimo, quien dio a los martirios de los santos el título de triunfos de Dios y Victorias Apostólicas. El título en sí refleja el contenido de la obra, una parte es dedicada al martirio de veinte religiosos de la Compañía de Jesús “que vertieron su sangre en defensa de la fe” imitando los actos apostólicos.

Es importante señalar que la provincia de Sinaloa fue la primera misión encomendada a la Compañía de Jesús en la Nueva España, por lo tanto se dedica gran parte del grueso de la obra a la descripción de la provincia, los pueblos que la habitaban, las costumbres y las primeras entradas, así como también de la conversión a la fe católica y los “triunfos” en los diferentes pueblos.

Contiene una sección dedicada a la misión del río Mayo, su reducción, así como también de otras cercanas. Lo mismo para el río Yaqui, y las guerras libradas contra los españoles, y su posterior entrada a bautizar y reducción.

La obra de Ribas, al igual que en las anuas, habla de las particularidades de cada misión, las dificultades por las que se atravesaba, y las ganancias, milagros, así como también el gobierno político.

4.- *Manual para administrar a los indios del idioma cahita los santos sacramentos según la reforma de NN. SS. PP. Paulo V. Urbano VIII.* En este documento al igual que el vocabulario no se especifica el autor, sólo se menciona que fue elaborado por un sacerdote y misionero de la Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa, fechado en 1740.

Este documento fue un descubrimiento especial y muy sorpresivo. La idea de obtener información sobre las confesiones fue tomada de Michel Foucault y su obra *Historia de la Sexualidad*, vol.1 (1977). Este estaba interesado en saber por qué durante tanto tiempo se había relacionado al sexo con el pecado en Occidente, por lo que llevó a cabo una investigación histórica para analizar los discursos sobre el sexo, recorrido que lo lleva a la contrarreforma en los países católicos, la confesión anual y la penitencia, donde comienzan a poner más énfasis en el “pecado de la carne”, que en ningún otro, y por ello Foucault sitúa al rito de confesión del siglo XVI, como la primera técnica para producir la verdad sobre el sexo.

Fue este dato el que me llevó a poner énfasis en las confesiones, supuse que si la confesión había sido sumamente importante en Occidente se trasladaría al contexto de las Indias, por lo que comencé a investigar y me encontré con un confesionario elaborado por los religiosos de la Compañía de Jesús para los indios de la lengua tepehuana, y supuse que si había uno para ellos, no habría razón por la que no la hubiera para los cahítas, mayos y yaquis. Lo localicé por un catálogo de bibliotecas en línea, en la Biblioteca Nacional de París, donde pedí una copia digitalizada.

El documento no sólo es un confesionario, sino es un manual para administrar los sacramentos, dirigido a los próximos misioneros destinados a la provincia de Sinaloa. Antes de imprimir este manual, se guiaban sólo por los apuntes que dejaban los religiosos.

La importancia de este documento radica en que al ser un manual, indica uno por uno los pasos para administrar los sacramentos, en idioma cahíta con traducción en castellano. Por lo tanto gracias a este material, pude inferir cómo se llevaban a cabo los ritos del bautizo, y matrimonio y sobre todo el de la confesión, pues cuenta con toda una sección dedicada a las preguntas en lengua cahíta y traducción en castellano que les hacían a los indios.

5.- “Origen, causas y progreso de la sublevación de los indios Hiaquis, Maios, Pimas bajos, &, siendo gobernador Don Manuel Bernal de Huidrobo el 1740”,

obtenido del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña (AHSIC). Este es un documento que da cuenta de la perspectiva jesuita acerca de la gran rebelión de 1740. A través de sus análisis pude extraer gran parte de los sucesos ocurridos, y las problemáticas que dieron origen al conflicto. La información de este documento fue comparada y complementada con la información de otros historiadores, que se interesaron en estudiar dicho acontecimiento.

Crónicas de exploradores:

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, *Naufragios* (1542). El explorador español Cabeza de Vaca, fue parte de la exploración de Pánfilo de Narváez, que partió el 17 de junio de 1527 de San Lucar de Barrameda, con el objetivo de conquistar y gobernar las provincias desde el río de las Palmas hasta el Cabo de la Florida. La expedición naufragó en las costas de Florida, quedando como sobrevivientes cuatro personas, entre ellos, Cabeza de Vaca, quien escribió la relación de lo que le sucedió durante los diez años que estuvieron perdidos los sobrevivientes del naufragio, recorriendo desde Florida hasta llegar en 1536 a orillas del río Petatlán, posteriormente llamado Sinaloa, donde encontró presencia española y desde donde partió a México.

Baltasar de Obregón, fue el cronista que narró la expedición del conquistador de la Nueva Vizcaya, Francisco de Ibarra (1565-1569) bajo el nombre *Historia de los descubrimientos Antiguos y Modernos de la nueva España*, publicada en 1584.

La expedición de Francisco Vázquez de Coronado (1540-1542) recopilada por George Parker Winship, en 1895, donde rescata la narración hecha por el cronista Pedro de Castañeda. La expedición tenía como objetivo localizar las siete ciudades del oro de Cíbola, y partió desde Compostela (Nayarit, Sinaloa).

Marco teórico y conceptos clave

Sexualidad y Género.

Aunque el término sexualidad, se gestó en el siglo XIX con el desarrollo científico, su conformación inició con el cristianismo clásico a partir de la “carne cristiana”. San Pablo oponía la carne al espíritu en la carta a los Gálatas “Porque la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne. Ambos luchan entre sí...” (Gál: 5,16). Además relacionaba la carne con el pecado, “son las obras de la carne: fornicación, impureza y libertinaje, idolatría y superstición, enemistades y peleas, rivalidades y violencias, ambiciones y discordias, sectarismos, disensiones y envidias, ebriedades y orgías, y todos los excesos de esta naturaleza...”.

En el periodo que nos ocupa, el monopolio del discurso sobre el sexo en el Occidente de Europa, lo tenía desde la edad media hasta el siglo XVIII, el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil, quienes se encargaban de regir las prácticas sexuales (Foucault, 2011: 37).

Al llegar los españoles y las órdenes religiosas a la Nueva España se encontraron con que la valorización moral de los actos sexuales para los indios era distinta de la que regía en el cristianismo. Por ello el concepto de sexualidad al que me refiero debe ser entendido no como una naturaleza sino como construida, porque los discursos sobre el sexo son determinados socialmente (Laqueur, 1994: 42).

En el contexto colonial, los actos sexuales y los cuerpos de los indios, tenían que calzar con la moral cristiana, pues estos actos por sí mismos estaban relacionados con el mal y el pecado. Solamente eran permitidos dentro del esquema cristiano, dentro de un espacio y unas circunstancias específicas. Relaciones monógamas, heterosexuales, validas únicamente en el matrimonio cristiano, cuyo único fin era la procreación, eludiendo todas las voluptuosidades. Cualquier acto que se saliera de estos parámetros eran

considerados pecados mortales, que se ubicaban de acuerdo a una escala que iba desde los menos perjudiciales hasta aquellos más atroces.

Así vemos que lo lícito y lo ilícito entre lo que dictaba el cristianismo y las normas de yaquis y mayos eran distintas, y por lo tanto eran problemáticas. Los jesuitas se encontraron con que entre los principales mayos y yaquis, las relaciones polígamas estaban permitidas. Con respecto a las uniones matrimoniales entre estos grupos, no contaban con un contrato de indisolubilidad como en el matrimonio cristiano, las uniones con parientes afines eran válidas y sólo coincidían en la norma cristiana de la prohibición del matrimonio entre consanguíneos. Además se permitía que los hombres se vistieran como mujer y elaboraran las labores en las que se ocupaban las mujeres, y en algunos casos que se pudieran unir a otros hombres.

Las diferencias sexuales, como señala Stolcke, requieren de una elaboración simbólica, por lo tanto ser “hombre” o “mujer” en una cultura trasciende los hechos biológicos (Stolcke, 1996: 2). Por ello para esta investigación también era necesario comparar los discursos tanto del cristianismo como de los mayos y yaquis para dar cuenta de cómo interpretaban los cuerpos masculinos y femeninos en el contexto histórico de la colonia.

En ambos casos las ordenaciones sociales no estaban fundamentadas por lo biológico. Para el cristianismo los cuerpos masculinos y femeninos se diferenciaban únicamente en grado y no en clase, eran versiones ordenadas jerárquicas de una estructura del cuerpo humano masculina con una representación de género marcada. Y fue así hasta el siglo XVIII (Laqueur, 1994: 28).

Estas representaciones de género tenían que ver con una diferencia entre estatus y no tanto en la identidad del sexo. Al varón se le consideraba el activo en la pareja y a la mujer la pasiva para que el orden social no fuera amenazado (Laqueur, 1994: 105-106). Mientras que en los yaquis y mayos, lo que marcaba la diferencia era la actividad guerrera y la caza, consideradas masculinas. Como señala Bourdieu sobre los esquemas clasificatorios en los que se

aprehende y aprecia el cuerpo, se fundan en la división social y en la división sexual del trabajo (Bourdieu, 2007: 117).

Por ello creo que es necesario, como señala Butler, pensar el género como un estilo corporal o un acto que es intencional y performativo, es decir, que indica una construcción accidental y dramática del significado (Butler, 2001: 271).

Sexualidad. Sistemas simbólicos y estructuras sociales

La sexualidad se encuentra sujeta a otras relaciones del orden social y por ello es necesario indagar en este conjunto de relaciones que existen entre hombres y mujeres. Para el cristianismo, el matrimonio, centrado en la alianza legítima, es un decreto sagrado que rige el orden de las cosas y el destino de los seres y sólo dentro de este vínculo sagrado tiene validez el acto sexual, siempre y cuando, tenga la procreación como fin. El incumplir con estas normas de conducción lleva al pecado.

Para mayos y yaquis la sexualidad está subordinada al proceso cósmico y a su equilibrio. Lo lícito e ilícito en las relaciones sexuales, obedece a guardar el equilibrio y el respeto con todos los seres humanos y no humanos. Mayos y yaquis tenían un sistema de clasificación animista, es decir, que dotaban a los animales, plantas y otros objetos de su entorno físico con una interioridad análoga a la suya. Esta interioridad se refiere a atributos asociados con el alma, la mente y la conciencia (Descola, 2011: 18).

Los modos de clasificación y de identificación social de una sociedad determinan la manera como se organiza su reproducción social (Stolcke, 2003: 15-16). En el caso de los mayos yaquis, este mantenimiento del equilibrio se corresponde con el mismo concepto de persona, no es algo dado en sí, sino que se construye a través de este respeto por los otros seres que conforman su entorno.

Sexualidad y poder

Al ser un producto de la actividad humana, la sexualidad no se encuentra exenta de conflictos de interés y estrategias políticas (Godelier, 2000: 146). El poder, como señala Foucault, es el “nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una situación dada” (Foucault, 2011: 87).

Unas de las estrategias que utilizaron los jesuitas para la conversión de los mayos y yaquis al cristianismo fueron la *reducciones*, una política colonial de reorganización del espacio de los indios en núcleos poblacionales, con el objetivo de que éstos no vivieran dispersos en montes y sierras, facilitando la instrucción cristiana, y para que los indios vivieran en “concierto” y “policía”.

Como mencionamos anteriormente, para el cristianismo las relaciones sexuales sólo eran válidas como producto del matrimonio cristiano. Las normas cristianas desarticulaban las relaciones familiares de mayos y yaquis, pues las alianzas matrimoniales obedecían a implicaciones materiales, herencia y transmisión de bienes, e inmateriales como las relaciones de poder y de estatus de las autoridades y el equilibrio y orden del cosmos que le daban continuidad a la sociedad. Además las normas cristianas deslegitimaban el estatuto social de los niños nacidos de relaciones polígamas o de diferentes matrimonios.

Las normas cristianas de descendencia eran únicamente patrilineales, es decir que se tomaba sólo en consideración la línea paterna de descendencia, y esto difería de las reglas de descendencia para mayos y yaquis en las que primaba la bilateralidad, ya que consideraban tanto las líneas maternas como paterna.

Antes de la implantación de las reducciones, las parejas recién casadas de mayos y yaquis, tenían dos patrones de asentamiento, el primero de residencia uroxilocal, es decir, que la pareja residía en la casa o en los pueblos de los parientes directos de la mujer. El segundo, de residencia virilocal, que al

contrario de la anterior, la pareja residía en la casa o pueblo de los parientes directos del hombre.

La intervención de normas cristianas en la vida de mayos y yaquis suscitó situaciones nuevas y complejas, donde obviamente hubo conflictos de poder. Este último al ser inmanente a otras relaciones, puede ser ejercido desde diferentes puntos, puede ser transformado debido a luchas y enfrentamientos, y puede ser reforzado e invertido por relaciones móviles y no igualitarias (Foucault, 2011: 87-88). Bloques de fuera múltiples interactuaron en este contexto, instituciones, familias, grupos, que soportaban diferentes efectos de división que recorrían el cuerpo social. Por ello es necesario tomar en cuenta no sólo las voces consonantes de los discursos sino también las disonantes y confrontarlos con los contextos en los que surgieron (Godelier, 2000: 56-57).

Parte de estas voces eran las procedentes de la autoridad máxima para mayos y yaquis, entre las que destaca *el lautaua*: consejo de líderes de los pueblos yaquis y mayos, donde el *iaut* es la figura principal. Otro personaje cuyo liderazgo era sumamente respetado era el del curandero o chamán llamado en su lengua *Jitéberi*.

Y aquellos discursos procedentes de los indios *ladinos* y *gentiles*: los primeros eran aquellos indios convertidos al cristianismo que adoptaban el estilo y la lengua española, mientras que los gentiles eran aquellos que todavía no habían recibido el bautizo.

Parte de estas voces disonantes son resistencias, vistas desde el punto de vista de James Scott (2004), como discursos ocultos que son producidos por los subordinados, llevados a cabo en espacios sociales específicos y que se encuentran fuera del control y la vigilancia de los superiores. Estos discursos pueden recuperarse cuando las actitudes o críticas han sido introducidas en el discurso público de manera discreta. Para ello Scott recomienda analizar y aprovechar las inconsistencias, ambigüedades, silencios y los errores que se presenten. Pues existen mecanismos para disfrazar formas de insubordinación como serían: rumores, chismes, gestos, teatro, desde los cuales se critica a los

que están en el poder, y a los que Scott, denomina *infrapolítica* (Scott, 2004: 22).

Cuerpo, el lugar de la paradoja

Para los siglos XVI, XVII, no existía un único paradigma sobre el cuerpo en Europa, sino que diferentes ideas del cuerpo rivalizaron o se unieron a diferentes perspectivas, desarrollándose o complejizándose a través del tiempo. Estas corrientes eran herederas de la filosofía griega, o bien de la romana. De la primera destaca el orfismo, que consistía en el cultivo de la naturaleza divina por el ascetismo, es decir, la abstención de la carne, el vino y las relaciones sexuales.

De acuerdo a Anthony Synoth, el cuerpo era visto como una tumba del alma. El soma-sema (cuerpo-tumba) influenció a filósofos líderes como Pitágoras, Sócrates y Platón, y por ende al neoplatonismo y cristianismo (Synoth, 1992: 81-82). Por otra parte la corriente romana que influenció en el cristianismo fue el *estoicismo*, así en Séneca el cuerpo era visto como un 'manto' que cubría el alma (Synoth, 1992: 83). Mientras que visiones más negativas como la de Epictetus, al cuerpo se le veía como una carga, "Man is a poor soul burdened with a corpse". El hombre es una pobre alma agobiada por un cuerpo. Marcus Aurelius en sus meditaciones describió al cuerpo como 'arcilla y corrupción' (Synoth, 1992: 84).

Estas diferentes perspectivas de ver el cuerpo repercutieron en el pensamiento cristiano, en el que el cuerpo es físico, místico y espiritual, además de influir en las actitudes negativas y positivas sobre el cuerpo. Esta particularidad de la convergencia de diferentes perspectivas sobre el cuerpo, es un claro ejemplo de lo que explica Douglas, "el cuerpo social condiciona la forma en que percibimos el cuerpo físico" (Douglas, 1988: 10).

Por otra parte, la encarnación convirtió a Dios en hombre, y a su vez el cuerpo se divinizó. En San Pablo, el cuerpo es un templo y un miembro de Cristo, pero también un enemigo 'each one of you must learn to gain mastery over his body,

to hallow it and honour it', cada uno de ustedes debe ganar dominio sobre su cuerpo, para santificarlo y honrarlo (Synoth, 1992: 86). El cuerpo se convirtió, como señala Bourdieu, en un depósito de pensamientos diferentes (Bourdieu, 2011: 111-112).

De acuerdo a Le Goff, en la Alta Edad Media, el "ideal ascético" se intentó imponer como modelo ideal de la vida cristiana (Le Goff & Truong, 2015: paraf. 5.12). El nuevo ascetismo demandaba la auto-negación y el dolor por comisión para la expiación de los pecados, la conquista del sí, la intercesión de la divina gracia y favores, y la imitación de Cristo (Synoth, 1992: 88). Control, disciplina, e incluso tortura de la carne son, en la devoción medieval, no tanto la negación de lo físico como su elevación —una horrible pero deliciosa elevación— dentro de las vías de acceso a lo divino (Walker, 1990: 164) El contexto teológico medieval validaba positivamente el sufrimiento, porque significaba que tenía efectos inmediatos y era la última salvación de los humanos (Cohen, 2003: 47). Los sentimientos se conectaban con las sensaciones, sentimientos y deseos, y el dolor era una forma de poner a prueba la servidumbre del cuerpo con respecto al alma (Asad, 1983: 311).

Es por ello que en San Ignacio de Loyola (1491-1536), fundador de la Compañía de Jesús converge este dualismo con respecto al cuerpo. Para él, la salvación es alcanzada, al menos en parte, por la conquista del cuerpo. El significado de conquistar el cuerpo se debe a una idea de la Edad Media en el que cuerpo y alma son indisociables, considerando la primera como exterior (*foris*) y la segunda como interior (*intus*), que de acuerdo a Jean-Claude Schmitt, se comunican mediante una red de influencias y signos (Schmitt en Le Goff & Truong, 2015: paraf. 5.7).

La perspectiva del cuerpo glorificado y cuerpo reprimido, será pues, la dominante para los miembros de la Compañía de Jesús y con la que llegarán a los nuevos territorios, incluyendo la Provincia de Sinaloa. Y que se verá reflejando en la forma de proceder en la evangelización de los indios.

De acuerdo a Jacques Le Goff, y Nicola Truong, durante la edad media, el pecado original fue transformado en pecado sexual, "...los teólogos y los filósofos reconocerán que el pecado original está vinculado con el pecado sexual, por mediación de la concupiscencia" (Le Goff & Truong, 2015: paraf. 5.56). La "carne", como lo señala Foucault, se convirtió en la raíz de los pecados durante la Edad Media, y en el discurso esta carne se unió a la penitencia (Foucault, 2011: 34).

Como señala Jackson, lo que se hace con el cuerpo es el terreno de lo que se piensa y dice. Las prácticas corporales median una realización personal de valores sociales y sobre una comprensión de preceptos generales como si fueran verdades sensibles (Jackson, 1983: 334).

Para poder hacer frente al desafío de los nuevos descubrimientos, no eran suficientes las armas, la conquista también debía ser espiritual. Los predicadores se ocuparon de enseñar a los indios las cuestiones de la fe, pero para ello se tuvieron que enfrentar a tres grandes obstáculos: la antropofagia, los sacrificios humanos y la sodomía. A diferencia de lo que ocurría en el centro de la Nueva España, hacia el norte no se encontraron indicios de que los indios practicaran los sacrificios humanos, además los grupos que practicaban la antropofagia eran muy pocos, por lo que los grandes esfuerzos de los misioneros se centraron en el pecado *contra natura* o también llamado "pecado nefando", dentro del cual entraba la sodomía, además de otros pecados cuyo objetivo era la obtención de placer, con independencia de los naturales —y deseables— fines procreadores. La escala de pecados iba desde las transgresiones más simples, como la fornicación, seguida por el estupro, el adulterio, el incesto y el sacrilegio (Molina, 2010: 25).

La primera tarea que debían emprender los jesuitas era la de bautizar a los indios, la segunda era instruirlos en la fe. Para llevar a cabo dicha labor los padres de la Compañía de Jesús debían aprender sobre la vida material y cultural de los indios, y luego 'desarraigarlos de los vicios y pecados', para que pudieran vivir bajo la 'ley de Cristo'. Es decir, que los indios debían apegarse a las normas cristianas. Los términos 'caro', 'luxuria', 'fornicatio' formaban parte

del vocabulario anticorporal de la edad antigua y la edad media, sexualizando 'caro', "la carne", dando paso al 'pecado contra natura' y el pecado original pasa a ser pecado de la carne (Le Goff & Truong, 2015: paraf.5.27). Es decir, que la sexualidad entra dentro de la idea de cuerpo reprimido.

Para el cristianismo, el acto sexual sólo era aceptado por el matrimonio monogámico, y dentro de esta conyugalidad le impondría el principio de una finalidad exclusivamente procreadora (Foucault, 2011: 16).

La vida pública y privada de los yaquis y mayos se vio invadida por estas normas, primero en la vida pública. Los jesuitas se encargaron de que los indios cubrieran su desnudez, e intercedieron en las prácticas matrimoniales autóctonas por no cumplir los requisitos de las leyes cristianas. Segundo, en lo privado los religiosos condenaban y desvirtuaban todas aquellas prácticas que no se apegaran a lo que consideraban reproducción natural.

Para recabar información sobre los aspectos más íntimos de los indios, los jesuitas se apoyaron en la confesión, como lo menciona Foucault. Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad y donde el sexo era el tema privilegiado (Foucault, 2011: 56). Por medio de ésta se observa, se escucha y se registra. La confesión fue un dispositivo importante en la Nueva España, porque por medio de ésta se llegaba a conocer no sólo sobre las prácticas sexuales de los indios, sino sobre su vida en general.

Además de la confesión como fuente de información, los jesuitas se apoyaban en redes de confianza que lograron formar: estos eran los "temastianes", indios convertidos al cristianismo y que mostraban más interés en las prácticas cristianas. También se encontraban los niños indios que acudían al seminario, que no sólo fungían como informantes, si no que tuvieron una labor muy importante en la conversión de sus propias familias. Estos últimos además eran llamados por los mayos como '*pareta buseme*', que literalmente significa cuidador del padre.

En el seminario estos niños eran instruidos en el cristianismo, pero también como menciona Mauss, la educación tiene un papel dominante en el uso del cuerpo humano (Mauss, 1973: 73). En todas las sociedades, los niños están particularmente atentos a los gestos y a las posturas, en las cuales los ojos, expresan todo lo que va a hacer un adulto cumplido – un modo de caminar, la inclinación de la cabeza, expresiones faciales, formas de sentarse y usar implementos, siempre asociados con un tono de voz, un estilo de discurso, y una cierta experiencia subjetiva (Bourdieu, 2010: 87). Como menciona Foucault, el espacio escolar es una máquina de aprender, pero también de vigilar, jerarquizar y de recompensar (Foucault, 2002: 135). También es un medio para medir las cualidades o méritos. Funciona como un control colateral, porque no sólo forma niños dóciles, sino que también permite vigilar a los padres, informarse de su modo de vida, de sus recursos, de su piedad, de sus costumbres (Foucault, 2002: 195).

Además de los niños, los temastianes no sólo proporcionaban información general sobre la cultura de los indios, sino que vigilaban que los indios cumplieran con los ritos cristianos, y una de sus principales labores era hacerles saber a los religiosos encargados de su misión cuando los indios se enfermaban de gravedad.

Además de estas autoridades cristianas, que eran nombradas por los religiosos, existían otras nombradas por el gobernador en primera instancia, para hacerse cargo de castigar a los indios, que infringían la ley.

Los jesuitas y el capitán de la provincia de Sinaloa, formaron un mecanismo de vigilancia a partir de la población autóctona, que fue posible gracias al sistema de misiones jesuíticas, y la construcción del Fuerte de Montesclaros por parte del capitán de la provincia de Sinaloa. Las instituciones españolas hicieron posible la vigilancia de los cuerpos de los indios, así mismo de la dominación del cuerpo, mediante la encomienda, los trabajos forzados y esclavitud.

El sistema de misiones funcionaba como un aparato disciplinario exhaustivo que se ocupaba de diversos aspectos del indio, su trabajo, su vida cotidiana, su actitud moral así como también su alimentación.

Por otra parte, las epidemias introducidas por los españoles que diezmaron a la población mesoamericana en un 90%, hicieron emerger otras actitudes con respecto al cuerpo y las asociaciones de estos cuerpos enfermos con los pecados. La referencia más inmediata que tenían los jesuitas sobre epidemias devastadoras era “la peste negra” del siglo XIV, la cual arrasó con una cuarta parte de la población occidental (Le Goff & Truong, 2015: paraf.6.52). La tensión del cuerpo glorificado y cuerpo condenado que atravesó a Europa, fue proyectada en América. Por una parte, el cuerpo de los enfermos fue asociado con el castigo divino, por otra, con Cristo como médico del cuerpo, y los jesuitas sentirán la obligación de acudir a los indios enfermos con la medicina corporal y espiritual, labor que resultará ser beneficiosa para la conversión de los indios al cristianismo.

Además de estas ideas occidentales del cuerpo, convergerán con las propias ideas que los mayos y yaquis tenían sobre éste. El cuerpo juega un papel fundamental para estos pueblos, pues al no contar con escritura, el saber heredado sobrevive como lo señala Bourdieu en el “estado incorporado” (Bourdieu, 2007: 118). Es decir, se aprende con el cuerpo, pues lo que se imita no son “modelos” sino las acciones de los otros (Bourdieu, 2007: 119).

Uno de esos estados incorporados para mayos y yaquis son los ritos y danzas, actividades que son comunes al grupo. Para Bourdieu, por medio de la danza se ordenan pensamientos y se sugieren sentimientos (Bourdieu, 2007: 112). Por otra parte, el tiempo compartido es un elemento esencial de las prácticas corporales porque estas experiencias comunes forman el material con que se moldean las emociones y actitudes (Norris, 2001: 119).

En las etnografías actuales para los yaquis, la formación del cuerpo comienza en la concepción, donde el sexo es determinado por la fase lunar³ en la que se llevó a cabo la copulación entre hombre y mujer, es decir que si la luna se encuentra en su fase llena o creciente, la semilla que se implanta es de varón, mientras que si la luna es nueva o menguante, la semilla entonces es de mujer. Estas fases lunares no sólo influyen en el sexo biológico, sino también en el género, puesto que si una semilla de mujer se implanta en las fases de luna llena o creciente, entonces el hombre tendrá características consideradas femeninas, será miedoso, chillón o cobarde, mientras que si la semilla de hombre la que se implanta en la fase de luna nueva o menguante, nacerá una mujer con características masculinas, es decir, con un corazón valiente, y se dirá que es “marimacha” (Olavarría, Aguilar, Merino, 2009: 36-37).

El papel que la luna tiene en la construcción del género ha sido observado por antropólogos que hicieron trabajo de campo entre los Winnebagos, Lakotas, Assinibonee, Pawnees, Mandans y los Hidatsas. Las visiones de los berdache, son usualmente asociadas con el espíritu de la luna, como una mujer doble, cuyos cambios simbolizan transformación. En la lengua Omaha la palabra para berdache⁴ es *mexoga*, que literalmente significa “instruido por la luna” (Williams, 1992: 29).

Para los mayos y yaquis el sol (*tata*) y la luna (*mecha*) eran las divinidades en los que creían cuando llegaron los españoles. Los indios de la Provincia de Sinaloa, dijeron al franciscano Pablo de Acevedo que “tenían, servían y respetaban, adoraban por su verdadero Dios al sol, a quien le pedían les

3 En *Cuerpo, Parentesco y poder* (2000), Godelier describe que entre los Baruya, además de la unión sexual de hombre y mujer, el sol interviene durante el embarazo para completar la formación del embrión. Para los Baruya el sol se encuentra en el origen de la sucesión de las estaciones y el éxito o fracaso de los cultivos.

4 Los misioneros franceses, llamaron berdache a los indios de América del Norte que se identificaban con el género opuesto al que les correspondía por su sexo anatómico y adoptaban las formas de vestir, el comportamiento y el modo de vida del género elegido. En el capítulo tercero, se dedica un apartado a esta temática.

socorriere con salud, vida y lo necesario para las cosas de su vida” (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 146). Por otra parte, mayos y yaquis marcaban el transcurrir del tiempo con la luna. Como menciona Douglas, la energía transformadora del cosmos está hilada a las vidas de los individuos, de modo que nada ocurre, como tormentas, enfermedades, plagas o sequías, que no sea en virtud de estos vínculos personales (Douglas, 1973: 118). De tal forma que para los mayos el eclipse de luna significa que ésta va muriendo o durmiendo y si esto pasa, provocará daños en las mujeres embarazadas y en las siembras que están a punto de dar cosecha (Relatos Yaqui-Mayo, 1996: 63). Como menciona Laqueur, las funciones y configuraciones no sólo reflejan el orden cósmico, sino que en buena medida vienen determinadas por él (Laqueur, 1994: 214). El que la luna determine tabúes, indica que existe una conexión entre el cuerpo y el cosmos.

Para mayos y yaquis, hay una conexión entre el respeto del entorno y el orden de la comunidad, y en el momento en que se lleva a cabo un desequilibrio, se manifiestan peligros. Por ejemplo, la mayoría de tabués que tienen los mayos y yaquis, son con respecto a la obtención de alimentos, caza y pesca, que se pueden observar a través de los testimonios documentales jesuíticos, y españoles, en los cuales se describe cómo los cazadores o pescadores tienen prohibido atender su actividades, mientras sus mujeres estén menstruando, pues de hacerlo ponen en peligro a la comunidad. Como menciona Douglas, la irrupción de lo orgánico en el reino de lo social constituye un enorme peligro, algo que hay que purificar a base de rituales (Douglas, 1988: 172). Pero este peligro no sólo es para la comunidad, sino también para con el entorno, pues la sangre menstrual representa infertilidad; si un hombre pesca cuando su mujer menstrua⁵, los peces huyen. Actualmente entre yaquis y mayos, persiste la idea de que para ser persona, *yoeme*, o *yoreme*, se debe respetar a los montes, el universo, al sol, a la luna y a los parientes (Estrada, 2004: 360)

⁵ De acuerdo a Olavarría, Aguilar y Merino, el cabello y madera resultan tabú en la cultura yaqui, para mujeres menstruantes, puesto que en virtud de su temporal estado de infertilidad, son capaces de evitar su crecimiento si cortan o tocan el cabello, o bien transmitir su cualidad infértil a los árboles (2009: 41).

El cuerpo visto por yaquis y mayos, sería como lo describe Breton, no como un elemento aislado sino que se encuentra inscrito en una red compleja de correspondencias entre la condición humana y la naturaleza o el cosmos que lo rodea (Le Breton, [1992] 2002: 28).

Los contactos culturales y sus consecuencias

La respuesta de los grupos a los contactos entre diferentes culturas se ha abordado desde diferentes perspectivas en antropología. En 1935 el concepto de “aculturación” fue descrito por los antropólogos Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits, quienes la definían como un concepto que comprendía los fenómenos resultantes del contacto cultural de primera mano entre grupos de individuos, suscitando cambios en los patrones culturales de cualquiera de los grupos (Redfield, Linton & Herskovits, 1935: 145-146).

Para estos investigadores, la aculturación comprende varias fases, una de ellas es la asimilación y dentro de esta última los cambios culturales. Por otra parte, difiere de la *difusión*, que es un fenómeno en el que no es necesario el contacto entre la gente para que se lleve a cabo (Radfield, Linton & Herskovits, 1935: 146).

La propuesta de aculturación tuvo una rápida acogida entre los investigadores de diversas disciplinas, antropólogos, psicólogos y sociólogos; sin embargo, también acarrea problemas de un desequilibrio entre la producción de materiales empíricos de aculturación que crecieron a gran velocidad, y los intentos teóricos para ordenar y codificar los conceptos centrales donde había un gran vacío.

Otro de los problemas, fue el desplazamiento de estudios culturales diacrónicos por estudios sincrónicos funcionales que hacían hincapié en el concepto de estructura, desdeñando el concepto de proceso (Siegen, Vogt & Watson, 1953: 973), alejándose del método propuesto por Radfield, Linton & Herskovits, donde la historia tenía un papel fundamental.

Además de esto, la proliferación de etnografía postcontacto llevó a enfatizar la cultura “receptora”, mientras que a la cultura “donante” se la trataba como si fuera una variable independiente (Siegen, Vogt & Watson, 1953: 973).

La preocupación por las problemáticas concernientes a la aculturación, fue expuesta en 1953 por *The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation*, cuyos miembros eran tres antropólogos, Siegel, Vogt y Watson y un sociólogo, Broom. Sus esfuerzos se concentraron en sintetizar y codificar la investigación y la teoría llevadas a cabo en el campo de la aculturación (Siegen, Vogt & Watson, 1953: 973).

En sus planteamientos propusieron una definición de aculturación, como un cambio cultural, que se iniciaba en conjunto con dos o más sistemas culturales autónomos. Estos cambios culturales se debían a una transmisión cultural directa, pero también por causas no culturales, como modificaciones ecológicas o demográficas introducidas por una cultura que incide, que se pueden prorrogar a medida que se ajusta la aceptación de rasgos culturales o patrones externos, o puede ser una adaptación reactiva o tradicional de modos de vida. Por otra parte, proponen que las dinámicas de los cambios culturales, pueden ser vistas como una adaptación selectiva de valores, sistemas, procesos de integración o diferenciación, generación de secuencias de desarrollo y la operación de roles determinantes y factores de personalidad (Siegen, Vogt & Watson, 1953: 974).

En los estudios de aculturación había una tendencia a definir los márgenes del fenómeno, sobre todo en los resultados de la aculturación, y es aquí donde entran los conceptos de fusión cultural y asimilación. El primero implica que en una red intercultural puede desarrollarse un tercer sistema sociocultural, como resultado del proceso de fusión. Debe exhibir los atributos singulares y autónomos poseídos por los sistemas paternos (Siegen, Vogt & Watson, 1953: 987). Así por ejemplo Edgar Williams utilizó el concepto de fusión para una propuesta en el sistema educativo en Papúa, donde no se aceptara por completo la interferencia de la cultura europea en el sistema educativo. El ideal era tener lo mejor de la cultura antigua nativa, remover las características

malas, y reparar los agujeros entre las contribuciones de la propia cultura y los enriquecimientos de la europea (Williams, 1935: 7-8).

En contraste, la *asimilación* implica una aproximación unilateral esencial de una cultura en dirección a otra (Siegen, Vogt & Watson, 1953: 988).

Desde la antropología, Kroeber tomaba prestado el concepto *hibridación* de la biología para referirse al resultado de la aculturación de los países latinoamericanos debido al proceso de conquista, alegando que millones de indígenas de estos países, poseían una cultura que no era precolombina, ni tampoco española o colonial, tampoco de tipo moderna Occidental, sino que era un poco de cada una. Para Kroeber la palabra hibridación tiene una implicación mayor o superior a la de asimilación (Kroeber, 1948: 431). El historiador Edgar Wind utilizó el “Hibridación” (Wind, 1958) para describir la interacción entre las religiones pagana y cristiana en el renacimiento.

Algunos conceptos más surgieron de la idea de que la aculturación no es sólo productora de cultura sino también receptora de cultura, y es aquí donde entran conceptos como "reorganizaciones" (Kroeber, 1948), "reinterpretaciones" y "sincretismos".

Herskovits utilizó el concepto del sincretismo para describir un fenómeno ocurrido en el nuevo mundo como consecuencia del contacto entre españoles o portugueses y los negros de Haití, Cuba y Brasil donde se retienen dioses africanos de la cultura negra, a pesar del contacto entre europeos, y la incorporación de prácticas católicas en rituales africanos (Herskovits, 1948: 249).

Por otra parte, ha habido intentos por sustituir el concepto de aculturación por otros como el de *mestizaje cultural*, John Gillin lo presenta como un proceso derivado del mestizaje racial entre los indígenas de Latinoamérica, españoles y portugueses, también de las culturas aborígenes de América en los tiempos coloniales y otras culturas el mundo contemporáneo (Gillin, 1946: 158).

Mientras que el antropólogo cubano Fernando Ortiz Fernández, propuso el término *transculturación*, para explicar el fenómeno transitivo de una cultura a otra, donde todas las culturas, tienen un papel activo y contribuyente. Para Ortiz aculturación sólo implicaba la adquisición de una cultura distinta, mientras que transculturación comprende todas las fases, la pérdida o desarraigo de la cultura precedente que llama “desculturación”, y que como consecuencia significa la creación de nuevos fenómenos “neoculturación” (Ortiz, 1999: 12).

En muchos de los estudios de aculturación, existe una tendencia a percibir el fenómeno sólo desde el ángulo del impacto del grupo dominante, y no cómo se llevan a cabo en realidad los contactos, en múltiples direcciones, tomando en cuenta las implicaciones de las relaciones de poder.

Dado que el concepto de aculturación y sus derivados, suelen ser demasiado problemáticos, lo que me interesa rescatar es la propuesta metodológica de Redfield, Herskovits y Linton para abordar los cambios culturales, ya que me parece de mayor utilidad para mi investigación, pues toman en cuenta las relaciones de poder en las que se tejen estos contactos.

Por ejemplo, proponen que se debe tomar en cuenta, por un lado, las ventajas que representa para el grupo donante el presentar ciertos rasgos al grupo receptor y si es por aprovechamiento económico, dominación política, consideraciones éticas o religiosas. Así como también las ventajas que representa para el grupo receptor la aceptación de ciertos rasgos, que pueden ser, económicas, políticas, sociales (prestigio) o si existe coherencia de los patrones culturales con los existentes (Redfield, Linton & Herskovits, 1935: 147).

Es importante también el describir las técnicas empleadas por el grupo donador para imponer rasgos, y las resistencias que el grupo receptor puede oponer a los rasgos que les son presentados, y sus razones para resistirse.

Capítulo I. La provincia de Sinaloa, sus pobladores y la fundación de villas españolas

1.1. Descripción geográfica de la Provincia de Sinaloa

La provincia de Sinaloa estaba rodeada por cinco ríos caudalosos que descendían de la Sierra Madre Occidental y que corría paralela a la Costa Oeste del océano Pacífico, dividiendo de forma natural los estados de Sonora y Sinaloa de los de Durango y Chihuahua. Limitaba al norte de la provincia de Sonora y al sur con la de Culiacán, hacia el oeste tenía el mar de Bermejo o ceno californiano, mientras que al oriente tenía la Tarahumara y una parte de la provincia Tepehuana.

Los cinco ríos de la provincia de Sinaloa eran: 1) el Yaqui, más septentrional y caudaloso, nacido de la parte oriental de la sierra; 2) el Mayo que se ubicaba al sur del río Yaqui, desembocaba al mar y contaba con cuatro o cinco ríos menores; 3) el Zuaque o Cinaloa, que después de la construcción del fuerte de Montesclaros, se le llamó río Fuerte; por el sur entraba el río Ocoroni, y el río Mocerito o Sebastián de Évora (Carta Anua de 1592: 6).

El territorio contaba con diferentes tipos de vegetación tales como: arcabucos, selvas y bosques poblados por árboles silvestres como de palo de Brasil y ébano. Los pobladores cahítas tenían la ventaja de tener sus territorios en valles aluviales, donde la vegetación consistía en árboles como el álamo, chopos, y monte limpio de malezas y tierras llanas. Estos grupos indígenas no contaban sistema con riego, por lo tanto dependían por completo de las lluvias y de los ríos que le brindaban humedad a la tierra.

Antes de descargar al mar, el río Yaqui se bifurcaba. Entre medio de las vertientes quedaba una isla de muy buenas tierras donde habitaba la mayoría de la población yaqui. En la cabeza del río, que era sumamente caudalosa, se

encontraba la mejor tierra cultivable y cuando crecía regaba cada año con sus crecientes los valles, arboledas y tierras de siembra, de la cual se levantaban cosechas muy abundantes de maíz, frijol y calabaza, y también sembraban tuna. En los pueblos bajos hacia al mar no llovía mucho, y la escasez de siembra se compensaba con el hecho de que tenían mucha abundancia de pescado por su cercanía al mar. La recolección de verano era suficiente para sustentar a su población, aunque también solían realizar una segunda colecta durante el invierno (Carta Anua de 1617: 248).

Las tierras de los mayos también eran muy buenas para cultivar y su río era muy fértil. Sembraban dos veces al año y los frutos se recogían después de tres meses de que los cultivaban; sin embargo, la extensión del territorio era pequeña para su densa población (treinta mil personas), lo que los hacía depender no sólo de las crecientes del río, sino también de los temporales de lluvia para poder abastecer a su población (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 10).

Los temporales de lluvia se llevaban ocurrían tres o cuatro veces al año. Los yaquis levantaban su cosecha principal después de la primera temporada. Y aunque algunas veces también sembraban cuando llovía, dependían casi por completo de la cosecha de verano. Ambos grupos se sustentaban principalmente de maíz, frijol, y calabaza, que comían cocidas o bien hacían pan, además sembraban algodón y otras semillas, y tenían también árboles de mezquites. De los pobladores de la provincia de Sinaloa, los yaquis eran los que contaban con más abundancia de maíz y frijol y por ello eran los que pasaban menos hambre (Pérez de Ribas, 1645: 64).

Las lluvias duraban de seis a ocho días, y en algunas temporadas se desbordaban los ríos y causaban inundaciones. Por las noches, solían iluminarse con una especie de fogata, construían tablados de ramas de árboles copiosos, que cubrían con tierra, y luego colocaban ramas secas para encender el fuego. Los meses de frío, eran diciembre y enero, usaban estas antorchas para calentar la arena y acostarse, cuando tenían que caminar entre cuatro y seis leguas durante estas noches frías, encendían un tizón que se

colocaban en el estómago para abrigarse (Carta Anua de 1592: 8; Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 128-129).

1.2. Alimentación

Los mayos y yaquis eran agricultores, y para complementar su alimentación, se dedicaban también a la caza y la pesca, sobre todo los que tenían su vivienda cercana al mar de California o a los ríos que desaguaban en él. Elaboraban una red para pescar en los ríos, mientras que para pescar en los esteros que eran poco profundos, utilizaban otra técnica, una especie de lanza para clavar a los pescados. Los pobladores marítimos también se alimentaban de langostas, culebras y otros animales e intercambiaban el pescado con sus vecinos agricultores. El pescado se comía fresco, o bien salaban el pescado y lo dejaban secar al sol para conservarlo por más tiempo. Según Ribas, con este sustento llegaban a vivir hasta viejos (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 128).

Los hábitos alimentarios a los que estaban habituados estos pobladores eran comer dos veces al día; por la mañana y al ponerse el sol. Entre los frutos más abundantes se encontraban las tunas, las pitahayas y el maguey (planta cactácea); de esta última obtenían cajeta de conserva; para ello, cavaban hoyos que cubrían con ramas y de árboles y tierra, después encendían fuego y los ponían a asar. Cabe señalar que se aprovechaban de la totalidad de sus pencas, pues sacaban fibras que usaban como hilo, mientras que sus puntas servían de agujas (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 127).

Estas frutas eran aprovechadas para hacer vinagre y miel, y también las destilaban para hacer licores. Otras bebidas se hacían a base del maíz fermentado con bebida alcohólica, o bien hacían atole -mezcla de harina de maíz y agua- (Carta Anua de 1593: 25). Asimismo los yaquis hacían bebida utilizando el fruto de unos árboles que llamaban mezquite. Estos daban ramas delgadas que machacaban en unos morteros grandes hechos de palo y luego lo mezclaban con agua.

En la costa de la provincia obtenían la sal de dos maneras, la primera cuajaba en la tierra resultado del agua de las crecientes de verano. La segunda la

obtenían de los charcos formados por el agua de mar. Quedaba una piedra que al quebrarla con palos, se desmoronaba quedando la sal. Este recurso no sólo les servía para su sustento sino que también comerciaban con ella en otros pueblos, donde no se obtenía y era altamente valorada, los del pueblo de Zagaripa en la serranía del Yaqui, mantenían guerra con sus enemigos comarcanos yaquis y otros por la sal (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 135; Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 148).

1.3. Vivienda y sistema de parentesco

Las poblaciones se asentaban a orilla de los ríos, de los cuales obtenían el agua para sus siembras y bebida. La disposición de las casas era a manera de aldeas o rancherías dispersas. Las Cartas Anuas señalan que las casas "...son por lo general de bejucos entretegididos o de caña que visten de barro y sostienen con arcones a proporcionada distancia" (Carta Anua de 1592: 8). A estas casas hechas de esteras tejidas de caña a las que llamaban de petate se cosían y luego las cubrían con lodo y ramas, servían a manera de pared, sosteniéndolas por medio de arcos de varas que enterraban en la tierra. También había otras cubiertas de madera con alguna tierra o barro encima.

Las puertas de las casas eran bajas, contaban con una ramada o cobertizo que utilizaban a manera de portal, que tenía una doble función: la primera, era para poner a secar frutos sobre él, la segunda para dormir debajo de los portales durante los veranos calurosos. Durante el invierno dormían dentro de la casa, hacían además una fogata en medio del recinto para mantenerse más abrigados. Usaban un estero como colchón y como almohada un trozo de palo (Carta Anua de 1592: 8; Carta Anua de 1593: 25).

Estos pueblos se organizaban por familias. Yaquis y mayos practicaban la descendencia bilateral, así como la exogamia local. El tipo de residencia podía

ser virilocal, familia del marido, o uxoriocal, con la familia de la esposa.⁶ Existen testimonios que dan cuenta de cada uno de estos tipos de residencia. El padre de la mujer deja la casa con todo y ajuar a la hija y al yerno (Carta Anua de 1593: 26). Pérez de Ribas menciona que un rayo había caído en casa de un yaqui, donde estaban su nuera, su nieto y su mujer (Pérez de Ribas, 1645: 330). En el caso de un matrimonio poligínico, eran las mujeres las que se iban a vivir a la casa del marido.

Murdock señala que la composición de las familias extensas unilocales y los demos exógamos es idéntica a los clanes, con la diferencia de que en los primeros no existe el principio unificador de descendencia. Además los clanes tienen residencia unitaria (Murdock, 1949: 68) Según Clastres, la organización de este tipo en unidades residenciales, donde la exogamia y la unilocalidad de la residencia desmienten la lateralidad de la descendencia dando la apariencia de linajes o clanes son en realidad demos exogámicos, pues un cambio de residencia indica un cambio de pertenencia o una ruptura con el estatuto anterior al del matrimonio (Clastres, 1978: 51-53).

Según el jesuita Martín Pérez, los cahítas emparentaban por matrimonio, y cuando la mujer o el marido morían, usaban un ritual donde le echaban agua sobre la cabeza al viudo o viuda para jurar que no se saldría de su parentela. También se le señalaba con quién se debían casar “Después de bautizados se tienen siempre por obligados a no salir de aquella familia, ni casarse en otra parte” (Carta Anua de 1591 en González y Bolaños: 193-194).

6 Entre 1930-1932, Ralph Beals hizo trabajo de campo entre los mayos y yaquis, describe algunos patrones de residencia, dando ejemplos de familias tanto de tipo virilocal como de uxoriocal, en una rancharía en mayo, había una unidad habitacional constituida por: padre, madre, sus hijas, sus maridos y nietos. El padre era dependiente de los otros, y el manejo de la unidad doméstica recaía en la hermana mayor, que se distinguía por su carácter. En la casa 2 vivían: padre, madre, hija, esposo de la hija, nietos, la hija y el esposo se mudaron después a otra casa. En la casa 3 vivían: el hermano de la madre de la casa 2, su esposa, la hija viuda con los hijos e hijas solteras, y la madre de él (Beals, 2011: 206).

Como señalamos anteriormente, los pueblos mayos y yaquis se componían de familias extensas, y la importancia de esto es el que están ligadas por líneas patri o matrilineales, funcionando como unidades sociopolíticas donde hay un "espíritu de cuerpo" como conciencia de sí del grupo y por una solidaridad permanente entre sus miembros (Clastres, 1978: 53-54). Esto se ve reflejado en la manera en que llevaban a cabo las actividades de subsistencia o entretenimiento, ya sea por medio de caza colectiva o juegos donde los participantes eran de distintos pueblos, como se señalará en otros apartados.

1.4. Vestimenta

Acostumbraban a vestir dependiendo de la época del año. Andaban semidesnudos en tiempo de calor, y con respecto al vestido "era muy parco o casi ninguno en los hombres: las mujeres andaban cubiertas de medio cuerpo abajo con mantas de algodón y se cubrían todo el cuerpo con una manta, durante el invierno" (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 133).

Los hombres yaqui acostumbraban a ir desnudos, mientras que las mujeres hacían faldas de yerba o mimbre tejido que les cubrían hasta la rodilla, a excepción de los principales, que vestían con mantas elaboradas o de pieles de animales, como tigre, venados o leones, o bien de algodón que tejían las indias. Las mujeres principales también vestían con manta de algodón.

Era común que se pintaran la cara, y se colgaran de las orejas, piedras y dijes. Las mujeres yaquis se pintaban las barbas y labios bajos "al modo de las moras de Berbería" (Pérez de Ribas, 1645: 286). Los hombres también se pintaban motivos, usando una navaja y tinta negra (Segunda Relación Anónima en Icazbalceta, 1866. Tomo II: 304).

Para su arreglo personal, hombres y mujeres usaban el cabello largo. Ellas lo llevaban suelto hasta los hombros o bien recogido en trenza, mientras que los hombres lo llevaban trenzado, lo arreglaban con diferentes tipos de tocados para adornarlo con plumas de diferentes especies de aves (Carta Anua de 1593: 25-26).

1.5. Actividades económicas y de entretenimiento

En la organización de la vida cotidiana, las actividades estaban marcadas por la división sexual de las tareas. Los hombres se dedicaban a la caza y a la pesca, mientras que las mujeres acarreaban el agua, contribuyendo a realizar actividades artesanales como la alfarería y a hilar y tejer algodón y yerbas silvestres, y las mantas de algodón las hacían ayudándose de una estaca que enterraban en el suelo, de donde tiraban la tela. Además se encargaban de la preparación de los alimentos y del cuidado de los hijos. La preparación de la tierra de los cultivos, era la actividad en la que ambos sexos participaban, las mujeres utilizaban una pala para remover la tierra (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 133) (Carta Anua de 1591, citada en González y Bolaños, 1996: 203).

Para cargar los productos que recogían lo hacían usando un palo liso y fuerte que se colocaban sobre los hombros desnudos, y de cada uno de los extremos del palo colgaban redes largas, quedando como si fuera una balanza, con el peso distribuido entre sus extremos, en las redes cargaban maíz u otras semillas, y en caso de que fuera necesario cargaban a los hijos.

1.5.1. Caza

La caza era de dos tipos, la primera, general, en familia o se hacía con una convocatoria abierta a otros pueblos. Cazaban aves, jabalíes, venados, conejos, y felinos como leopardos, tigres, gatos monteses, así mismo se encontraban coyotes y aves, como codornices, tórtolas, faisanes, grullas, papagayos y guacamayas (Pérez de Ribas. Tomo I: 122). Los lazos de parentela matrilateral o patrilateral se mantenían fuertes por las cortas distancias entre los pueblos y por las actividades en común.

Una de las técnicas era colocar cercas en los montes y arcabucos, que luego encendían con fuego; de esta forma, los animales salían huyendo, los cazadores intentaban apuntar la flecha directo al corazón del animal, este moría a causa de la ponzoña con la que los cazadores envenenaban las flechas. Cabe señalar que aunque el animal muriera a causa de la flecha

envenenada su carne no se contaminaba. Para localizar a la presa muerta, los cazadores miraban al cielo en busca de zopilotes (aves carroñeras) y sobre el terreno que sobrevolaban se encontraba el animal muerto. Después de culminada la cacería, realizaban grandes comidas donde se cocinaban todos los animales que habían cazado, e invitaban a los parientes al festejo.

El otro tipo de caza se llevaba a cabo de manera individual. Era como se ejercitaban y entretenían los jóvenes. Generalmente Cazaban codornices y tórtolas. Asimismo capturaban y criaban iguanas, animales terrestres y acuáticos semejantes a un lagarto, los cuales solían encontrarse en los árboles hendidos. Las capturaban con las manos y les quebraban rápido la quijada, para evitar que los mordiera. La ventaja de la caza de este animal, con respecto a los otros, era que las iguanas podían ser almacenadas vivas por un periodo aproximado de quince días; los cazadores las mataban cuando estaban dispuestos a comérselas. Además de servir de alimento, la iguana era capturada por el bezoar, una especie de piedra que se formaba en el estómago del animal, la cual era usada por los mayos y yaquis con fines curativos.⁷

También se daban a la caza de colmenas de abejas, llamada así debido a que para dar con los panales, los indios se dirigían a los charcos de agua, donde esperaban a que las abejas reposaran para obtener el rocío. Cuando terminaban y emprendían el vuelo, los indios las seguían hasta donde estaba el panal. Posteriormente cortaban la rama donde estaba, y se lo llevaban a casa. También se llevaban crías de abejas, pues al asarlas servían de alimento.

7 Actualmente, es una práctica mal vista, para los yoreme (mayos), condenan la forma en que sufre el animal por medio de este método. En el mito j'uya ania, dios del monte, se describe la manera cruel en que un hombre mataba a las iguanas, para quitarles el sebo que envasaba para venderlo como medio medicinal, les quebraba la quijada y la espalda y las dejaba agonizar hasta morir; a otras las echaba vivas a la brasa. Hasta que se le apareció el Juyya ania (dios del monte y los animales) quien le dio una advertencia de que dejara de matar a las iguanas y al no obedecer el hombre fue castigado, con el mismo sufrimiento que pasaba el animal, hasta que intervino por él, el hombre-cachorón que le ayudó a sanar con la condición de que no volviera a matar animales del monte (Mito mayo, j'uya ania, 2005: 42-44).

1.5.2. Pesca

Los peces eran tan abundantes como ríos en la provincia, principalmente la liza y el robalo, por lo cual era el bastimento principal de los pobladores y los pueblos cercanos al mar de California, que tomaban ventaja de la boca de los ríos que desaguaban en él. Pescaban usando una red o bien flechaban a los peces en los lugares de poca profundidad, como los esteros; pescaban también otro tipo de mariscos, sobre todo moluscos - almejas y ostiones.

En la boca de los ríos también habitaban caimanes, por lo que los indios siempre estaban alerta, y procuraban no ir solos, o cuando lo hacían, hacían ruido al acercarse al río para espantarlos.

1.5.3. Juegos

Mayos y yaquis solían entretenerse en un juego que llamaban patoli, similar a los naipes o dados en Europa, pero en este caso se jugaba con cuatro cañas pequeñas y cortas que tenían inscritas figuras y puntos. El modo de jugar, era arrojar las cañas contra una piedra para que botaran hasta caer los puntos. Uno de los jugadores apuntaba los puntos, llevaba una relación del ganador y el perdedor en un marcador que hacía sobre la tierra con un palo, la duración del juego dependía del número de la apuesta. En estos juegos los indios solían apostar arcos, flechas, cuchillos, hachas y otras cosas como collares de caracoles de mar (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 136).

En el tiempo de invierno se acostumbraban a realizar otro tipo de juegos, como el de correr el palo, en el que se usaba un palo grueso, de un palmo de alto, el cual pateaban, partiendo de un lugar a otro, o de pueblo en pueblo, ganando el primero que llegara la meta marcada previamente. Al ganador se le daban armas (arcos, flechas y macanas) así como otros objetos materiales (mantas, sartales de cuentas, plumas, etcétera) (Carta Anua de 1593: 27).

1.6. *Autoridad*

El *lautaua* era una especie de consejo de principales, y el *iaut* era una de las autoridades más respetadas para mayos y yaquis. Estos a su vez eran cabezas de familia de sus pueblos. Sus funciones principales era convocar un consejo para decidir si iban a una guerra con alguna nación o acordar las paces.

Los cargos no eran heredados, la obtención del rango más alto se basaba en los méritos. Para elegir un principal se escogía al guerrero más valiente entre todos, el que mataba y cautivaba más enemigos era el que ocupaba el puesto y al cual todos debían obedecer (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 74). Pérez de Ribas agrega que otra característica con las que debían cumplir estos principales era que debía tener una gran familia, compuesta de hijos, nietos y otros parientes (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 133), de manera que la unidad política englobaba a varias personas unidas por el lazo de parentesco bajo la figura del *iaut*. Cuando cada familia extensa conserva su propio líder se refuerza la identidad (Clastres, 1978: 54). Otra de los requisitos del líder es ser un buen orador.⁸ Los chamanes también podían acceder al puesto de jefe.

Cabe mencionar que si bien había un principal o cabeza por pueblo, dentro de estos mismos había jerarquías, y los más respetados eran los ancianos. La gerontocracia daba entre ellos la misma prerrogativa que la sangre, y una y otra aventajaban la valentía y la gloria de las armas (Alegre, 1841. Tomo I: 233). Estos ancianos eran los que presidían los discursos en las ceremonias principales.

Cuando se llevaban a cabo las juntas de alianza o guerra, se congregaban en el pueblo del principal más anciano, y era éste quien comenzaba con el discurso, dirigido a cada uno de sus parientes. Así llamaban a sus abuelos, padres, hermanos, hijos, etc. Los invitaban a “tener un mismo corazón”, para que estuvieran de acuerdo con su decisión, y si alguno de sus parientes estaba

⁸ Este tipo de autoridad se encontraba extendida en Norteamérica. Véase, R. Lowie (1984) y para Sudamérica, Clastres (1974).

en desacuerdo, los desterraban de su río, sus tierras y su nación y les indicaban que buscaran otras tierras en donde asentarse (AHSJC-MEX, Vol.19: 134v-135).

La vestimenta del principal era diferente del resto de los indios, pues consistía en mantas de pieles de venados, leones o tigres, o de algodón, mientras que las mujeres de los principales vestían con manta de algodón (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 66).

Una insignia descrita en un principal yaqui, capitán de guerra, es la descrita en una relación anónima de uno de los miembros de una expedición de Nuño de Guzmán. Menciona que una vez que llegaron al río Yaqui, vieron que el capitán de guerra llevaba colgado algo parecido a un escapulario de color negro, labrado en su totalidad de conchas que brillaban con la luz del sol y que incluía los dibujos de forma de perros, pájaros y ciervo (Icazbalceta, 1866. Tomo II: 301).

Algunas de las prerrogativas del laut eran que, contaba con una siembra más grande que las del resto de los pobladores, y que tenía ayudantes para trabajarlas, los cuales probablemente fueran cautivos de guerra (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 133). Sabemos por el *Arte* cahíta que estos eran designados con el nombre de *vuquim*, que también significa riqueza (Ánonimo, 1737: 231).

La poliginia era otra de las ventajas del principal, por ello podían contar con una gran familia que les daba mayoría en su pueblo o en su nación. Las casas de los principales solían encontrarse en las plazas de los pueblos. Clastres menciona que en el área subamericana, la poliginia era reconocida también como privilegio casi exclusivo del jefe (Clastres, 1978: 30).

Las ventajas con las cuales contaba el laut se pueden explicar debido a que éste representaba las esferas guerrera, política y familiar de la estructura social de los mayos y yaquis.

Por otra parte, las mujeres de los principales eran las responsables de ser intérpretes y diplomáticas, jugaban un papel fundamental en los acuerdos, alianzas o confederaciones con otras naciones. Luisa, una india cristiana, de origen tahue, es el ejemplo principal del papel tan importante que jugaban las mujeres en las alianzas con otros pueblos. En este caso, ella logró que los cinaloas y ocoronis hicieran las paces. Hablaba náhuatl y tres lenguas más, que aprendió al ser capturada por diferentes grupos indígenas. Habilidades que le sirvieron para convertirse en una mujer muy respetada y valorada, ya que siempre fue mujer de los principales. Su destreza y dominio de diversas lenguas la hicieron ser importante para los españoles, primeramente en la expedición de Francisco Vázquez de Coronado (1540-1542), y posteriormente en la de Francisco de Ibarra quien la localizó en Ocoroni (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 74).

El matrimonio exógamo estaba permitido, por lo menos entre los principales mayos y yaquis. Según Pérez de Ribas, se consideraba prestigioso que un principal se casara con una india de nación extranjera. Cabe destacar que no estaba permitido este tipo de uniones con indias de cualquier nación. En caso de que no fuera una alianza permitida, consideraban a la mujer enemiga, como sucedió con una mujer de nación guayama que se casó con un iaut yaqui.

Este tipo de matrimonios son resultado de pactos sellados entre una nación que se encontraba amenazada por algún enemigo y otra que ofrecía protección a cambio de mujeres.

Un ejemplo de matrimonios exogámicos es el de un principal yaqui, Octaviaco que tenía como esposa a una mujer mayo, la cual había entrado a vivir en territorio yaqui, aunque no se especifica si fue una cautiva de guerra, o más bien parte de una antigua alianza entre ambas naciones.

Al momento de la llegada de los españoles, mayos y yaquis eran enemigos, éstos últimos enviaron a esta mujer mayo, junto con otras de yaqui como representantes para interceder en la paz con los mayos, con interés por realizar una alianza con los españoles (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 78).

1.7. Guerra y armas

Los indios de la Provincia de Sinaloa, eran grupos compuestos por sociedades guerreras. Los mayos vivían en constante guerra contra los zuaques y yaquis, aunque estos tomaban un carácter más defensivo que acometedor. Los yaquis a su vez mantenían guerra con los mayos y con los nebomes (pimas bajos), estos últimos eran sus vecinos. Según Pérez de Ribas, entre los mayos se podían juntar entre 8,000 y 10,000 guerreros, una proporción similar se señala para los yaquis (Pérez de Ribas, 1645: 237 y 287).

La mayoría de las veces las guerras se debían a las invasiones del territorio vecino, ya fuera para robarles maíz, mujeres, sal o cortarles las cabezas y cabelleras para usarlas como trofeo. Los nombres de los laut, eran derivados de los nombres de las muertes que realizaban. Osameai (el que mató al pintor), Boothisuame (el que mató en el camino), Conibomeai (matador de cuervos), Hymsimeai (el que mató al barbón).⁹

Atacaban a sus vecinos a campo abierto o cuando estaban en sus sementeras; en algunas ocasiones llevaban a cabo asaltos a la madrugada, y no perdonaban ni edad ni sexo. Algunas veces capturaban a indios para que les sirvieran en un futuro para cambiarlos por otras cosas que estimaban, como en el caso de los Oera, que cambiaban los esclavos por sal.

Las armas que eran de uso común en la provincia eran principalmente el arco y la flecha; estas últimas las untaban con veneno y algunas yerbas. Cuando el veneno estaba fresco, no importaba si la herida de flecha era de poca profundidad, el oponente, moría.

Algunas de las estrategias que tenían los indios cuando se encontraban en guerra con alguna nación, era sembrar púas de madera untadas de veneno, que luego cubrían con yerba, los enemigos las pisaban y al estar descalzos,

⁹ De acuerdo al Arte Cahíta (1737) elaborado por los jesuitas: mea, significa matar, mientras que suame, significa matador.

era más fácil de alcanzarlos. El veneno era tan letal que con una pequeña herida morían al instante (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 131).

La ponzoña extraída de un árbol peligroso, simplemente con dormir a su sombra alguna persona, llegaba a hincharse y morir de no ser socorrida, por lo que para extraer el veneno que utilizaban para untar las flechas, le arrojaban piedras al árbol, hasta que cayera y destilara el veneno. El contraveneno era otra hierba, que ponían en agua al fuego y después bebían. Esto les libraba del dolor. También el jugo del membrillo (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 155-156). Otra forma de curar cuando se trataba de una víctima de ponzoña, era succionar la herida y escupir el veneno, para que el curandero no se viera afectado por el veneno, al no haber contacto con la sangre.

Otra de las armas utilizada a distancia corta era una macana de madera muy dura, que de un sólo golpe en la cabeza podía abrirla.

1.8. Lengua

La lengua cahíta era la hablada por los yaquis y mayos. Proviene de la subfamilia taracahita de la raíz del uto-azteca (Fig.1). Las lenguas de yaquis, mayos, ópatas, pimas y pagayos provienen de esta raíz. De acuerdo a Sauer, el cahíta era la lengua más hablada del norte de México (Sauer, 1998: 124). Al tiempo de la conquista española, las poblaciones del noroeste de México, con excepción de los seris y yumanos, presentaban grandes afinidades culturales como consecuencia de sus relaciones con la civilización mesoamericana (Jiménez, 2006: 92).

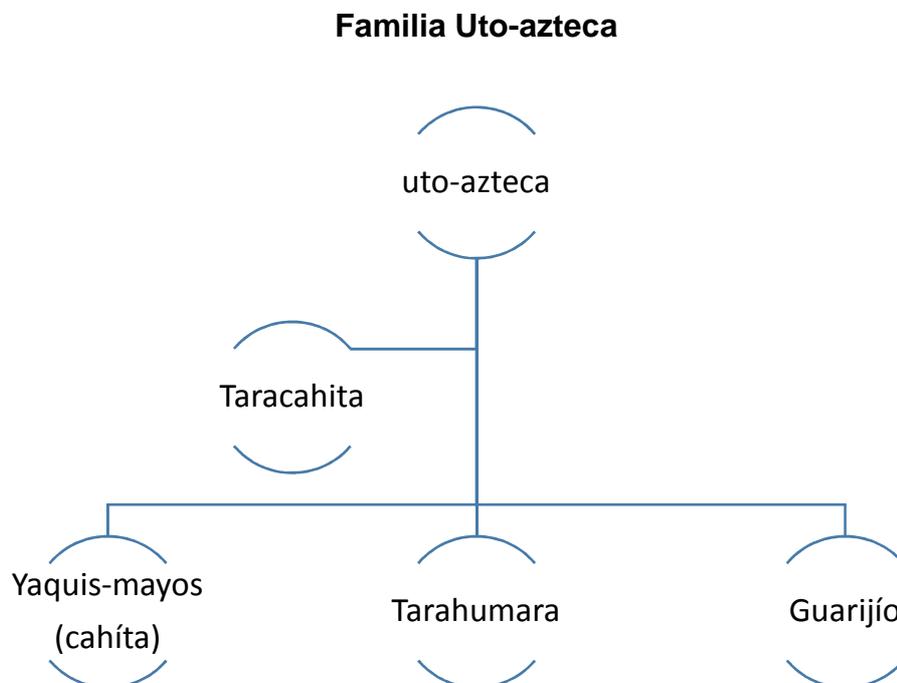
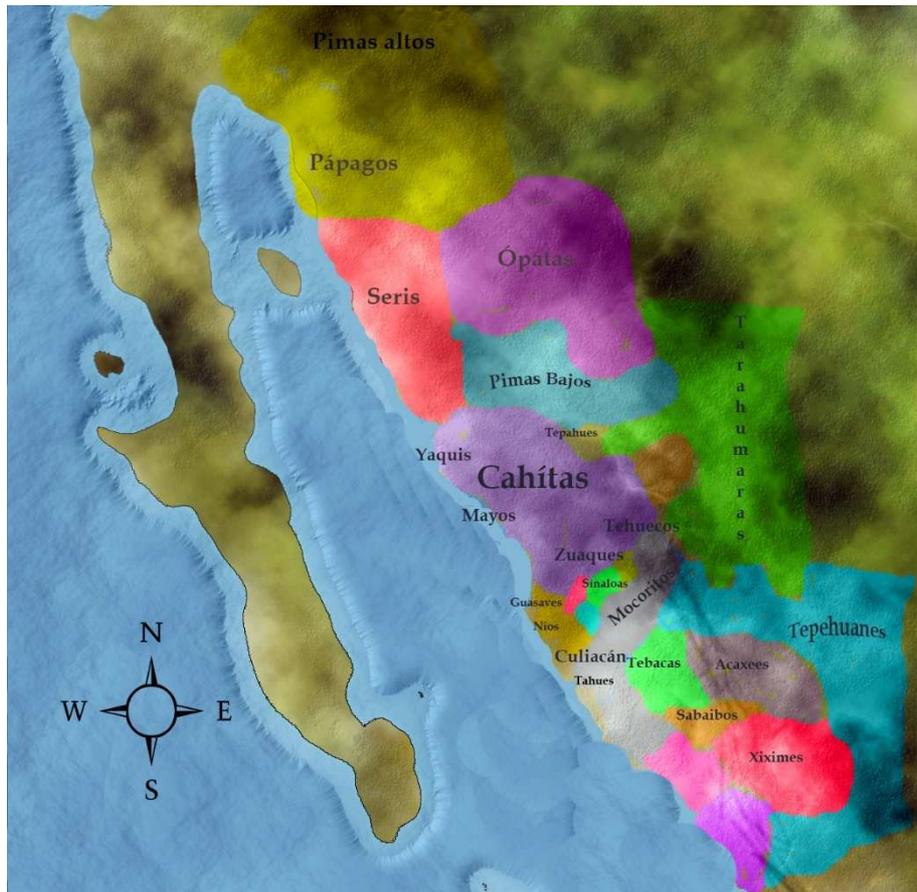


Figura. 1. Elaboración propia, basada en Jiménez, 2006:92

1.9. Pobladores de la Provincia de Sinaloa



Mapa 1. pobladores de la provincia de Sinaloa.

Fuente: Elaboración propia adaptado del mapa de Carl Sauer, 1998.

1.9.1. Grupo cahíta

Las primeras expediciones de españoles que se adentraron en el territorio al que se denominó provincia de Sinaloa, se percataron del patrón cultural que seguían algunos de los grupos de indios que la habitaban. El principal rasgo compartido era la lengua cahíta¹⁰, de la cual surgió el nombre. De acuerdo con las crónicas documentales la lengua era igual en los cinco ríos: Sinaloa, Petatlán, Ocoroni, Mayo y Yaqui (Map.1). Otro elemento en común era la

¹⁰ El término cahíta significa “no hay”.

elaboración de las casas con petates (esteras de caña), así también como el patrón de asentamiento en aldeas a lo largo del río. El sustento, armas, ingesta de alcohol, bailes, multiplicidad de mujeres, son algunas características similares entre estos grupos que se observaron y en la que coinciden los diferentes testimonios de las diversas expediciones en el Noroeste de la Nueva España, como la jornada de Nuño de Guzmán (1530-1531), la expedición de Vázquez de Coronado (1540-1542), o la expedición de Ibarra en la búsqueda de minas y fundación de la primera villa de la provincia de Sinaloa (1564-1565).

Además de estos pobladores indígenas, Sauer (1998) sugiere que los tahue del valle de Culiacán, perteneciente a la gobernación de la Nueva Galicia eran también de cultura cahíta. Su hipótesis se basaba en la descripción de Castañeda, cronista de la exploración de Vázquez de Coronado, quien menciona lo siguiente:

“Petatlán es una población de casas cubiertas con una manera de esteras hechas de caño congregadas en pueblos que van a el luego de un río desde las sierras hasta la mar son gente de la calidad y ritos de los tahues culhuacansenses ay entre ellos muchos sométicos tienen grande población y comarca de otros pueblos a la serranía” (Parker, 1896: 448-449).

Por otra parte, es fundamental señalar otras tribus que no eran cahítas, pero cuyas poblaciones eran fronterizas principalmente con los chinipas y guazapares, que eran los que habitaban en el piemonte y barrancas del alto Fuerte y Mayo.

1.9.2. Antecedentes de los cahítas

Los restos arqueológicos recuperados en el área que habitaban los cahítas, son anteriores al proceso de conquista. Las primeras investigaciones en el tema fueron llevadas a cabo en los años treinta del siglo XX, por un grupo de investigadores de la Universidad de California, asesorados por Alfred Kroeber.

La investigación pionera daba cuenta de los restos de una alta cultura aborigen que Carl Sauer, y Donald Brand denominaron Aztatlán (900-1400, d.C), que ubicaban como una frontera prehispánica de Mesoamérica. La exploración fue llevada a cabo en Sinaloa y Nayarit. Los restos encontrados eran de una cerámica policroma con estampados que destacaba por ser muy fina y con un nivel técnico muy desarrollado. Este complejo estaba relacionado con la cultura del Altiplano central mexicano. Posteriormente Isabell Kelly (1935-1939) fue la encargada de continuar con las excavaciones y realizar las pruebas estratigráficas, que resultaron en más restos de cerámica y enterramientos que daban cuenta de un ritual funerario complejo.

El área más septentrional de Sinaloa fue estudiada por Gordon Ekholm, quien en 1937 visitó el área para su exploración. El hallazgo que resultó de estos trabajos de campo fue lo que llamó “complejo Huatabampo”, nombre obtenido del lugar actual más cercano donde encontró los primeros restos arqueológicos, en canales abandonados del antiguo cauce del río Mayo. Estos consistían principalmente en cultura material, cerámica de calidad y acabados característicos en cantimploras, jarras y cuencos, además de varias orejeras y malacates.

La importancia de estas investigaciones es el descubrimiento de rituales funerarios sumamente complejos llevados a cabo por los ancestros de los cahíitas. Por otra parte Carpenter sostiene que la cerámica que Ekholm describió en sus investigaciones guarda correlaciones con las descripciones de los misioneros jesuitas acerca de la cerámica que hacían los mayos y los yaquis (Carpenter & Sánchez, 2005: 37).

En 1941 Ekholm realizó excavaciones en el área del Ombligo en Guasave, ubicado sobre el río Sinaloa o Petatlán. El área era un montículo funerario donde localizó varios entierros de dos tipos, directos e indirectos. En los primeros los cuerpos estaban en su mayoría colocados acostados sobre las espaldas, los segundos estaban dispuestos en ollas. Del análisis obtenido de los entierros determinó que hubo dos fases en el uso de terreno funerario en el sitio Guasave: la primera, en la que los cuerpos se enterraban extendidos, y la

orientación de la cabeza estaba colocada hacia el sur; y otra segunda, en la cual las cabezas se dirigían hacia el norte. En esta última se presentaba la práctica de entierro secundario en ollas, en las que se depositaban los restos óseos y desarticulados de los individuos. En ambas fases se practicó el entierro tipo bulto (Ekholm, 2008: 14-18).

El entierro en ollas resultó ser bastante común en Sinaloa, pero estaba ausente en Estados Unidos. Tampoco tenía mucha difusión en Mesoamérica. El único lugar donde se presentaba este tipo de entierro era Michoacán, por lo que especuló que era un rasgo continuo de Michoacán hasta el norte de Sinaloa.

De acuerdo a la investigación de los entierros, se determinó que los aborígenes practicaban la deformación craneana por achatamiento frontal y la mutilación dentaria. Esta última consistía en limar los dientes, y era rasgo con amplia distribución en México. También se asoció a dichas prácticas, la coloración de los dientes con pintura negra. Ekholm sostiene que es posible que este tratamiento en los dientes se llevara a cabo después de la muerte y que fuera un símbolo de prestigio (Ekholm, 2008: 117-118).

Otra de las conclusiones a las que llegó el investigador, era la hipótesis de que a los guerreros que morían, se les enterraban con los cráneos, seguramente de enemigos, como trofeo. Ekholm se basó en el color rojo y el estado en que se encontraban, ya que tenían un mejor tratamiento que un cráneo normal, con una preparación de secado previa, sin tejidos. Este entierro era sumamente rico, pues no sólo contenía los trofeos, sino dieciocho vasijas ofrendadas alrededor, dos navajas de obsidiana, dos pectorales de concha, en el tobillo izquierdo, una pulsera con cascabeles de cobre, además de otros ornamentos consistentes en un collar de concha que tenía en el pecho y brazaletes del mismo material, así como también una daga de hueso en la mano derecha (Ekholm, 2008: 19-20).

Ekholm mostró además que los cajetes que formaban parte de los entierros, contenían restos de alimentos, algunos consistentes en huevecillos de insecto, que se pensó eran de mosco, además de fragmentos de espinas y escamas pertenecientes a peces pequeños.

Las conclusiones de este estudio son sumamente importantes, pues es posible compararlas con las fuentes documentales, principalmente de los jesuitas, que escribieron sobre las prácticas fúnebres debido al interés de conocer si los indios tenían alguna concepción del alma. En base a sus observaciones, los jesuitas concluyeron que los indios tenían un conocimiento de la vida después de la muerte, pero que tenían algunas supersticiones, como el hecho de que los muertos necesitaran comida y bebida, porque los indios depositaban viáticos para la jornada a donde iban sus difuntos. La información de los entierros descrita por los jesuitas, se abordará en el capítulo II.

Con respecto a los cráneos-trofeos, los jesuitas no describen su uso para las prácticas mortuorias, pero sí hacen referencia a la toma de cabezas y cabelleras que los guerreros hacían de sus enemigos. También se comprobó que no sólo eran común las ofrendas depositadas en los entierros, sino la ornamentación con la que preparaban el cuerpo de los guerreros muertos, con su indumentaria guerrera.

De acuerdo a Ekholm, el hecho de que los cajetes usados en las prácticas mortuorias fueran de uso común en la vida cotidiana, indica que esta cultura no hacía una división estricta entre lo sagrado y profano. Salvo la cerámica policroma que parece haber sido destinada a usos ceremoniales (Ekholm, 2008: 120-121).

La comprobación de la fecha del complejo Huatabampo, se realizó usando pruebas de radiocarbono en los sitios del Ombligo que estudió Carpenter en Guasave, tomando como base, la profundidad de los entierros, y las ofrendas asociadas, pruebas que concluyeron con la existencia de dos componentes cronológicos: 1) periodo Huatabampo (650/700 al 1050/1100 d.C), 2) periodo Guasave (1050/1100 al 1400/1450 d.C).

Para Carpenter, el Ombligo es un sitio intermedio entre el occidente de México y el suroeste de Estados Unidos, en sentido espacial y ambiental. Esta área estuvo habitada continuamente por una población indígena que pertenecía a la tradición Huatabampo (700 al 1400 d.C) y aunque existieron diferencias marcadas entre los periodos Huatabampo y Guasave, los conjuntos mortuorios

y los materiales culturales demuestran una continuidad de ocupación. Además Carpenter ubica la cultura Huatabampo, como el lugar de las raíces prehispanicas de los cahítas que se encontraban viviendo en la región al momento del contacto español (Carpenter, 2008: 170).

La conclusión a la que se llegó es que dicha tradición abarcaba la planicie costera desde un poco más al norte del río Mayo, en Sonora, cuyo límite era el río Mocorito en Sinaloa (Carpenter & Sánchez, 2005: 27).

Por otra parte, se ha atribuido a la cultura Huatabampo la manifestación más temprana de población agrícola sedentaria ubicada en el sur de Sonora y norte de Sinaloa, cuyo propio desarrollo y la interacción de otros grupos regionales llegó a conformar una sociedad con elementos diferenciadores y que se reconocería más tarde como complejo Guasave o Aztatlán temprano (Gaxiola & Zazueta, 2005: 51).

Durante el periodo Guasave, hubo un cambio de orientación de la cabeza en los entierros en dirección al norte. Además se mostraron tratamientos mortuorios nuevos y tumbas más elaboradas, además de una cantidad mayor de ofrendas y de más diversidad, se detectaron además, objetos foráneos y máscaras de cerámica, pipas tallo, cráneos trofeos y dagas de hueso (Carpenter, 2008: 160).

Sobre las máscaras de cerámica, Carpenter menciona que éstas tenían formas zoomorfas, de pericos o guacamayas, que sugieren alguna conexión con los danzantes enmascarados de los grupos indígenas que hasta hoy en día existen en el noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos, particularmente entre los mayos y yaquis. El investigador sugiere además, que este tipo de máscaras y otros objetos son de tipo ritual y que es probable que estuvieran asociadas con algún tipo de membresía en las hermandades y que por esta razón estaban enterradas junto con el difunto (Carpenter, 1998: 169).

Por otra parte, los objetos que se encontraron en los entierros pertenecientes al periodo Guasave, se tratan de indicadores de estatus, por ejemplo, los cráneos trofeos que describió Ekholm, pero para los que Carpenter ofrece una hipótesis

diferente, menciona que estos cráneos probablemente hayan sido sustraídos de los cuerpos de los difuntos para ser utilizarlos como parte de un rito de veneración de los ancestros, práctica que es común en sociedades donde el poder social estuvo asociada con el parentesco (Carpenter, 1998: 168).

En el área también se localizó cerámica tipo aztatlán, pero sólo en entierros, y se especuló que al igual que otros objetos de dicha cultura, como pipas y máscaras, fuera usada para validar un sistema ideológico/ritual.

Carpenter y Sánchez refieren estos complejos funerarios atribuidos a la fase Guasave (1100-1300 D.C.) a un periodo donde las relaciones sociales se intensificaron, pues los objetos encontrados son indicadores de estatus “artefactos socio-técnicos” señalados por O’Shea (1984: 62-63), entre ellos las cabezas trofeo, punzones de hueso, orejeras y el cráneo de un mamífero, al igual que otros objetos exóticos de distribución restringida en el sitio (Carpenter & Sánchez, 2008: 29).

Los patrones de asentamiento que los exploradores y religiosos describieron durante la colonia, poblaciones dispersas, ubicadas a lo largo de los ríos, coinciden con los estudios arqueológicos.

1.10. Expedición y conquista de la Provincia de Sinaloa

El conquistador español Nuño Beltrán de Guzmán, exploró Sinaloa en 1532 e incluso sus soldados se adentraron en territorio de los sinaloas, mayos y yaquis, con el cometido de localizar las Siete Ciudades de oro de la mítica Cíbola (Segunda Relación Anónima en Tello. Tomo II, 1866: 303). Sin embargo, no fue hasta la aparición de Francisco de Ibarra como gobernador de la Nueva Vizcaya que se dio formalmente la conquista de Sinaloa.

El virrey de la Nueva España, Don Luis de Velasco, el viejo (1550-1564) otorgó una licencia a Francisco de Ibarra¹¹ en 1562 para explorar y conquistar el territorio desconocido al norte de San Martín y de Aivino en Zacatecas (Mecham, 1995: 130).

Una vez que hubo ganado la estabilidad en Topia (Durango) Ibarra continuó su viaje hacia Sinaloa donde se encontró un pueblo de gente que había huido de Culiacán por negarse a tributar y servir a los encomenderos¹². Ibarra y sus soldados ayudaron a la pacificación y estabilidad de estos pueblos alzados, y restauraron las encomiendas del río de Sebastián de Ébora y Teodoto, otorgándoselas a su antiguo encomendero Tovar, quien le recomendó a Ibarra explorar las provincias de Cinaro (Sinaloa) y Chiametla, que tenían frontera con San Miguel de Culiacán.

Ibarra obtuvo guías de campo, socorros y servicios de doscientos indios amigos. Para llevar a cabo su expedición, envió como mensajeros a indios de Sebastián de Ébora hacia Petatlán, para que dieran aviso de su ida a esas tierras con el objetivo de que allí lo recibieran en paz.

11 El conquistador español, nació en la provincia de Guipúzcoa, probablemente en 1539 (Mechaam, 1995: 36).

12 La encomienda fue una institución característica de la colonización española en América. La corona les concedía ciertas tierras a los "encomenderos" junto con cierto número de indígenas para su servicio, en compensación por el trabajo prestado a la Corona (Zavala, 1935: 1-8).

Una vez que llegó el capitán con su gente a Petatlán, lo esperaban seiscientos guerreros armados, repartidos en escuadrones, que lo recibieron con ceremonias y ofrecimientos e intercambios de regalos. Los indios le prometieron ayudarlo para la pacificación de los indios Ocoroni. Posteriormente el padre Fray de Acevedo, de la orden de San Francisco les predicó el evangelio (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 69).

El recibimiento tan cordial por parte de los indios de Petatlán se debía en gran medida por los acuerdos a los que habían llegado con el Capitán Ibarra, ya que éste los ofreció su amistad y su ayuda contra sus enemigos y el castigo para aquellos que rompieran las treguas. Los indios del río Petatlán aceptaron y ofrecieron doscientos hombres de guerra. El procedimiento era siempre el mismo: enviar indios como mensajeros para asegurarse si había vías de paz o guerra con la nación vecina, antes de aventurarse.

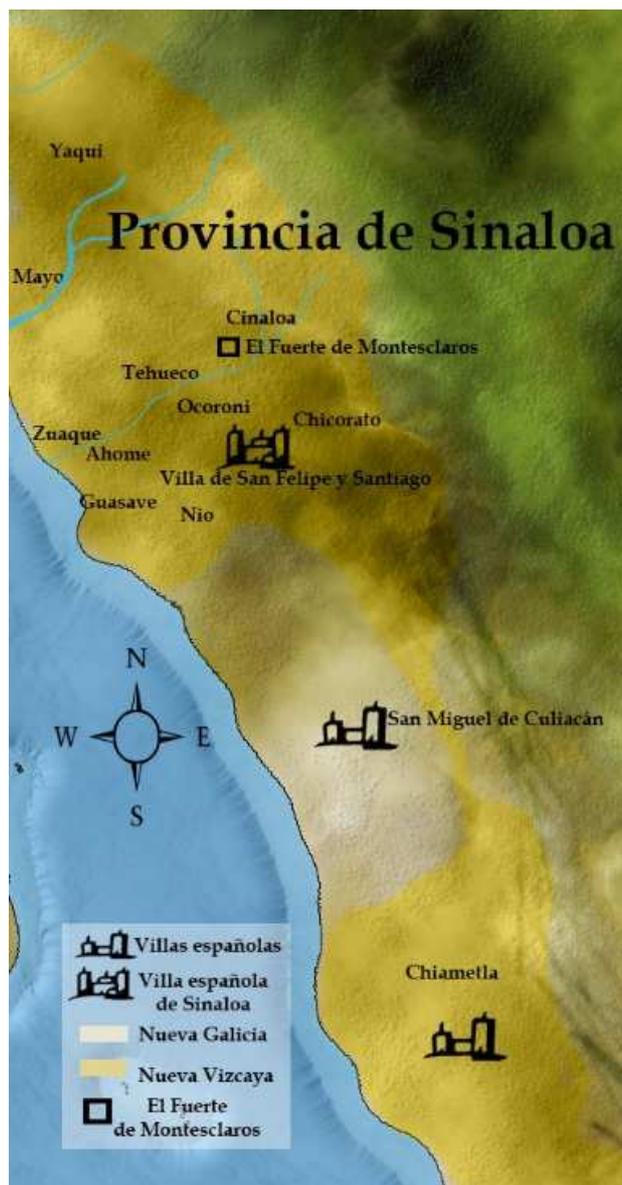
El resultado fue más o menos similar. Los indios de Ocoroni, recibieron con ceremonias de paz al capitán y a sus soldados, se llevaron a cabo las alianzas entre estos y los del río Petatlán, la conquista prosiguió de la misma manera, y se pasó a Ciguini, Tepulco (tehueco) y Cinaro (Cinaloa), quienes eran enemigos de los de Ocoroni. El método de Ibarra siempre era el mismo: ir conquistando las fronteras de los enemigos de aquellos con los que había establecido la paz. El concepto de frontera utilizado en este contexto, era de acuerdo a Sara Ortelli, el de frontera medieval, de guerra y reconquista empleado en la antigua experiencia de los españoles en el avance musulmán y trasladado al contexto americano (Ortelli, 2014: 41).

Cuando Ibarra comenzó a explorar el territorio en el que empezaría la provincia de Sinaloa, se encontró con algunos indios cuyas caras estaban pintadas, y por experiencia sabía que los indios solían usar minerales para preparar los pigmentos, lo que indicaba que había minas cerca. Este factor fue decisivo para establecer en el año de 1563 la primera villa en la provincia de Sinaloa en el río Zuaque que llamó San Juan Bautista de Carapoa, un lugar ideal por las condiciones climáticas que ofrecía. Ibarra dejó sesenta españoles, además de un capitán y un justicia (autoridad) encargados de administrar la villa en lo

político, mientras que la administración espiritual la dejó a cargo de un clérigo y tres religiosos franciscanos. Mientras tanto Ibarra prosiguió la exploración en la búsqueda de minas (Pérez de Ribas, 1645: 28).

El teniente gobernador, Antonio Sotelo de Betanco, se quedó a cargo de la villa de Carapoa. La sostuvo durante cinco años, y para entonces los vecinos ya tenían sus tributos y labores de maíz, algodón y ganados, sin embargo la opresión y maltrato que los encomenderos hacían de los indios fue fracturando las relaciones. Los indios, cansados de la situación, conformaron una junta de guerra para expulsar a los vecinos de sus tierras. La estrategia fue realizar constantes ataques furtivos y hurtos en la villa española. Los movimientos de los indios surtieron efecto y los españoles desampararon la villa. Los tres religiosos fallecieron en los enfrentamientos, algunos de los lugareños se mudaron a Chiametla, en vista de que esta estaba pacífica, estable y que era tierra de minas, lo que la hacía más atractiva, mientras que otros se fueron a la villa de Culiacán (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 134). Los castigos a los responsables no pudieron realizarse, debido a que estos huyeron y se escondieron.

Para entonces ya tenían noticias de minas, por lo que abandonar la provincia de Sinaloa no era una opción. Se necesitaba un puesto desde donde pudieran salir las expediciones, además de abastecerse para el camino. La resolución a la que llegaron fue buscar un sitio más seguro para establecer la villa, esta vez en el río Petatlán, que les ofrecía más ventajas; por una parte, los indios eran más tranquilos, y por otra, se encontraba más cercana a la villa española de Culiacán de la Nueva Galicia, y en caso de que hubiera alguna revuelta los vecinos podrían socorrerlos. Esta villa de españoles se llamó de San Felipe y Santiago, convirtiéndose en la cabecera de la provincia de Sinaloa en 1583 (Carta Anua de 1614: 194) (Véase map.2).



Mapa 2. Provincia de Sinaloa y sus villas. Elaboración propia.

1.11.1. Reducciones

Después de la trágica muerte de los franciscanos, la provincia de Sinaloa quedó sin instrucción religiosa durante muchos años. No fue hasta 1590 con Rodrigo del Río y Loza como gobernador de la Nueva Vizcaya, que se tomó la resolución de enviar los primeros religiosos de la Compañía de Jesús, los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, quienes llegaron en 1591 a la villa de

San Felipe y Santiago, capital de la antigua provincia de Sinaloa (Pérez de Ribas, 1645: 69).

Los misioneros de la Compañía de Jesús aprendieron la lengua de los distintos pueblos indígenas para poder reorganizar la vida social y política de los indios, además de instruirlos en nuevas costumbres, religión e ideología. La formación del sistema de misiones tuvo dos grandes etapas: una primera correspondiente a los años de 1591 y 1608, en la cual se establecieron y consolidaron los primeros asentamientos indígenas, mientras que en la posterior alcanzaron su máxima expresión, alrededor de 1614 y 1620 (Ortega, 1999: 48).

Llevar a cabo la evangelización en indios cuyas poblaciones se encontraban muy lejanas y dispersas era todo un reto para los religiosos, quienes pensaron que el primer paso para llevarlo a cabo era la reorganización de los pueblos de indios, para poder someterlas así a la disposición de la corona española. A esta forma de llevar a la organización que partía de los núcleos poblacionales autóctonos se le denominó reducciones.

Los antecedentes de las reducciones se remontan al contexto evangelizador en La Española, cuando los Reyes Católicos expidieron una instrucción en 1503, dirigida a Nicolás de Ovando, gobernador y administrador de la Española, en la que se ordenaba la congregación de indios en pueblos, con el objetivo de que vivieran supervisados por un español que fungiera como autoridad civil, y en este espacio se dedicaran a la agricultura y ganadería. Esta instrucción también contemplaba la construcción de una escuela y un templo, la primera para la educación de los niños y su instrucción en la fe, así como también enseñarlos a pagar diezmos y tributos (Ortega, 2010: 45). Según Coello las técnicas de la disciplina, obediencia y reclusión del sistema educativo jesuita, fueron empleadas tanto en las escuelas como en las reducciones como una forma de someter a la resistencia nativa, creando nuevas formas de dominación ideológica (Coello, 2000: 31).

Este modo de organización, que fracasó en las Antillas, se trasladó a la América continental. Los primeros religiosos en llegar a México, fueron los franciscanos, quienes escogieron los mejores sitios para que se hicieran sus

conventos. También se planeó la construcción de una sala grande en los patios de los conventos, que servía como escuela donde eran recogidos los niños indios, hijos de los principales, para ser instruidos en la fe. Estaba pensada a manera de colegio, para que durmieran en él (Torquemada, [1615], 1983: 55).

Esta manera de organizarse no tuvo mayor dificultad en el altiplano. El acomodamiento de los indios, dispuesto en pueblos de gran densidad y muy cercanos unos de otros, permitió que los religiosos de San Francisco se pudieran trasladar fácilmente. Los grandes problemas vinieron después, con la expansión hacia otros territorios, donde los patrones de asentamiento eran muy distintos, con una población menos densa y más dispersa, con lo que los religiosos tenían que desplazarse a grandes distancias.

Fue entonces cuando tuvo lugar el funcionamiento de las reducciones tal cual se había planeado en La Española, con una formación de pueblos de indios, con la diferencia que la organización quedaría a manos de los religiosos. Este plan propuesto por los franciscanos de agrupar a los indios en lugares estables, y enseñarles sobre agricultura, ganadería, fue aprobado en 1558 en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, así también como las autoridades virreinales (Ortega, 2010: 49). Este tipo de organización fue retomada por los jesuitas en el noroeste novohispano.

Cuando los religiosos de la Compañía de Jesús arribaron a la Provincia de Sinaloa, redujeron comunidades grandes que estaban alejadas o de muy difícil acceso como la sierra o los que se tenían sus rancherías muy distantes en el monte o el mar, con el interés de introducirlos a lo que ellos consideraban vida política y humana.

A los pequeños pueblos de entre cuatro y seis casas, que se encontraban separados en una distancia de aproximadamente 14 km. de otros pueblos, se les acomodaba en uno solo con la mayor cantidad de indios posible, y el pueblo escogido era el más cercano a la villa, para poder tener control sobre ellos y someterlos a lo que los religiosos consideraban un trato político y humano y para que la doctrina fuera mucho más cómoda.

Esto tenía como consecuencia que la mayoría de indios dejara sus rancherías al margen de los ríos y sus sementeras:

“Mudanza q no es facil en naciones, que tienen gran camino a los puestos, montes y arboles donde nacieron, y se criaron y es una de las grandes pruebas, q dan de pedir de veras el bautismo, y doctrina del evangelio, y en hecho de verdad executan” (AHSIC-MEX, Vol 119: 113v).

Con todo y la fragmentación del territorio indígena en jurisdicciones políticas y religiosas, siempre se utilizaron las fronteras naturales como límites entre las diferentes villas y poblados, ya fueran ríos o montañas, dejando a los poblados indígenas tal cual y usándolos a conveniencia. Los ríos se convirtieron en una referencia fundamental para agrupar a los pueblos indígenas, de tal manera que los núcleos poblacionales indígenas que se encontraban ubicados en los márgenes de los ríos, tomaban el nombre de éstos. Como parte de la política de expansión territorial, los españoles siempre se establecían en tierra de fronteras, entre bautizados/gentiles, y estas fronteras se iban moviendo conforme iban penetrando en los territorios.

Los primeros indios reducidos fueron los que poblaban en los márgenes del río Evora o Mocerito. Se trataba de los pueblos mocerito, bacoberito y orobato, quienes eran considerados como indios “ladinos”, es decir más capaces, por el hecho de estar más cercanos a Culiacán. Quedaron a cargo del padre Velasco.

Posteriormente se comenzó con la instrucción evangélica en el río de Petatlán o Sinaloa. Para esta labor se enviaron a tres religiosos: al padre Martín Pérez¹³, con los pueblos de cubiri y bamoá. El padre Gonzalo de Tapia¹⁴, encargado de los pueblos río arriba, baboria, deboropa, lopoche, matapán, pueblos

13 Martín Pérez, nació en 1560, en la villa de San Martín, en Zacatecas. Antes de llegar a Sinaloa, estuvo entre los indios “chichimecos” de la petaca (Carta Anua de 1625: 335-336).

14 Gonzalo de Tapia, nació en León en 1561, llegó a México en 1584, después de que se ordenó sirvió entre los indios de Michoacán, y entre 1588 y 1589 entre los chichimecas (Decorme, 1941: 6-7).

pertenecientes a los cinaloas y ocoronis, éste último en la ribera de otro pequeño río, 24km mas adelante. Sin embargo cuatro años después de la entrada a la Provincia de Sinaloa, un cinaloa del pueblo deboropa, Nacabeba y sus aliados, mataron al padre Gonzalo de Tapia (Pérez de Ribas, 1645: 49). La muerte de padre Tapia desató la inseguridad de los pobladores de la villa, por lo que enviaron la solicitud de algún presidio de soldados para asegurar la provincia.

El resto de indios que andaban rebeldes y que ponían en peligro la provincia, fue controlado gracias al Capitán Diego Martínez de Hurdaide¹⁵ y su propuesta de la construcción de un fuerte en el río Zuaque, llamado el Fuerte de Montesclaros, del cual se hablará en otro capítulo.

Continuando con la forma en que se llevaron a cabo las reducciones, la importancia de desplazar a los indios que vivían en los picachos, como los chicatoratos y cahumetos, obedecía al difícil acceso a los poblados por el terreno tan dificultoso para andar, incluso para los caballos, que en muchas ocasiones se despeñaban, por lo que se tuvo que convencer a los indios de dejar sus rancherías a cambio de ofrecerles mulas para poder cargar el maíz y el sustento hasta los pueblos donde se habrían de reducir. Se les compró tierras cultivables a los vecinos cristianos y árboles frutales, y para que estos no volvieran a sus pueblos, les quemaron los ranchos antiguos (Pérez de Ribas, 1645: 110). Tantas molestias tomadas por parte de los españoles en que se redujeran estos indios, no eran fortuitas, pues se habían encontrado minas en el territorio de los chinipas, de manera que los pueblos serranos quedaron a cargo del padre Pedro Méndez.

Después de reducir a esta gente serrana, se volvió a los llanos y cercanías de la villa para concluir con las primeras reducciones. Hay que decir que los religiosos se ocuparon de esta empresa en los primeros doce años de su

15 Diego Martínez de Hurdaide (nació en Zacatecas en 1595) de padre vizcaíno, desde muy joven sirvió en las expediciones y campañas militares del gobernador Francisco de Urdiñola (Decorme, 1941: 464).

entrada a la provincia. A Pedro Méndez¹⁶, que tenía a su cargo el partido de Ocoroni, se le señaló la nación Tehueca, y al padre Cristobal Villalta¹⁷ la de Cinaloa, para continuar con la labor empezada por el padre Tapia, mientras que Pérez de Ribas¹⁸ asistió en los pueblos de los ahomes y zuaques.

En la primera entrada de los padres al Zuaque en 1605, los tres pueblos que tenían quedaron reducidos a dos. Y la india Luisa¹⁹ ayudó en los bautizos y fue madrina de muchos niños. Vivió once años entre los zuaques (Pérez de Ribas, 1645: 92).

Los pueblos más grandes absorbían pueblos más pequeños incluso y cuando eran de otras naciones. Se buscaba que hubiera cierta uniformidad en la lengua, aunque hubo casos en que esto no importó. Por ejemplo, algunos indios montaraces, los batucaris, fueron a vivir entre los ahomes, se les dio instrucción para que hicieran sus casas, mientras que el gobierno quedaría a cargo de su propio cacique. Había casos como en los pueblos de pescadores que se rehusaron a mudar su habitación en territorio de los ahomes, pues eran

16 Pedro Méndez nació en 1555 en Villaviciosa, Portugal. Fue ministro del colegio de Puebla. Llegó a Sinaloa en julio de 1594, para cubrir el lugar del padre Tapia (Decorme, 1941: 203).

17 Nació En Granada, España, en 1577. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1592. Pasó a la Nueva España en 1602. En 1606 misionaba en Sinaloa 1644 (Montané, Diccionario de Jesuitas en Sonora [en línea] <http://archive.is/l2M2A>).

18 Andrés Pérez de Ribas, Nació en Córdoba, España, en 1575. Ingresó a la Compañía de Jesús siendo sacerdote en 1602. Pasó a la Nueva España en 1602. Pasó a las misiones de Sinaloa en 1604 1644 (Montané, Diccionario de Jesuitas en Sonora [en línea] <http://archive.is/l2M2A>).

19 Luisa, india tahue, llegó a ser principal de Ocoroni. Fue la intérprete en la exploración de Vázquez de Coronado.1540-1542 y posteriormente en la de Ibarra, su participación fue clave en la evangelización de los Ocoronis, pues era codiciada, temida y obedecida por los principales, además de ser diestra en las lenguas que se hablaban en la provincia de Sinaloa, desde Ocoroni hasta el valle de Sonora (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 74-75).

indios que estaban acostumbrados a obtener su sustento del mar; sin embargo, aceptaron a mudarse un poco más cerca (Pérez de Ribas, 1645: 150-153).

El padre Villalta redujo a tres los pueblos de cinaloa, además de a algunos indios comarcanos como los huites que fueron a cinaloa a aprender la lengua. Por su parte, Pérez de Ribas señala que trescientos huites bajaron de sus peñascos para vivir entre los cinaloas. Mientras que los chinipas, guazaparis, temoris, ihios y varocios que vivían a faldas de la serranía, pertenecían a naciones distintas pero quedaron reducidos a dos pueblos, por el padre Julio Pascual (Pérez de Ribas, 1645: 255).

Una de las consecuencias de las reducciones fue la apertura de fronteras, y con ello influencias culturales, mestizaje, intercambio de bienes, de información, complejizando la convivencia.

El mestizaje entre los indios se daba con mayor frecuencia durante las expediciones o campañas militares, pues era el punto en el que los expedicionarios llegaban a descansar, y abastecerse de los víveres necesarios, también reclutaban indios, para llevarlos consigo en sus expediciones. Así sucedió en la expedición de Sebastián de Évora hacia el norte, donde se descubrió el río Mocorito. Posteriormente en 1533, Diego de Guzmán encabezó otra expedición que partió de Culiacán mientras que la expedición de Francisco de Ibarra (1554-1562) buscaba explorar los territorios que Coronado ya había incursionado, y a partir de ahí buscar pueblos y minas (Mecham, 2005: 57).

Los desplazamientos poblacionales llegaron a suceder incluso antes de que la cristiandad estuviera bien asentada, como en el caso de un grupo indígena perteneciente a la cultura Pima, los nebomes, que vivían al norte del río yaqui, quienes también eran sus enemigos. La primera oleada migratoria se llevó a cabo cuando Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca había pasado por estas tierras. Le siguieron y voluntariamente se asentaron en el poblado de Bamoa, a orillas del río Fuerte.

Posteriormente, cuando la cristiandad estuvo más asentada en la provincia de Sinaloa, una tropa de indios fue a asentarse en el río Fuerte, a ochenta leguas

de la villa, trescientos cincuenta nebomes se mudaron con los parientes que tenían en bamoa, llegando a la villa en 1615 (Pérez de Ribas, 1645: 119).

Por otra parte había otros indios que jugaron un papel muy importante, a los cuales llamaban “ladinos”, porque se adaptaban a la forma española de vivir y comportarse.

En tiempos de guerra, algunos mayos fueron sacados de sus pueblos y llevados a la Villa de San Felipe y Santiago, donde la población era mayoritariamente española. Después de haber vivido un tiempo en las villas, eran enviados por los jesuitas a sus pueblos de origen para que aconsejara a sus familias de bautizarse. Tal es el caso de Pablo, un mayo, considerado “ladino”, que en una visita a los poblados del río Mayo, le pidió al padre que bautizara a sus familiares, principalmente a los que eran muy viejos, padres y abuelos, antes de que se regresaran a la villa (Carta Anua de 1617: 255).

1.11.2. Reducciones de mayos y yaquis

Los mayos habían tenido un acercamiento con los cristianos, incluso antes de la llegada de los religiosos a su territorio, llevados por la curiosidad que tenían por la labor de los padres. Así observaron con interés el proceso de evangelización de sus antiguos enemigos, y vecinos, los zuaques. Los mayos se dirigían a ver las iglesias de sus vecinos, e incluso algunos se ofrecieron en ir a vivir en tierra de sus enemigos, con quienes ni siquiera tenían comercio (Pérez de Ribas, 1645: 171). Dicha petición fue negada por el padre Ribas, pues no estaba autorizado para emprender dicha labor.

Para que los padres pudieran comenzar con las reducciones era necesario obtener un permiso del virrey. El encargado de ejecutar el permiso para la entrada a los ríos Mayo y Yaqui, fue el virrey de Guadalcazar (1612-1621), quién le dio licencia al padre provincial para poder comenzar con la fundación, además del envío de padres de la Compañía de Jesús. Asimismo escribió al capitán del presidio, Diego Martínez de Hurdaide, para que amparara y se encomendara a los mayos (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 11).

El jesuita Pedro Méndez, adocrinador de los ocononis y fundador de la misión de los tehuecos, fue el designado para ser el misionero encargado de la nación mayo, quién realizó la entrada en territorio mayo en 1614, donde congregó siete pueblos a orillas del mar de California. Se construyó una choza que servía de iglesia en cada uno de los pueblos.

La población de los mayos era tan densa que un solo padre no era capaz para evangelizarlos a todos. Se requirió otro padre para auxiliar al padre Méndez, el padre Diego de la Cruz,²⁰ quien se encargó de tres pueblos río abajo. La nación quedó así reducida a cinco pueblos. Cada uno contaba con quinientos o seiscientos vecinos en promedio, pero había algunos pueblos de más de mil vecinos (Pérez de Ribas, 1645: 249).

Recordándose la labor de los religiosos, el Padre Diego de la Cruz consideraba la situación en río Mayo en 1616, "...andaban montarases por aquellos campos y por las marinas y costas del mar sin tener casa ni hogar donde recogerse, viviendo tan solamente de caza y de pesca..." (Carta Anua de 1618: 260). Con la entrada del evangelio a dicho territorio, se había conseguido que los mayos vivieran en pueblos, además de sembrar y coger, acudir a la iglesia, y a aprender la doctrina cristiana y el evangelio.

Antes de la entrada de los conquistadores y religiosos que fueron a evangelizar en los pueblos del río Sinaloa, los mayos se encontraban cercados en su territorio, sus fronteras limitaban con dos naciones enemigas: los zuaques y los yaquis. Así que una vez que se estableció la misión jesuita en población zuaque, los mayos pudieron salir libremente de sus tierras, siempre curiosos en conocer otros lugares y en lo que las demás naciones hacían, salían a tropas de sus pueblos para conocer otros lugares y buscar ropa y vestido. Se menciona también que estaban muy repartidos por la nueva España (Pérez de Ribas, 1645: 252).

20 Diego de la Cruz, Nació en Tenerife, Canarias, en 1581. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1602. En 1604 pasó a la Nueva España. Desde 1614 misionó en Sinaloa entre mayos y yaquis 1644 (Montané, Diccionario de Jesuitas en Sonora [en línea] <http://archive.is/l2M2A>)

Con la cristiandad asentada en mayo, vino la cristianización de otras naciones comarcanas de la serranía, tales como los tepagues, que tenían una antigua amistad con los tehuecos, y quienes tenían su habitación en las quebradas de la serranía. Para reducirse, se fueron a vivir y construir un poblado en un arroyo que se encontraba a 24km del río Mayo. Los otros indios fueron los conicarís, que se establecieron en un pueblo cercano al río Mayo.

Los soldados de la expedición del conquistador Nuño Beltrán de Guzmán, consideraron a los yaquis, los guerreros más valientes de la provincia de Sinaloa. Su densa población les daba ventaja sobre los guerreros del resto de las naciones. Eran enemigos acérrimos de los mayos, hasta que se efectuaron las paces y los yaquis fueron adoctrinados. Su reducción se llevó a cabo en 1617 a cargo de dos padres, Andrés Pérez de Ribas, quien conocía la lengua por haber adoctrinado a los zuaques, y el padre italiano Tomás de San Basilio²¹. Quienes comenzaron a evangelizar por los poblados que se encontraban río arriba del Yaqui, los menos poblados y los que estaban más interesados en recibir el evangelio.

Eventualmente en sus pueblos admitieron y repartieron tierras a los de la nación guayama. La primera visita de los padres a los pueblos era para llevar a cabo el bautismo de los indios, y posteriormente volvían para la enseñanza de la doctrina cristiana, para lo que hacían jacales que servían de iglesias.

En 1620, tres años después de la entrada de los padres a Yaqui, el padre Cristóbal Villalta, que había estado entre los sinaloas, fue enviado a sustituir al padre Pérez de Ribas, a quién se le había ordenado otras labores. Entre 1621 y 1622 se determinó enviar a otros cuatro padres que ayudaran en la misión,

21 Tomás Basilio, nació en Palermo en 1580. Entró a la Compañía de Jesús en 1597. Pasó a la Nueva España en 1616. En 1617 acompaña a Andrés Pérez de Ribas a la Misión yaqui. Decorme menciona que el catecismo incluido en el Arte Cahíta, fue elaborado por Basilio (Decorme, 1940: 201).

los padres: Juan de Ardeñas²², Diego Vandersipe²³, Pedro Méndez y Angelo Ballestia²⁴ pues el padre Tomás de San Basilio se encontraba herido por una flecha (Pérez de Ribas, 1645: 325-326).

La reubicación de los pueblos tuvo como consecuencia la intersección de pueblos de indios que pasaron a vivir en un mismo territorio, perdiéndose de esta forma la identidad de las naciones más pequeñas, absorbidas por las de mayor tamaño.

1.11.3. Sistema de misiones

El sistema de misiones era una unidad socioeconómica y cultural que contemplaba un conjunto de pueblos indígenas bajo la administración de los jesuitas (Valdez, 2009: 32). Los jesuitas se organizaban en Provincias, y se reunían de acuerdo a las lenguas dominantes en los territorios principales tomando como criterio su formación. El padre Gonzalo de Tapia fue el primer superior de la Compañía de Jesús en Sinaloa, y sabía cuatro de las lenguas usadas en la provincia.

La villa de San Felipe y Santiago, también llamada villa de Sinaloa, disponía de una casa para los religiosos. En ella residían algunos padres y un hermano coadjutor. Era además el punto de partida de los padres para su misión. Acudían a los pueblos que cada uno tenía asignado con el fin de atender las

22 Jean D'Ardenes nació en Lieja, Bélgica, el 1 de noviembre de 1591. En 1611 ingresó a la Compañía de Jesús. Llegó a México en 1617. Se cambió el nombre de Jean l' Ardenois por Ardenas, o Ardeñas. En 1622 se trasladó a las misiones del yaqui (Montané, Diccionario de Jesuitas en Sonora [en línea] <http://archive.is/l2M2A>).

23 Diego Vanderzype, nació en Gante el 3 de abril de 1585, llegó a México en 1616 (Alegre. Tomo III: 351).

24 Nació en Cremona, Italia, en 1589. Ingresó a la Compañía de Jesús. En 1621 estaba en el yaqui. Murió en la ciudad de México el 14 de febrero de 1644 (Montané, Diccionario de Jesuitas en Sonora [en línea] <http://archive.is/l2M2A>).

necesidades espirituales y corporales de los indios por espacio de un mes. En esta labor se ocupaban casi dos partes del año. Reff señala que el patrón misional fue retomado de San Pablo y los apóstoles, quienes establecieron comunidades cristianas en ciudades seleccionadas y establecimientos periféricos para llevar a cabo la propagación del conocimiento de las enseñanzas de Cristo (Reff, 2004: 165).

Se cuidaba también la gente que habitaba en los ríos circunvecinos según la necesidad que tuvieran los indios de confesarse o bautizarse. Los primeros pueblos que visitaron fueron de los ocorinis, comanitos, nios, bacayoses.

En la villa se quedaban dos padres que se encargaban de la doctrina y enseñanza de los españoles y los soldados del presidio, así como también algunos indios naboríos; es decir, que se encargaban de las tareas domésticas (Carta Anua de 1599: 96-98).

Algunos de los primeros indios ladinos que se trajeron al territorio eran mexicanos, tarascos y tlaxcaltecas, quienes daban ejemplo a los demás indios de cómo comportarse en las fiestas, sin abusar de las borracheras (Carta Anua 1598: 98).

Cabe señalar que en un principio en la villa residían sólo españoles, pero para 1597, la composición cambió, además de españoles, había indios, mexicanos y tarascos, junto a cinco sacerdotes y un hermano coadjutor,

Una de las innovaciones del sistema jesuítico en México fue el establecimiento de un religioso en el pueblo principal de su partido, pues consideraban que las visitas temporales de misión no eran suficientes para evangelizar a los indios.

Por otra parte, los pueblos de indios disponían de una ermita cercana a la cual acudir. Otras actividades se llevaban a cabo durante la cuaresma. Hacían procesiones, cantaban en mexicano, y después llevaban a cabo las disciplinas. También los indios construían pequeñas capillas hechas de ramas y flores que adornaban con una imagen de su vocación, donde hacían sus fiestas (Carta Anua de 1599: 98).

Se llevaban a cabo dos juntas al año para que los padres hicieran los ejercicios espirituales, así como para que no olvidaran su disciplina religiosa y el modo de vivir en comunidad (Carta Anua de 1623: 326).

La permanencia de los padres en los pueblos de sus partidos era determinado por los mismos religiosos, siempre y cuando todos los indios tuvieran acceso a “la palabra divina y demás ministerios”. La forma en la que los padres sabían acerca de si faltaban algunos indios de adoctrinar, era a través de los fiscales de iglesia, así como también los *temachtianos*²⁵, o maestros de doctrina, que los misioneros señalaban. Estos temachtianos eran instruidos para cubrir al misionero en caso de que este último se encontrara muy alejado del pueblo, para acudir a bautizar a indios que estuvieran en peligro de muerte por alguna enfermedad. En estos casos el temachtiano lo hacía, aunque debía dar cuenta al padre del suceso a su regreso (Pérez de Ribas, 1645: 449).

Siguiendo con las labores de la Compañía de Jesús, estos debían acudir al padre superior o rector, para todo lo relacionado con sus partidos o pueblos; por ejemplo, no podían entrar a dar doctrina en naciones “gentiles” sin la autorización del rector. Otras cuestiones que debían pasar por la aprobación del padre superior eran la construcción de iglesias, las reducciones de pueblos, o el castigo a los indios.

Las responsabilidades de los padres no sólo eran para con los pueblos de sus partidos. En ocasiones, si su partido se encontraba en frontera con una nación “gentil”, procuraban ir ganándoselos para que, llegado el momento en que se les diera licencia para evangelizarlos, no pusieran resistencia. Una forma de garantizar su amistad consistía en invitarlos a las fiestas de cristianos, además de darles algunos regalos.

Por su parte, los superiores o rectores de la misión debían acudir cada año a los partidos de sus distritos. A su llegada, los religiosos debían informarle del

25 Nahualismo, Temachtiani, significa catedrático en Náhuatl, Gran Diccionario Náhuatl [en línea], <http://www.gdn.unam.mx>.

estado del partido, ya fuera para cuestiones materiales o espirituales (Pérez de Ribas, 1645: 450).

Todos los padres que pertenecían a las misiones que eran cabeceras y tenían su gobierno aparte, debían congregarse con su superior dos veces al año. Para ello se escogía el pueblo que fuera de mayor comodidad para desplazarse, de tal forma que todos pudieran acudir sin alejarse mucho de sus partidos. La congregación tenía una duración de ocho días, durante la cual se debía guardar la observación y distribución religiosa tal cual se llevaba a cabo en cualquier Colegio de la Compañía. Este espacio servía además para discutir ideas que surgieran de la iniciativa de los religiosos, y proponer medios para promover más la cristiandad de la gente. Se exponían además los casos de conversiones singulares de los indios.

Aprovechaban también para comunicar la necesidad que tenían de vestuario, vino para misas y medicinas para enfermos. Las limosnas provenían de las que el rey tenía asignadas en la caja real de México (Pérez de Ribas, 1645: 450-451).

1.11.4. La lengua como estrategia de evangelización

El conocimiento de las lenguas indígenas fue la base de las estrategias de evangelización. Los primeros religiosos franciscanos llegados a México, se percataron que el conocimiento de las lenguas indígenas era fundamental para poder llevar a cabo la evangelización de una manera seria y efectiva. Sin embargo, nunca esperaron que hubiera una gran diversidad de lenguas en el norte de la Nueva España que no tenían ningún parecido con las lenguas usadas por los indios del altiplano. Los primeros en percatarse de este gran problema fueron los conquistadores que llevaban indios nahuas como intérpretes en las expediciones, pero que no les sirvieron de nada en estos territorios.

Los franciscanos se encargaron de las misiones pertenecientes a la jurisdicción de la Nueva Galicia, región de una gran diversidad de lenguas, que dificultaba la labor misional. Como solución a esto se planteó la fundación de un colegio

en Guadalajara en el cual se juntaran jóvenes de diferentes regiones para enseñarles la lengua náhuatl y hacerlos regresar a sus pueblos. Dicha petición fue hecha por el Virrey Luis de Velasco, dirigida a Felipe II (Ricard, 1986: 124). Al parecer dicha petición fue rechazada. Sin embargo, los franciscanos tomaron la iniciativa de enseñar náhuatl a los indios como solución a la diversidad de lenguas.

Ejemplo de esto, son los tahue que habitaban en el valle de Culiacán, frontera con la provincia de Sinaloa. Su administración misional estuvo a cargo de los franciscanos, quienes les predicaban en latín o en náhuatl. En la Carta Anua de 1596, se menciona que los tahue habían sido persuadidos por el obispo Martín de Azola de que aprendieran náhuatl, lengua que algunos aprendieron a leer y a escribir en poco tiempo. Estos traducían los sermones a los que no la sabían. No fue sino hasta que los jesuitas visitaron el valle de Culiacán, que se les confesó en su propia lengua (Carta Anua de 1596: 90-91).

El conquistador Nuño de Guzmán se quejaba del trabajo de los franciscanos para con los indios, y criticaba el hecho de que usaran como intérpretes a los hijos de los principales para que los demás indios hicieran caso y pudieran ser instruidos. También mencionaba que, en algunos casos, mandaban a los indios sin la compañía de los frailes a predicar la fe. “Así que lo que por su medio de ellos predicán es oración de ciego aprendida y no entendida” (Beltrán de Guzmán, 2010: 118).

Cuando se fundó la primera villa en la provincia de Sinaloa, se dejaron a dos religiosos de San Francisco para la administración espiritual de los indios, sin embargo estos murieron a manos de los zuaques después de cinco años de la fundación. Basados en la experiencia que habían vivido los religiosos franciscanos, los jesuitas se dedicaron a aprender dos de las lenguas principales de la provincia de Sinaloa, las más generales, y posteriormente tradujeron a estas las oraciones y el catecismo (Carta Anua de 1593: 28). Para aprender las lenguas nuevas, los jesuitas se ayudaban de algún indio cristiano o intérpretes, pues todo misionero tenía la obligación de aprender la lengua propia de la nación a la cual era asignado, y para esto pasaba un tiempo en compañía de un padre de la Compañía que tuviera dominio de la lengua (Pérez

de Ribas, 1645: 449). Desde 1583 el padre provincial Juan de la Plaza había escrito al padre Aquaviva para proponerle que los religiosos hablaran diversas lenguas para ayudar a los naturales, y que para poder ordenarse se pusiera como condición el que supieran alguna lengua o supiera lo suficiente como para confesar (Zubillaga, 1971: 670). Para los jesuitas aprender la lengua autóctona el medio más eficaz para la conversión y sujeción de los indios.

Sin embargo, aún en el siglo XVIII, los jesuitas tenían dificultades relacionadas con el estudio de las lenguas de los indios y sucedía que algunos misioneros no aprendían la lengua, a pesar de haber pasado varios años residiendo en las misiones. Uno de los pretextos consistía en asegurar que los indios ya sabían la lengua castellana, por lo que para solucionar estos problemas se planteó que los visitadores particulares y rectores de cada provincia obligaran a practicar a los misioneros nuevos, y después de un tiempo, les hicieran predicar en la iglesia a los indios, siempre en presencia de los padres visitadores, y sólo hasta que estos últimos se percataran que usaban correctamente la lengua de la administración de los misioneros. También se estableció que sólo se les concediera el grado de superior poseedor de cuatros votos a aquellos religiosos que demostraran suficiente capacidad en el manejo de las lenguas.

Se tomaron además medidas extremas, como por ejemplo ordenar remover de sus misiones momentáneamente a los padres antiguos, pero que no tenían tanta destreza en aprender las lenguas, y trasladándolos a otras misiones, mientras se habilitaban en aprender la nueva lengua. Se sugería también que no mudaran sujetos de una misión a otra de distinta lengua (Arjón, 1720: 10-13).

También se ordenaba a los padres visitadores que pidieran en cada misión lo que hubiera de apuntes de las lenguas y que procurasen que cada uno fuera dejando más noticias de la lengua.

1.11.5. División de las misiones

Conforme se fueron anexando nuevos territorios a la misión de Sinaloa, la distancia se convirtió en un problema para la administración de los pueblos más alejado de la villa de Sinaloa. En 1621 se tomó la resolución de establecer

otra cabecera de misión en el río Mayo, donde se estableció una nueva residencia para un superior distinto al de la villa, quien se encargaba tanto de la administración de los indios como de los religiosos. La intención de establecer esta nueva cabecera era para que se pudieran hacer las juntas en este río, y que los padres que tenían sus partidos cercanos a éste pudieran acudir. El superior de la nueva cabecera era el padre Cristóbal Vallalta, antiguo misionero de los sinaloas (Carta Anua de 1621: 302).

La residencia era, por una parte, el lugar donde los misioneros podían acudir al superior y atender lo tocante a la administración de los indios y, por otro, para beneficiar a los mismos religiosos, quienes podían acudir al consuelo y disciplina (Carta Anua de 1621: 290).

Las naciones dependientes de esta misión eran los mayos, yaquis y nebomes, éstos últimos, pertenecientes a los pimas bajos. Para su cuidado había once religiosos responsables de los pueblos con mayor densidad de la provincia, se contaban 20 000 personas en mayo, 30 000 en yaqui, y 9 000 en el territorio que habían penetrado hasta entonces de los nebomes.

La doctrina se dividía en partidos y feligresías, y en cada partido había un padre misionero, a cargo de dos o tres pueblos, dependiendo el número de gente. El partido con mayor antigüedad de los mayos quedó dividido en tres, contemplando a tres pueblos cada uno. El más cercano a la villa quedó a cargo del padre Miguel Godinez²⁶, mientras que la cabecera de la misión quedó a cargo del Padre Diego de la Cruz. Por último, el partido más cercano a la costa de California, correspondía a dos padres, Juan Varela²⁷ y Juan Ángel. Con respecto a las responsabilidades de los padres, Alegre señala que se

26 Miguel Godinez, nació el año 1625 en Gravelines de Bélgica, su verdadero nombre era Cornelio Beudín, vino con la expedición de 14 Jesuitas que trajo el P. Pérez Ribas, en 1647 (Decorme, 1740: 268)

27 Juan Varela, nació en Granada, España, en 1588. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1606. Pasó a la Nueva España en 1596. Misionó entre los yaquis de 1617 a 1628 (Montané, Diccionario de jesuitas en Sonora [en línea] <http://archive.is/I2M2A>).

ocupaban de perfeccionar la imagen de Jesucristo en los bautizados y formarlos en las naciones vecinas de gentiles (Alegre, 1842. Tomo II: 122).

Antes de que los padres llegaran a los pueblos para bautizar a los indios, estos debían recibirlos y disponer de terrazas que se hacían de ramas de árboles o jacales, especie de casitas echas de vara de monte que se embarraban con lodo y se cubrían de paja y que servían como iglesias provisionales y como casa del padre. También tenían que limpiar el camino, y levantar arcos de ramos que estaban colocados a aproximadamente 8 km. de los pueblos (AHSJC-MEX, Vol.19, Cap.4: 139).

Los padres no sólo eran responsables de la vida espiritual de los indios, también pretendían ayudar en lo “político”, para que los indios adoptaran un estilo de vida más parecido al español. Coello sugiere que la configuración espacial de las reducciones fue estructurada siguiendo las directrices de la distribución espacial de los campamentos militares romanos, cuyo objetivo era tener un mejor control de la población (Coello, 2000:46). En 1602 los indios comenzaron a construir casas de madera y barro con terrazas para sustituir las de esteras de caña. Las calles y plazas se medían con cordeles (Carta Anua de 1602: 139).

Para 1621 la misión del río Mayo contaba con tres iglesias y otras más en construcción. Fue este mismo año, el primero en que se celebraron los misterios de la fe para la celebración de Semana Santa, y para ello se congregaron todos los pobladores en el río Mayo y recibieron el sacramento de consagración de la ostia, a la que se asistía día y noche, aunque la confesión sólo se les daba a los indios que los sacerdote creían más capaces (Carta Anua de 1621: 291).

Para el año de 1625 las misiones estaban divididas y distribuidas en los cinco ríos, quedando las del río Mayo, Yaqui y Nebome dentro de la Misión de San Ignacio, la cual contaba con su superior, el padre Julio Varela, además de doce padres encargados de la administración espiritual de los indios (Carta Anua de 1625: 350).

1.12. El Colegio de la villa

Las funciones o ministerios de la Compañía contemplaban la educación y práctica de la virtud de los jóvenes, fundando para ello colegios y convictorios. En la Villa de San Felipe y Santiago, se encontraba ubicado el Colegio, con dos padres: uno, encargado de acudir a los ministerios de la villa, mientras el otro se encargaba del cuidado de los indios que vivían en la villa y en pueblos circunvecinos y tres hermanos coadjutores (Carta Anua de 1619: 264).

La primera hora del día, antes de realizar sus ocupaciones, ofrecían a los indios la instrucción cristiana. Éstos debían acudir a sus iglesias por las mañanas muy temprano para aprender la doctrina y rezar en su lengua nativa, y por la tarde regresaban los indios más jóvenes a sus iglesias donde ocupaban el tiempo cantando y rezando. Los mayos, que se caracterizaron por ser “gente ligera”, caminaban aproximadamente 7 km para ir a la iglesia cada día, alejándose de los lugares donde tenían sus siembras (Carta Anua de 1616: 227).

Otra función del Colegio era ser cabecera de misiones. Servía para que los padres que estaban adoctrinando en los pueblos cercanos recurrieran a él, tanto en las enfermedades, como en tiempo de juntas y para realizar sus ejercicios espirituales; también aquí recibían el sustento, y el punto de partida para socorrer a los indios.

Para 1636 eran tres los padres que se hacían cargo del curato: uno de ellos, era Rector y visitador de todas las misiones de la provincia, mientras que los otros dos tenían la responsabilidad de acudir a la doctrina y administración de los sacramentos a los soldados del presidio, así como también a los vecinos de la villa: mestizos, mulatos, negros e indios ladinos. Diez padres estaban sujetos al rector del colegio de la Villa y debían acudir puntualmente a sus juntas y a las principales fiestas del colegio y de la Compañía, además de concurrir a sermones y jubileos del mes y otros ejercicios (Carta Anua de 1636: 391-392).

1.13. El seminario de indios

Los jesuitas pusieron sumo cuidado en que la gente joven perseverase en la fe y buenas costumbres debido a que consideraban que era más fácil para que adquirieran las virtudes.

En el colegio se tenía un seminario de primeras letras adonde acudían treinta niños indios. A los niños de doce o trece años, que eran los mayores, se les enseñaba a leer y escribir, así como también a introducirlos en las costumbres españolas, se les enseñaba canto. Tenían mucha facilidad para aprender, por lo que los padres guardaban grandes esperanzas para la futura cristiandad (Carta Anua de 1602: 138).

El seminario de indios era como el *scolastici europeo*, un recinto para internos, donde se formaban a los niños para que en un futuro respondieran al llamado y administración de sus pueblos, así como también a la práctica y exhortación cristiana de los pueblos (Durkheim en Álvarez, 1996: 39).

Por medio del seminario, los jesuitas trataban de evitar que los niños anduvieran perdidos, pues acudían de varias partes y naciones de la provincia (Carta Anua de 1598: 99). Cabe señalar que la enseñanza en el seminario no era exclusivo para indios; también acudían niños españoles para aprender a leer y escribir, y a todos se les enseñaba desde muy pequeños a confesarse y a comulgar a los que consideraban más capaces. Sin embargo, se procuraba separar a los niños españoles e indios para la instrucción de la doctrina, y se les señalaban días distintos: los jueves para los españoles, y los domingos para los indios. También acudía gente mayor, tanto hombres como mujeres, para la declaración de los misterios (Carta Anua de 1622: 314). Coello señala que los jesuitas utilizaban las instituciones educativas como uno de los medios por los cuales indirectamente se buscaba la asimilación de los indios en estructuras jerárquicas de dominación, a través de la transmisión de los valores culturales preponderantes (Coello, 2000: 56).

El colegio de la villa de Sinaloa funcionaba bajo las mismas reglas de ingreso de cualquier escuela jesuita. Los padres de los niños eran los encargados de

llevarlos. Cuando se hicieron las capitulaciones de paz entre los yaquis y el capitán Hurdaide, los yaut o principales entregaron catorce niños como rehenes en señal de acuerdo, cuatro de los cuales fueron enviados al seminario para aprender a leer, escribir y contar, así como también para aprender la doctrina cristiana en su lengua, con el objetivo de que en un futuro pudieran ayudar a los padres con la conversión de su propia gente, y servir como intérpretes (Carta Anua de 1610: 167).

De esta forma, los niños más diestros y devotos eran encomendados por el religioso para que en la Iglesia hicieran pláticas al pueblo. También se pensaba que estos niños eran los más capaces de introducir el sacramento de la comunión a los demás. Además de ser capaces de enseñar buenas costumbres en sus pueblos, "medio que era eficacísimo, para que aquella misma doctrina, que el Ministro del Evangelio les enseñaba, oyendola de boca de los que eran sus hijos, y parientes, y en lenguaje yes lo propio, la recibiesen con particular gusto..." (Pérez de Ribas, 1645: 100).

Se ponía más énfasis en la instrucción de los infantes en la doctrina cristiana que a la de los adultos. Los jesuitas les dedicaban más tiempo, niños y niñas acudían de mañana y tarde a recibir la doctrina, además de informarle al padre cuando faltaba el fiscal y alguacil de su iglesia (Carta Anua de 1618: 257).

Los jesuitas se ocupaban de que la crianza de los niños fuera lo más parecido a las costumbres españolas y cristianas. Los instruían para que al pasar delante de la imagen de algún santo o del padre, hicieran la reverencia al estilo español. Para inculcarles la devoción a la Virgen a los niños, se les puso una imagen en el colegio. La Virgen aparecía amparando bajo su manto a muchos indiecitos.

Los seminarios de indios se fueron expandiendo hacia los pueblos principales de cada partido para servir como ejemplo de "virtud" a los demás pueblos. El maestro que enseñaba a los niños en el seminario se encargaba también de todas las actividades, recibía un salario y era por ello que tenía tanto cuidado (Carta Anua de 1621: 287).

Los niños se debían ajustar al orden y disciplina que marcaban los jesuitas, siempre bajo continua vigilancia, con el propósito de educarles de una forma personalizada de acuerdo a sus hábitos y costumbres, así como también para agruparlos conforme a su edad e inteligencia, aunque esto obedecía a propósitos ulteriores como evitar conductas desviadas (Álvarez, 1996: 40).

1.14. Fiestas, danzas, y canto

Las fiestas cristianas celebradas en los pueblos cabecera de misión, fueron una estrategia por la cual los religiosos se ganaban a los indios para que fueran a bautizarse.

“...unas veces convidándoles a que vengan a ver fiestas que celebran los que son cristianos; otras regalándolos con algunos donecillos; y cuando ya están algo ganados, convidándoles a que traigan a algunos de sus hijos, para que se críen con los otros niños y mozos de la iglesia y se enseñen con ellos y tal vez que los dejen bautizar” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 238).

Para el caso peruano Estenssoro señala que se privilegiaron las danzas, la música y el canto a un texto escrito para la enseñanza del evangelio en los indios, puesto que temían que éstos no pudieran comprender la doctrina, debido a la falta de comunicación y desconocimiento de la lengua (Estenssoro, 2003: 145).

Los jesuitas tenían la idea de que se cobraba un mayor concepto de las cosas sagradas y de piedad con las fiestas de los santos en cada pueblo, así como también la fiesta de la Virgen y el sacramento de consagración de la ostia (Carta Anua de 1618: 257).

Las fiestas mayores y las de los padrones de sus iglesias fueron adaptadas para que se celebraran de la misma forma a como acostumbraban los indios sus antiguas fiestas, con grandes danzas, aunque los religiosos prohibían algunas conductas que consideraban inapropiadas, como las embriagueces y bailes “deshonestos”, se hacían grandes convivios con comida y se invitaban a

todos los vecinos. Poco a poco se fue introduciendo que se confesaran durante estas fiestas. Reff señala que los jesuitas de la Nueva España toleraban prácticas de los indios que en Europa no se hubieran permitido, como por ejemplo, el que los indios entraran a la iglesia bailando (Reff, 2004:198).

Las fiestas de devoción a la Virgen se celebraban de distinta manera entre los españoles, pues en éstos, sólo se hacían confesiones y comuniones en la Iglesia, mientras que los soldados la celebraban con misas y salves, además se reunían con la cofradía de vecinos para realizar una procesión por la iglesia que presidía a la misa (Carta Anua de 1622: 314).

Los religiosos además les enseñaban a los niños a usar instrumentos musicales españoles, como la flauta, y si aprendían rápido, se les enseñaba a cantar misa. Cuando los indios no sabían leer, se aprendían las canciones de memoria (Carta Anua de 1602: 143). Este fue uno de los métodos más usados por los jesuitas, así como también uno de los más efectivos, por medio del canto les enseñaban la doctrina cristiana y los misterios a los niños quienes luego cantaban lo que aprendían en sus pueblos y barrios, pues las canciones se componían en su lengua. Los padres y familiares de los niños al oír cantar a sus hijos, iban aprendiendo la doctrina cristiana y los misterios de la fe. Esto lo comprobaban los padres cuando les hacían preguntas de doctrina y respondían mejor que antes. Además estos niños llevaban a sus padres con los religiosos para que fueran bautizados (Carta Anua de 1629: 404).

De acuerdo a los jesuitas los indios adultos eran los encargados de adornar y cantar las coplas, fueron sustituyendo sus antiguos cantos, por otros de letra sobre cristianismo.

1.15. Mantenimiento de las misiones

Una de las formas de garantizar la cristiandad de los indios y su sujeción a la corona española por parte de los jesuitas fue apegarse al método de los franciscanos, utilizando la agricultura como buen recurso para mantener a los pobladores indios arraigados. Se les daban tierras de maíz, buscando que éstas estuvieran cercanas a las iglesias de sus pueblos.

Para organizar las tierras comunales concedidas a la misión, los jesuitas entregaban una parte de ellas a los jefes de familia, para que estos pudieran trabajar en sus sementeras. Los frutos que se cosechaban pertenecían a quienes habían participado en la siembra, de manera que estas tierras servían como siembra de autoconsumo. Mientras que el resto estaban destinadas para la misión, el trabajo se distribuía de tal manera, que los indios trabajaban tres días en las tierras de misión, y de igual manera se destinaba el mismo número de días para trabajar en la suya. Finalmente el séptimo día era el asignado para llevar a cabo los servicios religiosos (Nentwig, 1977: 104).

Además se encargaron de enseñarles técnicas agrícolas europeas para que produjeran suficientes cosechas para alimentarse cada día, durante todo el año, evitándoles la fatiga a los indios de abandonar sus pueblos para ir en busca de comida a otros territorios. Se introdujeron nuevos cultivos, que no se tenían en la región, tales como el trigo, la uva y la naranja.

También se enseñó técnicas sobre la crianza del ganado a los indios, debido a que consideraban que también les correspondía instruirlos en llevar una dieta alimenticia nueva, de acuerdo a lo que éstos consideraban adecuado. Había cría de ganados bovino, mular y caballo ya fuera para alimentación o transporte y ganado menor. Sin embargo, el ganado era considerado como propiedad del Colegio de la villa, pues de acuerdo a los jesuitas sólo los bienes estables eran para las instituciones dedicadas a la enseñanza (Ortega, 1999: 65).

La producción agropecuaria fue sumamente importante ya que les facilitaba a los colonos que venían a la provincia en busca de plata, la búsqueda de alimentos y trabajadores, elementos que son vitales para establecer un real de minas. Lo perjudicial del real de minas en las misiones, tenía que ver con la obstrucción de la evangelización y la reducción de trabajadores en las labores de misión (Ortega, 1999: 140-141).

Pronto surgieron poblaciones de estancias de ganado, granjas, haciendas de campo y de minas, ingenios de azúcar. En las haciendas se procuraba que hubiera un pueblo de indios, y la forma de rancherías alrededor del río con sus

sembradíos se modificó por vivir como en estancias y puestos (Pérez de Ribas, 1645: 251).

Con la introducción de técnicas de agricultura y ganadería, los padres se aseguraban no sólo de la enseñanza espiritual de los indios, sino que también se les ayudaba en lo que consideraba “político y humano”.

Por ejemplo, iban instruyendo a los indios para que tuvieran más cuidado en la forma de vestirse, para cubrir “su desnudez bárbara”. Para ello implementaron el uso del algodón, y que las indias tejieran mantas para vestirse. Y si no contaban con esta semilla en sus cultivos, entonces cambiaran sus semillas o frutos obtenidos de sus cosechas por vestido de algodón (Pérez de Ribas, 1645: 96). También se enviaron ovejas a Sinaloa, para que se labraran mantas de lana.

En los cristianos más antiguos pareció surtir efecto la instrucción que los padres les daban sobre la vestimenta. Los indios de los pueblos del río Sebastián de Évora, vestían ya en su mayoría mantas de algodón y los que no tenían con qué vestirse, pedían prestada alguna manta para cubrirse cuando se paseaban delante del padre. Esto fue interpretado por los padres como un acto nacido de la vergüenza que tenían de tener poca ropa (Carta Anua de 1602: 138).

Los indios también solían usar los productos excedentes de sus siembras, como maíz, para venderle a los españoles y soldados y de esa manera poder comprar los ornamentos para sus iglesias. Con las nuevas tecnologías implementadas por los jesuitas, los yaquis se sintieron motivados en hacer más siembras para con su fruto comprar caballos a los españoles. Los yaquis se adaptaron con facilidad al uso del caballo, y lo usaron para llevar sus cargas.

Por otra parte, como se dijo desde un principio, el territorio de los yaquis era tan fértil que en años de escasez de lluvias, los españoles y los indios de otras naciones se adentraban en su territorio para “rescatar”; así se le denominaba al intercambio de productos (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 127).

Tanto los hombres yaquis como mayos, salían en busca de vestidos hasta cincuenta leguas. Algunos volvían a la villa, otros se quedan a vivir en pueblos de españoles o en los reales de mina. El atractivo de este último era que ganaban más, y la vestimenta que podían conseguir era más elegante.

Conclusiones

El primer cambio que enfrentaron los indios con la llegada de los españoles, se debió al efecto de las reducciones, los pueblos dispersos en rancherías se convirtieron en pueblos con gran concentración de gente. Los más afectados eran los indios que tenían que desplazarse de sus pueblos de origen a los pueblos cercanos a la villa, por ejemplo, los que habitaban en las sierra. Los cahítas: cinaloas, tehuecos, yaquis y mayos, permanecieron en sus territorios de origen y no sufrieron un gran cambio en este sentido, sin embargo sí lo hicieron en otros aspectos. La sustitución de sus casas de petate (esteras) tan característica, fue remplazada por las casas de adobe, dispuestas como las españolas, con su plaza e iglesia, separando el espacio del monte y el pueblo. Los modos de subsistencia se modificaron con el ganado y las siembras y nueva tecnologías.

Para adoctrinarlos en el evangelio, se les instruía desde pequeños en el seminario de la villa, por medio del canto y la música, y éstos a su vez a sus familiares. En los siguientes capítulos se abordará en qué aspectos fue modificando el cristianismo la vida de los mayos y yaquis.

Capítulo II. Ritos cahítas y la introducción a los ritos cristianos

2.1. La construcción del cuerpo y la persona para los mayos y yaquis

Pérez de Ribas menciona que para los indios de la provincia de Sinaloa, la luna era “viviente” y que cuando eclipsaba, moría en la pelea con otro contrario en el cielo (Pérez de Ribas, 1645: 202). Esta creencia de que la luna va muriendo durante el eclipse o durmiendo, sigue vigente entre los mayos. Y también existe la creencia de que la luna es la Virgen²⁸ (Mondragón et al, 1996: 63). Para los mayos y yaquis, al ser animistas, las relaciones van más allá de ser sólo sociales y son socio-cósmicas, la naturaleza forma parte de esta sociabilidad englobante (Viveiros de Castro, 2002: 46). La relación de éstos para con los seres naturales pueden ser de solidaridad, amistad, comensalidad, entre otras normas valoradas de la vida social (Descola, 2012: 192-193). De acuerdo con algunos relatos yaquis y mayos, el sol y la luna equivalen a un padre y a una madre: “creíamos en nuestro padre sol [itom Achai, Ta'ha] y en nuestra madre la luna [itom Mala Mecha]” (Mondragón, 2002, 37).

La concepción del cuerpo de los yaquis, es muy importante para entender cómo la luna llega a ser equivalente a una madre. Para los yaquis, los niños son producto de la unión sexual de un hombre y una mujer, así como de la intervención de la luna, ya que es esta última quien le da su forma definitiva. El hombre es quien da el sexo al niño, pero la construcción del género, depende de las fases lunares, es decir que si la formación del feto se completa cuando la luna está llena o creciente, se anidará una semilla de varón, mientras que si la luna es nueva o menguante es una semilla de mujer; sin embargo, si durante la luna llena se implanta una semilla de mujer, el niño nacerá con atributos de la mujer, chillón, miedoso, o cobarde; si durante la luna nueva se implanta la semilla de un hombre, la mujer adquiere características masculinas y nace con corazón valiente y se dice que es “marimacha” (Olavarría et al., 2009: 36-37).

28 Wolf señala que para los mexicanos del altiplano, Tonantzin, la diosa de la tierra y la fertilidad estaba asociada con la luna, al igual que la Virgen de Guadalupe. En la imagen la Virgen se sostiene sobre media luna que simboliza la Inmaculada Concepción (Wolf, 1958: 35).

Como vemos, para los yaquis el cuerpo no es objeto de una escisión y el ser humano se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad. Es decir, que las representaciones del cuerpo son una representación de la persona (Le Breton, 2002: 22). Tanto mayos como yaquis se reconocen como yoremes, para los primeros, yoemes para los segundos. El significado literal es persona, pero para llegar a hacerlo se necesita de un equilibrio; así, desde niños se les enseña que para ser persona, deben respetar, al monte, al universo, así como el sol y la “madre” luna, a las estrellas y a sus parientes (Estrada et al, 2004: 60). Un informante mayo me indicó que el yoreme nace en la naturaleza, es su hogar, de ahí se alimenta, de ahí vive, convive con todo el mundo del monte porque son seres vivos, y son los que les dan vida.

El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo (Merleau-Ponty, 1993: 163). y es por medio de los ritos que se ordenan las poblaciones y sus papeles a desempeñar, mientras que las prohibiciones trazan los perfiles cósmicos y el orden social ideal (Douglas, 1988: 101).

2.2. El dualismo antagónico de la cristiandad

Los padres de la Compañía de Jesús tenían como misión ayudar a la salvación y perfección de las almas de los prójimos. Y una de las formas de poder llevar a cabo este proyecto era extirpando las idolatrías. Estas últimas eran consideradas como producto de la ignorancia con la cual los tenía cegados el demonio, y por lo tanto eran corregibles con un adoctrinamiento adecuado. La existencia del diablo había sido certificada en el concilio de Letrán desde 1215, y para el siglo XVI el demonio era parte del imaginario social de la alta y baja cultura popular de Europa, expandiéndose a América con los españoles que migraron, sobre todo en los religiosos, que justificaban la idea de la idolatría por una influencia del demonio. La idea del mal personificada en el demonio adquirió gran fuerza durante los siglos XVI y XVII, se encontraba en la vida política, religiosa y cotidiana de los pueblos europeos (Taussiet & S. Amelang, 2004: 45). El mundo cristiano se dividía en dos ámbitos: el de la virtud, que era obra de Dios y el del vicio, como obra del diablo (Coello, 2000: 31).

En su "Historia moral de las indias" (1590), Joseph de Acosta (1540-1600) religioso de la Compañía de Jesús y provincial del Perú (1576-1581) escribió sobre la relación del demonio con la idolatría. Para el jesuita el demonio era soberbio, había implantado poco a poco las idolatrías en los hombres, para hacerse adorar y sujetarlos, porque su odio y enemistad por los hombres era mortal (Acosta, 2006: 234-236).

Escribir sobre las idolatrías de los indios era sumamente importante para corregir los errores en caso de que disimularan sus ritos paganos y para tener conocimientos de los medios por los cuales el demonio tenía engañados y cautivos a los indios. De acuerdo al discurso cristiano las descripciones de las idolatrías, beneficiaban no sólo a los indios, sino también a los españoles, pues servía para comparar la ley de Dios con la de Satanás (Acosta, 2006: 312).

La destrucción de lugares y cosas no necesariamente significaba el final para las creencias y rituales indígenas. Como era el caso de los paganos del medievo temprano europeo, la retención de las creencias y prácticas indígenas era una consecuencia inevitable de los esfuerzos de los misioneros de retener las creencia en un Dios (Reff, 2004:196).

Acosta hace una descripción de las dos clases de idolatría que había en las Indias: una de ellas acerca de las cosas naturales, que se dividía en dos ramas, la adoración de los astros y elementos naturales, y la otra de árboles, ríos, o montes. La segunda era acerca de cosas imaginadas o creadas por el hombre. En esta última clasificación entraba la adoración de ídolos o estatuas de palo o piedra, así como también la adoración de los muertos. A los ídolos, los indios les atribuían los efectos naturales como el hacer llover, y efectos de otros tipo como la guerra. Y a su vez todos estos fenómenos naturales tenían el poder o autoridad para hacer el bien o el mal a los hombres (Acosta, 2006: 243-249).

Por su parte, el jesuita e historiador Pérez de Ribas²⁹ señalaba que las idolatrías que se encontraban en Sinaloa, eran supersticiones en forma de hechizos que eran enseñados por el “demonio” a los indios, quien se les aparecía en forma de animales, pescados o serpientes a quienes honraban o temían. En las ocasiones en la que no les temían, le llamaban “abuelo”. Por otra parte el religioso señalaba también que la adoración de ídolos se debía a la creencia de que mediante éstos tendrían un buen tiempo y obtendrían la victoria en la guerra (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 140-188).

Las etapas de la vida del individuo, nacimiento, infancia, matrimonio, muerte, eran vistas como ceremonias por los jesuitas, mientras que a lo que llamaban “idolatrías”, estaban más relacionadas con cuestiones mágicas y algunas formas de curar entraban dentro de estas clasificaciones.

Según el antropólogo Van Gennep, estas etapas de la vida del individuo oscilan entre el mundo sagrado y profano, y el paso o transición de uno a otro requiere un periodo intermedio. Por lo tanto las ceremonias tienen como finalidad que el individuo pase de una situación a otra.

De acuerdo al esquema de ritos de paso de Van Gennep (2013), todos los ritos comprenden a su vez ritos preliminares, donde se lleva a cabo la separación del mundo anterior, liminares, situados en el estadio de margen y postliminales, que comprende los ritos de agregación al nuevo mundo. Además existen ritos que por sus características se inclinan más en una secuencia que en otra y en cada una de estas etapas se establecen reglas distintas, debido al desequilibrio que surge de pasar de lo profano a lo sagrado.

Por otro lado, Van Gennep sugiere que existen cuatro categorías en las que puede entrar un rito y por lo menos dieciséis posibilidades para cada uno, al eliminarse las otras cuatro, como lo muestra la tabla siguiente (Tab. 1) (Van Gennep, 2013: 29).

²⁹ Andrés Pérez de Ribas, nació en Córdoba en 1576, fue misionero en la provincia de Sinaloa durante 16 años.

Tabla 1. Categoría de ritos

RITOS ANIMISTAS

Ritos simpáticos	Ritos de contagio
Ritos positivos	Ritos negativos
Ritos directos	Ritos indirectos

RITOS DINAMISTAS

Un rito es animista cuando se personifica una potencia en un alma única o múltiple, una potencia animal o vegetal; mientras que uno dinamista es impersonal. Por otra parte los ritos simpáticos, se fundamentan en la creencia que una acción semejante actúa sobre lo semejante, y lo contrario sobre lo contrario. En el caso de los ritos de contagio, se fundamentan en la materialidad y la transmisibilidad; ya sea por contacto o distancia de las cualidades adquiridas.

Los ritos también se distinguen entre positivos y negativos. Para Van Gennep los primeros son voliciones reducidas en acto, los segundos son los también llamados “tabúes”, es decir son prohibiciones u órdenes de no hacer o no actuar.

Siguiendo a Van Gennep, todo rito tiene un efecto que puede ser directo o indirecto. El primero sucede en caso de que la virtud del rito sea inmediata, sin intervención de agentes; por el contrario, un rito indirecto, pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, que intervienen favoreciendo a quien ha realizado el rito.

Los ritos que se describen a continuación son aquellos que los jesuitas observaron cuando llegaron y evangelizaron a los cahítas, algunos de ellos vistos como ceremonias, otros como supersticiones. El análisis de dichos ritos se ha basado en las investigaciones de distintos autores; así como Arnold Van Gennep (1960), Victor Turner (1969), George Frazer (1890), Émile Durkheim (1912) y Mary Douglas (1970).

2.3. Ritos de acontecimientos vitales

2.3.1. Nacimiento

Pérez de Ribas señala como una generalidad en la Provincia de Sinaloa que a las niñas las cubrieran con una mantita cuando acababan de nacer, mientras que a los niños los dejaban desnudos (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 133). Por otra parte, a los niños yaqui les perforaban desde pequeños la ternilla de la nariz para colocarles piedras de esmeralda que les colgaban con ayuda de un hilo, mientras que a las mujeres les agujeraban alrededor de las orejas y se las adornaban con un lazo de algodón azul, del cual colgaban preseas (Pérez de Ribas, 1944, Tomo II: 66). El hecho de que las perforaciones fueran llevadas a cabo en distintas partes del cuerpo y con diferentes adornos de acuerdo al sexo del infante, indica que quizás se tratara de un rito de separación de un mundo asexuado.

Por otra parte, el parto también es considerado numinoso. Al ir acompañado de la pérdida de sangre, coloca a las mujeres en un estado de impureza: “los vetos impuestos a la parturienta se asemejan con bastante frecuencia a los que deben sufrir los guerreros, una mujer que ha dado a luz no puede tocar alimentos” (Cazeneuve, 1971: 92).

En general, los indios de la Provincia de Sinaloa se abstenían de la caza. Cuando sus mujeres habían parido temían que si no se abstenían de dicha

actividad, estaban poniendo en riesgo la vida del recién nacido (Pérez de Ribas, Tomo I, 1944: 135).

El parto y el embarazo son periodos en los que frecuentemente se realizan ritos de separación, que consisten en la exclusión de la sociedad familiar y, a veces, de la sociedad sexual (Van Gennep, 2013: 76). Los indios de Oera no se aprovechaban de las mujeres embarazadas o las que estaban amamantando, hasta que la criatura tuviera dos años y a los que quebrantaban esta costumbre los castigaban (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 146).

Ambos ritos son de tipo dinamista, por contagio, directos y negativos. Como observamos, hay una diferencia entre quienes son los perjudicados por los peligros señalados en el rito de purificación ante la menstruación y las restricciones realizadas en el parto o embarazo. En el primero, la contaminación pone en peligro a toda la comunidad de pescadores, mientras que en el segundo el coito no perjudica a la pareja que lleva a cabo al acto, sino a la prole.

2.3.2. Matrimonio

El matrimonio comprende un cambio de categoría social de los cónyuges, y éstos, a su vez, pasan por diferentes etapas o estados.

Normalmente las concertaciones de matrimonio eran llevadas por los padres de los indios cuando éstos eran muy pequeños. La edad aproximada de los infantes era entre ocho y diez años y el lugar ideal para llevar a cabo los acuerdos eran los bailes. Los padres de la pareja discutían los acuerdos mientras los niños bailaban, les señalaban a la niña o al niño designado para su enlace matrimonial, y en las familias era nombrado como “este es tu señalado o tu señalada”. Si estaban conformes ambas familias, cerraban el acuerdo con un apretón de manos y acabado el baile, cada familia se retiraba a sus casas. Durante el baile los niños daban a las niñas cuentas y zarcillos, y esto se hacía antes de la cohabitación.

Si el joven tenía edad suficiente podía amancebarse con otra mujer, mientras la niña señalada como su esposa cumplía la edad suficiente. En algunos casos el joven abandonaba a la amancebada y en otros se quedaba con ambas (Carta Anua de 1591 en González y Bolaños, 1996: 191).

Si los niños eran de poca edad, pasaban por un periodo de margen que podía llegar a extenderse de meses hasta años. Cuando llegaba el tiempo, el padre de la novia dejaba su casa con todo el ajuar a la hija y al yerno. Cuando no se llevaban acuerdos entre familias, el interesado que quisiera desposar a una doncella debía obtener el permiso de la madre, y aunque la joven estuviera interesada en el enlace, no podía aceptar, sin su consentimiento (Carta Anua de 1593: 26-27).

Como se mencionó anteriormente, una vez llevada a cabo la concertación de matrimonio, el infante o joven pasaba por un periodo de margen. Esta etapa sería el equivalente al noviazgo, a un periodo de margen entre la adolescencia y el matrimonio (Van Gennep, 2013: 32).

Esta correspondencia se mantenía hasta el matrimonio, con la excepción de que alguno muriera en el intervalo. Mientras se mantenía, el joven tenía que cumplir con ciertas obligaciones para con la familia de su señalada. Por una parte, debía acudir a la residencia de la doncella, y dejar en la puerta de la casa un obsequio, consistente en todas las presas que hubiera obtenido de la caza; aunque el joven nunca entregaba el presente directamente. Por otra parte, la pareja no cohabitaba previo a la ceremonia de matrimonio. La doncella debía portar un collar de concha de nácar que era labrado especialmente para indicar su estado (AHSJC-MEX. Vol.19: 144v).

De acuerdo a Van Gennep, este tipo de arreglos matrimoniales en los cuales los esponsales son niños corresponden a menudo a tratos de tipo económico: “si la familia, el pueblo o el clan deben perder una fuerza viva de producción, muchacha o varón, ¡que haya al menos alguna compensación!” (Van Gennep, 2013: 186).

Por otra parte, en el caso de que el novio fuera guerrero, durante la ceremonia de matrimonio se debía de vestir con los atavíos que usaba para salir a la guerra, se les daban nuevas armas y debía de usar su nuevo arco para matar a algún león (Carta Anua de 1593: 26). Dado que el cuerpo iba cambiando, el arco se iba adaptando conforme su dueño iba creciendo. Todo parece indicar que este artefacto era un símbolo usado para indicar la iniciación en diferentes etapas de la vida de los guerreros mayos y yaqui.

Tomando en cuenta la importancia que le daban los mayos y los yaquis a la amplitud de la familia, es probable que el matrimonio de las parejas se validara definitivamente con la llegada del primer hijo. El término cahíta *Bemela*, que los jesuitas tradujeron como doncella, era usado por los mayos para denominar no sólo a las mujeres solteras de edad juvenil, sino también a aquellas mujeres que estaban casadas pero que no habían tenido hijos aún (Carta Anua de 1615: 211). Es muy probable que al convertirse en madres, se elevara su posición moral y social.

2.3.3. Muerte

El rito funerario pasa por cada una de las etapas de los ritos de paso. En la primera etapa, la de separación, en una segunda de margen. Existe un peligro por contaminación del cadáver, por lo que los parientes del difunto, pasan por un estado marginal. Hay a su vez una tercera etapa en la que se ingresa al muerto a la otra vida, por lo que se convierte en un rito de agregación. Es un rito de tipo animista, contagiosa, directo y negativo, en sus primeras etapas, mientras que en la etapa final se convierte en un rito de iniciación, animista, simpático, indirecto y positivo.

De acuerdo a Cazeneuve, la muerte es de las manifestaciones más representativas de lo que es considerado impuro o numinoso, pues implica que el fallecido abandone la condición humana normal. El muerto constituye un objeto o un ser impuro por lo cual debe ser preservado de su peligroso contacto:

“En cuanto a los objetos personales del muerto, suelen suceder que se los entierre junto con su propietario. Tres son las posibles razones de esa costumbre: proporcionar al muerto lo que le hace falta; evitar que regrese a visitar a los vivos en busca de lo que necesita, o desembarazar a los vivos de objetos manchados” (Cazeneuve, 1971: 117).

La primera de estas razones se encuentra implícita en el relato que Pérez de Ribas hizo acerca de estas costumbres que observó en la Villa de Petatlán.

“Tenían estas gentes no pocas supersticiones en que enterrar y dar sepultura algunas cosas de comida y bebida, que les sirviese de viático a la jornada que iban...el cuerpo del difunto ponían en una cueva que hacían dentro de la sepultura, ya sentado, ya tendido, pero desembarazado de la tierra por si quisiere caminar” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 226).

De la misma forma lo llevaron a cabo los indios en Topia, aunque la descripción del rito para éstos es más completa; por ejemplo, se dice que expirando el muerto y antes de que helase, doblaban el cuerpo, de tal forma, que las rodillas quedaban junto a la boca, es decir, en posición fetal, y era así que los metían en la cueva, no se les cubría con tierra, y para finalizar cerraban la cueva. En esta descripción se informa que aparte de los alimentos, les dejaban un arco y flechas por si les era necesario en su viático (Pérez de Ribas, 1944. Tomo III: 32).

Esta forma de acomodar y de inhumar el cuerpo en posición fetal, podría significar según Cazeneuve que el difunto estaba llamado a renacer nuevamente: “el mejor medio para arrancar al muerto de su estado de impureza era señalar mediante ritos funerarios su ascenso a otro reino, su pervivencia bajo una forma distinta de la del cadáver” (Cazeneuve, 1971: 215). Cuando existe la creencia de la vida póstuma, se colocan en la tumba los objetos que serán útiles al muerto en su viaje más allá de la muerte, o bien fórmulas que le permitirán ser admitido en la nueva vida.

Con respecto a la forma en que llevaban a cabo los funerales de los guerreros muertos en la Provincia de Sinaloa, se dice que en cuanto estaban próximos a morir, se les vestía como cuando iban a la guerra. La indumentaria incluye: mantas, plumería, sartales, así como también su arco y carcax de flechas. Una vez muertos, se les enterraba junto a un árbol. Además solían matar a los perros y otros animales del difunto para que no quedaran cosas suyas vivas (Carta Anua de 1593: 26).

Por otra parte, la idea del antepasado como protector y consejero de lo vivos y su vinculación con potencias sobrenaturales la observamos en la Provincia de Sinaloa. El padre Gaspar Varela,³⁰ encargado de los yaqui, mayos y nebomes, cuenta que a estos se les apareció un viejo hechicero llamado Teiecuri, que hacía más de cincuenta años que había muerto, y quien dijo que resucitaría de los muertos y enseñaría la verdad. El relato continúa con la reaparición de este antepasado, pero en una apariencia de un joven de los más fuertes de la nación. Este se encontraba encima de un árbol y para demostrarles su poder, introdujo un palo en el tronco grueso del árbol, y dijo que haría llover en medio de la sequía y que daría las siembras sin que tuvieran que encargarse de sembrarlas (AHSJC-MEX. Vol.17: 193v). Los mayos solían enterrar a sus muertos a la puerta de su propia casa. Esta persistencia de la sepultura doméstica es seña que el muerto se ha vuelto sagrado, y queda asociado a la vida familiar.

Van Gennep explica que los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, pues se le sitúa entre el mundo de los vivos por una parte, y en el mundo de los muertos por otra, quedando en un estado limítrofe. El viudo es recluido por su condición de impureza (Van Gennep, 2013: 226). Para Durkheim, el muerto es sagrado, por lo tanto todo lo que está relacionado con él, se encuentra por contagio en la misma situación, por lo tanto se le debe

30 Gaspar Varela, nació en Granada, España, en 1582. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1599. Pasó a la Nueva España en 1611 y en 1614 pasó a ser misionero en Sinaloa (Montané, Diccionario de jesuitas en Sonora [en línea] <https://archive.is/I2M2A>).

excluir del contacto con todas las cosas de la vida profana (Durkheim, 1968: 402).

El padre provincial Martín Pérez describió los ritos a los que eran sometidos los viudos o viudas en la Provincia de Sinaloa. Se les imponían ciertos tabúes en las distintas secuencias de la ceremonia fúnebre. Primeramente les cubrían el rostro con una manta, y una vez enterrado el difunto, se llevaba a cabo la purificación del viudo. Para ello era llevado al río, donde se le sumergía tres veces, con el rostro colocado en dirección al oeste. Todo esto se repetía durante tres días continuos. Posteriormente el viudo o viuda era llevado a una casa totalmente cerrada, donde estaba recluido durante ocho días, dentro de los cuales eran sometidos a tabúes alimentarios, no podían comer carne o pescado, y solamente se le permitía beber atole y comer esquite. Además, el aislamiento era tal que no podía ver ningún pariente, ni salir, ni oír misa (Carta Anua de 1616: 243). Este rito lo hacían también en caso de que falleciera algún hijo o pariente.

El contacto con los cadáveres puede ser considerado transmisor de peligro (Douglas, 1973: 26) y en algunas ocasiones esa impureza o peligrosidad puede llegar a extenderse a las pertenencias del difunto y a quienes han tocado el cuerpo (Cazeneuve, 1971:115).

Esta sensación de peligrosidad ante la muerte se encontraba presente entre los mayos, especialmente en los marítimos. Existía un tabú hacia los que habían tenido contacto con algún muerto, ya fuera un viudo o un sepulturero. No se les permitía pescar durante un tiempo, aunque no se especifica cuánto tiempo duraba dicha abstinencia (Carta Anua de 1628: 372). Esto probablemente se deba a la honorabilidad de los animales que iban a cazar, pues existían ciertas creencias de guardar respeto sobre los animales y pedir su autorización. Esto se abordará más adelante.

2.4. Ritos de Iniciación

2.4.1. Adopción

Este rito comprende los elementos más recurrentes en las ceremonias de iniciación. La reclusión en chozas especiales que indica la ruptura con el medio materno además del sometimiento a ayunos parciales (Ries, 1994; Turner, 1967; Cazeneuve 1971).

Los cahítas llevaban a cabo un ritual de adopción de la siguiente manera: Los principales se encargaban de buscar por los pueblos vecinos a niños huérfanos de padre y madre (Carta Anua de 1591 en González y Bolaños: 190). Para llevar a cabo el rito se construían dos casas de esteras distantes 100 pasos una de la otra. En la casa de mayor tamaño se mantenían a los muchachos huérfanos aislados durante ocho días. A lo largo de este periodo el único alimento que consumían era atole (bebida de maíz con agua). Durante el periodo que los niños estaban recluidos no se les permitía a las mujeres entrar a las casas.

Mientras que en la casa más pequeña, los indios iban esparciendo arena suelta que tendían en forma de círculo, cuyo diámetro aproximado era de dos varas y media. En dicho círculo entraban los indios pintados, cantando y bailando con dos bastones en las manos; se sentaban en la arena, pintando diferentes figuras con polvos de colores, ayudándose de una vara de caña para hacer los trazos. A ratos salían de la casa y daban ciertas vueltas bailando, luego regresaban a la casa a perfeccionar las pinturas.

Las figuras que delineaban correspondían a dos figuras humanas; a una llamaban viriseva y a la otra vairubi; para los indios la primera era la madre, y el otro su hijo, y con esto indicaban que eran los primeros hombres de los que nacerían los demás. Alrededor de éstos pintaban cañas de maíz o frijoles y calabazas, además de figuras animales, culebras, pajarillos y otros animales, hasta que llenaban todo el círculo de arena (Alegre, 1841. Tomo I: 227). “Y las pinturas dicen que las hacen para que, creciendo el río, no se aneguen sus sementeras, y a los animales y pájaros para que no se las coman, y las de las

víboras para que no les piquen y esto piden a Hirisihua, al cual pintan en forma humana” (Carta Anua de 1591 en González y Bolaños, 1996: 190-191).

Continuando con el rito de adopción, luego de permanecer danzando ocho días, se dirigían bailando a la casa donde tenían a los jóvenes encerrados, y aquí hacían ciertas ceremonias en las que les abrían los ojos para que vigilaran cuando les tiraban flechas para desviarlas con destreza. Para ello un viejo llevaba una tortuga en la mano que les ponía en los ojos a los prohijados, y les decía que tuvieran mucha vista para ver las flechas de los enemigos y que no les hieran; luego les daban algunos objetos para que ganaran cuando jugaran, y además les daban armas. Después de esto ponían en procesión a los prohijados, con la cabellera sobre los ojos. A continuación salía un hombre amenazándolos de muerte con una macana, fingía que les daba con ella y ellos se hacían los muertos. De acuerdo al jesuita Martín Pérez, esta era la representación de la muerte de su antiguo padre (Carta Anua de 1591 en González y Bolaños: 190-191). Cada ministro cogía a su hijo adoptivo y lo llevaba a su casa para sustentarlo como cualquier hijo propio, yendo a la casa donde estaban las pinturas, cogían la arena y la restregaban en el cuerpo del hijo. Dicha ceremonia terminaba con una comida abundante para los hijos y una vez terminada la comida, todos se iban a bañar al río (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 166-167).

Alegre describe además de lo ya indicado por Ribas que una vez pasados los ocho días se ofrecían cañas de tabaco para brindar, posteriormente se les llevaba a la otra casa donde se borraban las figuras de arena. Esta última era restregada en el cuerpo de los iniciados. Por último hacían una especie de desfile para pasar a sus casas. Estos niños eran cuidados sin hacer diferencia alguna de los hijos naturales (Alegre, 1841: 267).

En las ceremonias de adopción los niños tenían que pasar por bromas pesadas, se les metía un palo por la garganta casi al punto de ahogarlo, hasta que vomitaba todo lo que había ingerido, quedando así “prohijado”. Al concluir dicho rito, adquirían un beneficio, el de poder jugar a un juego similar al de los dados, en el que usaban cañuelas y punto y otras señales, cada una con

distintas suertes. Era un juego que se acostumbraba en tiempo de calor y en el que el ganador obtenía como trofeo las mantas y cuentas que se habían apostado (Carta Anua de 1593: 27).

Este rito es sumamente parecido a otro usado por los zuñis³¹. En el ritual zuñi someten a los niños a una iniciación en un clan mágico-religioso, *Ko'tikili*. Para la preparación de dicho rito se construye también una habitación llamada *Ki'wisiwe*, dispuesta sobre el suelo, de piedra y de forma rectangular. Las casas construidas son seis y corresponden cuatro a los cuatro puntos cardinales, y dos más dedicadas a zenith y a Nadir. El ritual es una representación mítica de la llegada de *Ko'loowisi* (serpiente emplumada), donde participan los dioses asociados a cada *Ko'tikili*.

Los participantes que representan a los dioses se recluyen durante ocho días en *ki'wisiwe*, dedicado a Nadir, que suceden antes de la llegada de *ko'loowisi*. Durante las primeras siete mañanas se dedican a recolectar leña. En la sexta mañana los *Säl'imobiya* (guerreros y recolectores de semillas) que se encuentran en otra casa, salen junto con sus hermanos menores y se dirigen a la casa donde están los dioses, para decidir entre las fraternidades a las que están invitados a participar en las futuras ceremonias (Coxe, 1904: 94-102).

De las comparaciones del ritual de adopción de los cahítas y el de la iniciación del clan mágico-religioso de los zuñis, encontramos las siguientes semejanzas: 1) En ambos ritos se hacen representaciones de los dioses, en los cahítas mediante dibujos, en los zuñis son unos personajes los que personifican a los dioses. 2) La reclusión de los iniciados en ambos ritos es de ocho días. 3) En ambos ritos hay personajes que llevan máscaras y representan a los dioses; 4) Los iniciados son restregados con arena; 5) En el ritual zuñi, los iniciados en el clan mágico-religioso se retiran con sus padrinos a las casas de estos últimos, mientras que en el ritual cahíta, se retiran a las casas de sus padres adoptivos, y culmina igualmente con una comida.

31 El pueblo zuñi está situado en el occidente de Nuevo México, en el río Zuñi, afluente del pequeño río Colorado.

2.4.2. Sociedad de los guerreros

A los niños se les instruía desde pequeños en el uso de las armas. A los tres años³² recibían su primer arco y a partir de entonces siempre lo llevaban consigo. De día salían por los montes para matar lagartijas y ratones. Los niños más grandes dormían con un cuchillo enterrado en la tierra que colocaban detrás de la cabeza, mientras que en la obscuridad, los niños mayores cargaban un candil para poder cazar (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 20).

Por otra parte, la consagración de los guerreros en los yaquis se llevaba a cabo cuando daba muerte a algún enemigo. De esta manera se ganaba su nuevo nombre, que inspiraba temor y respeto en los otros, pues este era derivado de las muertes que habían llevado a cabo. Por ejemplo, el que mató a cinco, o bien el lugar donde se había llevado a cabo la muerte, el que mató en el monte, en la siembra, etcétera (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 65).

Para salir a la guerra, se pintaban la cara y el cuerpo con un barniz que hacían de la mezcla de aceite obtenido de gusanos y almagre u hollín, lo que les daba un aspecto fiero. Para la decoración del cabello usaban plumas y penachos de aves de los montes. La vestimenta del capitán de los guerreros, que de acuerdo a Pérez de Ribas era un principal, se distinguía del resto porque vestía una manta azul con conchas de nácar que resplandecía con la luz del sol, además de algunos colgantes con los que se adornaban el cuello (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 131).

Las flechas que usaban los yaquis también eran un símbolo de identidad individual. Los yaquis eran capaces de identificar a quién pertenecía una flecha aun cuando las flechas hubieran cambiado de propietario. El cambio de dueño del arma se debía en muchas ocasiones por haberla apostado en un juego llamado patole (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 110-111).

32 Los apaches solían armar a los niños con un carcax a la edad de siete años, o incluso menos (Bancroft, 1875: 514).

La identidad del guerrero se construía mediante diferentes acciones. Entre las cuales la obtención de la cabellera de los enemigos muertos era un símbolo de prestigio. Este tipo de práctica estaba extendida por toda América. Para mayos y yaquis, la cabellera era considerada un trofeo; símbolo de virilidad y valentía, las más valiosas eran las de los hombres más fuertes. Los guerreros Höchero y Kaanoklé mencionados por Clastres (1981), no sólo llevaban la cabellera del enemigo como trofeo a su territorio, sino que le otorgaban al guerrero un estatus alto en la jerarquía. Cuanto más poderoso era considerado el enemigo, mayor era el valor de su cabellera. Asimismo formaba parte de su actividad ritual (Clastres 1981: 235).

Con respecto al valor que los mayos le daban a la cabellera, queda más claro en las cláusulas del pacto de paz con los yaquis, en éste pedían que se les devolvieran las cabelleras que los yaquis les habían quitado a sus parientes muertos a manos de estos fieros enemigos en guerras pasadas y que los yaquis portaban en bailes como una ofensa (AHSJC-MEX. Vol.19: 135v).

2.4.2.1. El ritual de guerra

Se comenzaba con la convocatoria de dicha ceremonia. Para ello daban golpes a un tambor grande cuyo sonido alcanzaba a escucharse a una legua de distancia aproximadamente. Dicha reunión era llevada a cabo en la casa de algún cacique. Una vez que estaba todo el pueblo reunido, los principales formaban un círculo. El *iaut* o principal de mayor jerarquía era el que marcaba el inicio de la ceremonia. Para ello encendía y fumaba una cañilla llena de tabaco, y posteriormente el más anciano de los principales daba inicio al brindis (AHSJC-MEX. Vol. 19: 134-134v). El objetivo de estos consejos o *nauhueche* era reunirse y discutir acerca de la conveniencia de entrar en guerra o no con un grupo enemigo.

“La detención de la vendetta, al igual que la de la guerra, acaba con ritos de confraternización” (Van Gennep, 2013: 74). El vino para las ceremonias se preparaba en casa del anfitrión a base de varias plantas y frutos de temporada, tales como tunas o pitahayas, del mezquite y sus pencas, o bien de miel, siendo este último el que más gustaba. Estas plantas se molían o trozaban

para después echarlas en agua, dejándolas reposar entre dos y tres días. El uso de tabaco también era empleado para hacer ligas con otras naciones. Se procedía a enviar este como obsequio, y si este era admitido, era que la propuesta de hacer alianza había sido aceptada (Pérez de Ribas. Tomo I, 1944: 130).

Una vez que todos los principales habían brindado con tabaco y vino se proseguía con el inicio de los sermones. Uno por uno de los principales debía recorrer la plaza del pueblo lentamente; después iniciaba el discurso en voz alta en el que llamaba a sus parientes. Les pedía tuvieran un mismo corazón que él, les persuadía a que tuvieran paz o guerra con determinada nación y exponía las razones por las cuales era conveniente, y concluía el discurso haciendo énfasis en que ninguno tuviera otro corazón que él. A aquel que estuviera en desacuerdo, era apartado de su nación, y río, y se le pedía buscara otro lugar para residir. Así, uno por uno de los principales daba el sermón y la duración de estos podía llegar a pasar de la media noche (AHSJC-MEX. Vol. 19: 135).

Los yaquis y mayos tenían la costumbre de entregar manojos de flechas en señal de amistad, además hacían trueque de cautivos que habían obtenido en batallas pasadas, como señal de tregua; así mismo intercambiaban las armas (Baltasar de Obregón, [1584], 1988: 233).

Cuando había opiniones opuestas a declarar una guerra o no, era el sermón de los principales de mayor jerarquía el que tenía más peso sobre la decisión. Un ejemplo de esto fue la reunión para pactar la paz entre los yaquis y mayos y posteriormente la paz entre los yaquis para con los cristianos. En la primera de éstas se envió a una mujer³³ yaqui a territorio mayo para que entregara el mensaje; la respuesta de los mayos fue de aceptación del pacto de paz. Para la confirmación de paz enviaron a esta mujer y otras dos más, una de las

33 El explorador español Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, menciona que entre los grupos texanos, jumanos las mujeres eran las únicas que podían contratar en caso de guerra.

cuales era de nación mayo pero casada con un *iaut* yaqui. Los españoles siguieron el protocolo de ambas naciones, y a su vez enviaron una mujer yaqui que habían cautivado en una batalla pasada, para hacer la paz con los yaquis.

La autoridad de los principales de mayor jerarquía tenía tanto peso, que aunque no estuvieran todos conformes con las decisiones, las aceptaban para no contradecir al *iaut*. Ejemplo de ello es el ofrecimiento de paz de los yaquis a los españoles con los intermediarios mayos, Osameai y Boothiusuame. El capitán, preguntó a los principales mayos si la decisión de paz fue homogénea en sus pueblos, estos respondieron durante la junta del consejo de guerra, algunos jóvenes guerreros dieron su parecer, votaron ir a la guerra y enfrentarse a los españoles y el capitán. Sin embargo, la decisión final recayó sobre los principales de mayor edad, quienes decidieron pactar la paz (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 79).

Tal como lo explica Clastres (1981), en la lógica de la guerra, el poder de decisión de guerra o paz no recae sobre los guerreros; de ser así alteraría la estructura social indivisible, colocarían su interés privado por encima del interés colectivo, llevando a la comunidad a una guerra permanente.

Los acuerdos de paz eran confirmados hasta dos o más veces, pues estas naciones estaban en guerras constantes y tenían que asegurarse de que los supuestos ofrecimientos de paz, no eran en engaño para embestirles.

Las formas de proceder en caso de que los indios no quisieran la paz con los enemigos se presencié en el río Yaqui. Los guerreros se ponían en orden para marchar, y posteriormente comenzaban a caminar y realizaban con los simbolismos de guerra, que consistían en tirar puñados de tierra en dirección al cielo. A su vez algunos otros blandían dardos y lanzas, con gestos faciales amenazadores. Acto seguido, el capitán de los guerreros se adelantaba y se acercaba a los enemigos. La declaración de guerra consistía en que este capitán de los indios trazara una línea en la tierra utilizando su arco, luego se ponía de rodillas para besar la línea, se levantaba e indicaba al enemigo no atravesar la línea, después lanzaba una amenaza diciendo que en caso de

atreverse a pasar parecerían (Tello, 1891: 182-183) - un rito de separación del territorio.

Otro ejemplo en el que se ve claramente una declaración de guerra, es el que observaron el gobernador Francisco de Ibarra y sus soldados en el río Mayo, donde de igual forma, desde lo alto de la sierra los guerreros estaban aguardando. Los cien hombres daban gritos y tiraban tierra, luego levantaban sus arcos, y a continuación tiraban flechas hacia el cielo, en señal de enemistad (Baltasar de Obregón, 1988, [1584]: 141-142).

Con respecto a las guardias para la protección del territorio, se componían de aproximadamente cincuenta guerreros que velaban con sus arcos y flechas, acomodándose uno delante de otro con una rodilla en tierra. Mientras que en situaciones en las que los indios se sentían amenazados, tenían una forma de alertar al resto de los guerreros, ya fuera cuando había recato de guerra o los enemigos se encontraban cerca de su territorio. Utilizaban para ello señales de humo tanto para dar aviso de guerra como para confirmación de que recibieron el mensaje, para diferenciar los mensajes; el segundo era un humo de una mayor altura (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 141).

2.4.2.2. Ritual de la celebración de victoria

Para convocar a la celebración de la victoria se hacían sonar tambores para que la gente se congregara en la plaza del pueblo. En medio de esta plaza se colocaba un asta grande de donde colgaban los trozos del cuerpo del enemigo muerto en batalla, también era usual colgar la cabeza o cabellera. Al anochecer daba comienzo la danza, bailaban alrededor de la pica al son de tambores, y la letra del canto que se entonaba tenía el propósito de ridiculizar al muerto en batalla por medio de insultos y cantos haciendo referencia a la victoria. El tabaco y la bebida eran elementos que también eran utilizados en dicha ceremonia (Pérez de Ribas, Andrés, 1944. Tomo I: 130)

Cabe señalar que no solamente eran considerados enemigos los guerreros muertos en batallas. Existe un testimonio descrito por Pérez de Ribas en el que relata cómo los yaquis siguieron el mismo procedimiento con una mujer

Guayama que siendo de una nación enemiga se vino a vivir en estos pueblos. La dicha mujer se casó con un cacique yaqui. Una madrugada la mujer fue capturada y flechada por una cuadrilla para luego ser desmembrada y colocada por piezas en el asta (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 105).

2.4.3. Jitéberi

Como hemos apuntado anteriormente, la escatología cristiana dividía el mundo en dos partes opuestas: por un lado, se encontraba la virtud, por el otro los vicios. Eran los cristianos los encargados de cultivar la virtud y los infieles fomentaban la maldad a través de los sirvientes de Dios y los agentes del demonio, encerrados en una lucha a muerte. Los españoles trajeron al Nuevo mundo su miedo al demonio, como el agente culpable de toda la maldad y crueldad, cuyo triunfo fue desencadenado con la persecución de las brujas del siglo XVII (Taussig, 2010: 293). El cristianismo en la antigüedad se encargó de que los antiguos dioses romanos fueran asimilados a demonio o al diablo. Mientras que para la Europa cristiana de los siglos XIV y XVII, la hechicería fue altamente perseguida (Caro Baroja, 2016, paraf.9.4 &12.2), los culpables de ejercer la hechicería en el siglo XIV fueron los leprosos y judíos, y para el siglo XV serán las brujas y brujos los nuevos perseguidos, siempre provocados por el enemigo por excelencia: el demonio (Ginzburg, 1991: 71).

La función que tenían las brujas en Europa se proyectó en el contexto americano. El agente del mal era el chamán, y las antiguas deidades de los indios se convirtieron sin distinción en demonios e ídolos. El diablo se mostraba en forma de hombre o de mujer, de un espíritu familiar o de un íncubo que chupaba cuerpos y los llevaba por el aire (Defoe, 1978: 45).

El interés que tenían los jesuitas por descubrir las idolatrías de los mayos y yaquis, los llevó a indagar en toda la información posible acerca de los hombres que llamaban "hechiceros". Estos chamanes no eran completamente buenos, pero tampoco totalmente malos. Podían tanto curar como hacer enfermar a la gente. Sin embargo, los jesuitas no tuvieron en cuenta la

ambivalencia, y fueron vistos como pura representación del mal. Los jesuitas utilizaron el término genérico de hechicero Moreac³⁴ en cahíta sobre el de curandero *jitéberi*, debido a que estos fueron vinculados al demonio como sus ministros o mensajeros, debido a su capacidad para metamorfosearse.

2.4.3.1. Iniciación del jitéberi

Las iniciaciones de los magos y chamanes comprenden el paso del mundo profano al sagrado, por lo que los conocimientos adquiridos en este mundo sagrado comprenden trances, muerte, viajes del alma al otro mundo, retorno, etcétera (Van Gennep, 2013: 170). Turner menciona que los atributos de los seres liminares pueden ser expresados mediante una gran cantidad de símbolos, que pueden ir desde la muerte, invisibilidad, bisexualidad, etcétera (Turner, 1988: 102).

Por otra parte para que un hombre sea reconocido como mago o chamán, debe tener unas cualidades que conforman su personalidad, y estas pueden ser adquiridas o congénitas. En este último caso se trata de particularidades físicas o psíquicas. En el primero, la iniciación se fundamenta en la revelación o la tradición, y por lo general en los dos a la vez. Quien siente vocación de mago pide que se lo inicie (Cazeneuve, 1971: 151).

En las iniciaciones de los jitéberi en la provincia de Sinaloa encontramos ambas. Pérez de Ribas señala que eran los viejos hechiceros los que antes de morir transmitían sus enseñanzas a los más jóvenes (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 139). En la Carta Anua de 1625, se relata cómo un hechicero persuadió a cuatro indios para que se dirigieran al monte por cuatro noches seguidas, “el demonio”, se les apareció a la luz de la luna y les dio una

34 Este es el término que usaban los mayos, yaquis y tehuecos para denominar a los que hechizaban. La información fue obtenida del arte cahíta, y del confesionario. En ambos materiales se usa el término moreac para denominar a los hechiceros. Además se verificó el significado a través de diccionarios contemporáneos de la lengua mayo y yaqui. En el mayoyoreme (Collard & Collard, 1986: 163), móriac es hechicero, mientras que en el yaqui-yoeme (Estrada, 2003: 139) moera es viejo.

pedrecita³⁵ con la que les convencía que podrían curar con ella a los enfermos y hechizar a los que quisieran (Carta Anua, 1625: 357). Cazeneuve señala que la iniciación puede ser también obra de un espíritu o un demonio-personificación manifiesta, este último de la potencia mágica en sí (Cazeneuve, 1971: 156).

Otro caso de la habilidad adquirida es la que relató un “hechicero” de ochenta años en la confesión. Se le apareció un espíritu de apariencia horrible quien le dijo que se llamaba *Dovia*, cuyo nombre significaba “yo mismo”, y fue quien le indicó las reglas de cómo curar a sus parientes (Carta Anua de 1621: 294). La apariencia de los demonios en el imaginario europeo era siempre horrenda, terrorífica o bien, de una belleza perfecta.

Con respecto a la personalidad del hechicero adquirida de manera hereditaria, el Anua de 1621 habla de la explicación que un *jitéberi* da de su iniciación. Desde muy niño estuvo en contacto con la hechicería, debido a que su padre también era hechicero. Cuando el chamán tenía diez o doce años, su padre lo llevó a un río³⁶ donde convocaron a los demonios, se les aparecieron tres niños, descritos como extremadamente hermosos, cuya vestimenta consistía en ropajes hechos de plumas de guacamayas, y las manos y pies con plumas de águila, y el padre ofreció a su hijo a cambio de su favor y ayuda (Carta Anua de 1621: 294-295).

35 En los yaquis persiste la creencia de que el bezoar, que ellos llaman flor de tierra, no sólo para dotar las habilidad al curandero, sino también al danzante y al músico (Olavarría et al, 2009: 74). Las piedras como instrumento curativo, son observadas en otros contextos de Latinoamérica. Montserrat Ventura menciona que los chamanes Tsachila de Ecuador hacen uso de estas herramientas (Ventura, 1996: 120).

36 Es probable que se tratara del Yoania, del Yo= ancestral y ania= mundo, una región mística o una tierra encantada para los yaquis, donde adquieren sus habilidades (Markman & Markman, 1989: 180; Molina & Delgado, 2015: 110). Olavarría menciona que el Yoania también es un espíritu que aparece en lugares alejados como desiertos o cuevas en forma de visiones silvestres (Olavarría, 2009: 67).

En algunas ocasiones son los espíritus los que obligan a los magos a conocer sus designios durante una <<revelación>> (Cazeneuve, 1971: 155). Como en el caso del hechicero que se mencionó anteriormente, el segundo ente que se le apareció y con quien tuvo una relación de amistad de entre diez y doce años, es descrito como un ser espantoso, que lo levantó cuatro veces por el aire para después dejarlo caer, hasta que el hechicero aceptó su amistad (Carta Anua de 1621: 294).

Otras habilidades que hacen diferir a los chamanes del resto de los humanos es la metamorfosis. Dicha característica fue adquirida al haber hecho un viaje al más allá, convirtiéndose en un ser doble³⁷ y “es la participación, la identificación o simplemente la comunicación con un ser no humano-animal o espíritu- lo que en todos estos casos concede poderes mágicos e inclusive simboliza la posesión de tales poderes” (Cazeneuve, 1971: 163).

Este tipo de habilidad fue otra de las cuestiones por las cuales los misioneros asociaron a los hechiceros con el demonio. Los religiosos hacían mucho hincapié en preguntarle a los chamanes sobre las formas en las que se le aparecía el demonio, pues en el imaginario europeo de la época, el cuerpo del demonio era de naturaleza aérea por lo que no tenía una figura definida y se podía enmascarar fácilmente. Uno de los chamanes le dijo al jesuita que el ente se le aparecía bajo una figura horrenda; otras como apacible y era quien los persuadía en guerras y venganzas.

Le llamaban fortaleza (Ouraba) en su lengua y le ofrecían arcos, flechas, adargas, entre otras armas, ya que era el dios de la guerra. Si este se aparecía en forma apacible, lo que le ofrecían era distinto y le llamaban deleite (Sehuatoba), plumas, mantas, algodón y otras cosas blandas, así como adornos femeniles. También se aparecía como dios de las aguas y lluvias (Bamusehua), al cual debían invocar y ofrecer sacrificios, para que lloviera,

37 En el cuerpo flor (2009) Olavarría, Aguilar y Merino mencionan que entre los yaquis, las parteras, hechiceros, videntes, vaqueros y cazadores, poseen un “sewa taka” (flor del cuerpo), que puede salir del cuerpo, y es la imagen doble de su poseedor.

para sus siembras y cosechas, o se les aparecía como el dios de la vida y muerte (Cocohuame), en forma de rayo de espada de fuego que sembraba y hería el aire con grande furia y mataba a quien se le antojaba (Carta Anua de 1612: 181; Alegre. Tomo II: 45). La relación de los chamanes con los espíritus que les auxilian puede ser ambivalente; algunas veces relaciones de dominación, otras de seducción (Ventura, 1996: 209). Taussig menciona también esta naturaleza dual de las deidades mesoamericanas: podían ser ambas malévolas y benévolas, jóvenes y viejos, mujeres y hombres, humana y animal, uno y otro al mismo tiempo (Taussig, 2010: 308).

Asimismo, algunas mujeres yaquis certificaron que el demonio se les aparecía en forma de perros, sapos, coyotes, y culebras y que era en cerros, montes, picachos y cimas al lado del río, donde hacían sus celebraciones y reverencias. Mientras que de acuerdo a los padres algunos indios decían que las hechiceras iban a unos bailes y convites con el demonio y que volvían por los aires (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 118). Este tipo de características eran muy similares a las que tenían las brujas en el imaginario europeo de la época, en sus ritos de pertenencia *Sabbat* que se llevaban a cabo de noche en el bosque, mientras que su habilidad para volar era otorgada por el demonio. Desde el siglo XIV se detectaban ya las reuniones nocturnas, donde los asistentes llegaban volando (Ginzburg, 1991: 72).

2.4.4. Agregación del extranjero

En la Provincia de Sinaloa, era común la práctica de la hospitalidad, ya fuera con los de sus pueblos o con forasteros, que eran tratados como hermanos, aunque no se hubieran visto antes. Esto, siempre y cuando no fueran declarados enemigos (Alegre, 1841: 233):

“...nunca una comunidad se lanza a la aventura guerrera sin haber protegido antes sus espaldas por medio de empresas diplomáticas- fiestas, invitaciones- al término de las cuales se sellan las alianzas, que se supone durables pero que hay que reactivar constantemente, ya que

la traición siempre es posible y frecuentemente real” (Clastres,1981: 206).

Este tipo de ritos fueron presenciados tanto en los yaquis como en los mayo. Cuando llegó el gobernador al territorio de los yaquis, estos les regalaron a los cristianos, ramos de coral y conchas de perlas, así como también el pescado que habían capturado, entre otras cosas de comer que tenían en su tierra. El ritual culminó con una cacería de despedida, por parte de dos mil guerreros yaquis que salieron a las playas y llanadas de la bahía, cerrando para ello la marisma y con gran ligereza y regocijo expresado en grandes voces, y dieron caza a venados, liebres, conejos y codornices, que presentaron a Ibarra. Este acontecimiento fue como lo señala Clastres un sello de alianza, puesto que los españoles prometieron a los yaquis ayudarles con sus enemigos los mayos (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 231).

2.4.5. Prostitución institucionalizada

Para los indios cahíta, la prostitución estaba institucionalizada. Esto lo podemos observar en una descripción acerca de los indios tahue³⁸. En la narrativa de Pedro de Castañeda se dice que éstos, convocaban a una fiesta, donde se celebraban una danza ritual en la cual participaban las mujeres solteras, y los principales de la provincia de Culiacán.

En la fase liminar, las mujeres iban desnudas. Esta es una característica de los entes liminales, para representar que no tienen estatus, propiedades, distintivos, ni vestimenta que indique estatus o rango (Turner, 1988: 102). Los principales bailaban con cada una de las mujeres desnudas y al terminar la danza, la mujer se dirigía a una casa, bien adornada, y que se hacía específicamente para este rito, en donde le esperaban señoras que la vestían y adornaban con brazaletes de finas turquesas. Una vez vestidas, los principales pasaban uno tras de otro a yacer con ella. Con este rito se institucionalizaba el

38 Los tahue pertenecían también al grupo cahíta. Habitaban en los márgenes del río Tamazula, en lo que se denominó Provincia de Culiacán, jurisdicción de la Nueva Galicia.

oficio, y en adelante estas mujeres no podían negarse a ningún hombre que pagara la tarifa establecida, aunque decidieran tomar un marido después (Relación de Castañeda [1540-1542] en Winship, 1896: 447-448).

En el Anua de 1616, se describe a una mujer mayo, de aproximadamente veinte años, prostituta, que se destacaba de otras mujeres por su hermosura, y la forma de vestirse, con joyas y otros adornos que llevaba, así como también por el uso de aceites y pintura corporal, e iba siempre acompañada de otras mujeres. Esta mujer es descrita como una mujer “perdida que sólo servía para quitar maridos”, a la cual bautizaron con el nombre de Magdalena (Carta Anua de 1616: 230; Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 18).

2.4.6. Danzas Rituales.

Las fiestas sirven, por una parte, para conservar el equilibrio u orden natural y social, por otra, para expresar el vínculo entre el mundo de la condición humana y el místico (Cazeneuve, 1971: 217).

En la crónica del padre Fr. José Arlegui³⁹, señalaba cómo los ritos como el matrimonio, la guerra la caza, o cualquier motivo por el cual se regocijaban los indios, solían culminarlo con bailes y embriagueces en sus festejos (Arlegui, [1737]1851: 20). Cabe señalar que la danza no siempre se hacía al finalizar los ritos; recordemos que en la ceremonia de adopción, el baile en sí se realizaba durante los ocho días que estaban reclusos los niños.

Actividades cotidianas, como la danza, pesca, caza, intercambio, etcétera, son costumbres que si fueron señalados como introducidas por los antepasados en épocas míticas, quedan asociadas con el plano numinoso (Cazeneuve, 1971: 234). Retomando de nuevo el ritual de adopción, las figuras de arena que eran

39 Fungió como calificador del Santo Oficio y como examinador sinodal de los obispados de Valladolid y Durango, fue también ministro provincial, y cronista de la provincia (Martínez en Arlegui, 1851: VI).

dibujadas por los indios, representaban a los antepasados, a los primeros hombres y mujeres y el comienzo de la vida.

El religioso jesuita Ignaz Pffeferkorn da cuenta de esta práctica entre los indios de Sonora. Llegaron cinco parejas a la Iglesia para que los casara, cuestión que se le hizo sospechosa, debido a que el religioso al que estaba cubriendo le mencionó sólo una pareja, y al indagar más, resultó que las parejas llevaban años casadas, pero habían acordado intercambiar esposas (Pffeferkorn, 2008: 154).

Entre los yaquis existía una danza a la que llamaban *tutuli gamuchi*, que en su lengua significa muchacha bonita. El objetivo de dicha danza era parte de un ritual de intercambio de esposas, y con esta ceremonia cedían recíprocamente los derechos conyugales. Hasta el siglo XIX mayos y yaquis continuaban realizando esta danza, bailándola al son de instrumentos como el arpa y el violín (Zuñiga, 1842: 239). Esta celebración se llevaba a cabo durante San Juan, estación de la fruta para los yaquis. De acuerdo a Orozco y Berra, menciona que “no es yaqui de buen gusto el que no cambia la suya, de la misma manera que los espartanos para multiplicar y perpetuar la guerra” (Orozco y Berra, 1864: 356).

2.4.6.1. Danza del Venado

Uno de los mitos yaqui, acerca de la danza del venado⁴⁰, señala que años atrás había habido entre estos un cazador que se destacaba por su particular manera de cazar, disfrazándose con la piel de un venado grande que los yaquis llaman *bura*, del cual conservaba la cabeza y cuernos originales. Esperaba pacientemente en los lugares a los que solían ir los venados y una vez que se reunían, el cazador salía con su traje que le daba la apariencia de

40 El venado es un ser mítico se identifica con el *Yoania*, el mundo de los antepasados yaqui (surem). Asimismo el venado se vincula con el *huya anyá*, ámbito agreste del semidesierto donde habitan los animales del monte. La danza del venado junto con la del pascola forman parte fundamental del ceremonial de los mayos y yaquis (Zamarrón & López, 2007:36).

un venado macho. A continuación se acercaba al grupo, imitando los movimientos del venado y se acercaba a ellos fingiendo que pastaba. Posteriormente, intentaba que uno de estos se alejara y el resto de venados fueran tras de él al monte, donde el cazador se armaba de un garrote (porra) y lo mataba de un solo golpe (Cuentos, mitos y leyendas yoremes, 2006: 94-95).

La razón por la que menciono este mito se debe a que en las fuentes coloniales existen referencias a dicha forma de cazar que guardan mucha similitud con la del mito. Se juntaban dos indios o más para llevar a cabo la caza, anticipadamente cogían una cabeza disecada de venado o antílope y se la colocaban en la cabeza, y algunos se vestían con la misma piel del animal, aunque esta no era una generalidad. Al igual que en el mito, el cazador era percibido como un venado más e incluso era seguido por la manada, pues el cazador se acercaba a ellos caminando en cuatro patas, y cuando se aproximaban uno lo suficientemente lo mataba (Velasco, 1850: 284).

De acuerdo a Warbug, este tipo de ritos son un punto de encuentro entre magia y técnica, pues menciona que cuando un cazador o agricultor se enmascara e imita al animal o fruto de la tierra, se realiza una transformación mimética, que le permite ser capaz de obtener los frutos de su labor cotidiana (Warbug, 2004: 26). Este tipo de rito es animista, simpático, directo y positivo.

Todavía hasta entrado el siglo XX, la cacería entre los mayos y yaquis, únicos sobrevivientes del grupo cahíta, estaba fuertemente ritualizada. De acuerdo a Beals⁴¹ (2011) la caza es una especialización y como tal existe toda una jerarquía entre los cazadores.

El término con el que se conoce a la cacería en lengua mayo o yaqui es *Ámuleo*. El mejor cazador recibe el nombre de *go-k masoleo* (pies de venado), y su habilidad principal es ser el mejor rastreador. Además de éste, existen otros más que se destacan por tener diferentes habilidades esenciales para la caza: el *Wicoyói* (el mejor arquero), el de mejor vista (Mekabícame), y el de

41 Ralph L. Beals fue un antropólogo norteamericano, que realizó trabajo de campo entre los mayos y yaquis, entre 1930 y 1937.

mejor oído (Mekahícame). Los que lograban ocupar estos puestos, tenían el privilegio de ser dotados de una habilidad especial a los de su profesión, el conocer el secreto de los venados (Beals, 2011: 216).

Con frecuencia, el jefe cazador de venado, *Kóba Masoleo* (cabeza de venado) se comunica con los venados a través de su lengua. Desde la perspectiva de los mayos y yaquis, los venados tienen un lenguaje especial con el que se comunican, y que es usado también durante la danza del venado, por el “cantor de venado”.

Pero no sólo los cazadores tiene su jefe, entre los venados y otros animales también existe una jerarquía, que los Mayos-yoreme denominan kámbuha, mientras que los Yaquis-yoemem le llaman (má-lici), y es a quien dirigen sus plegarias, pues sin la autorización del jefe de los venados no es posible cazar. Descola menciona la figura del señor de los Animales de caza en la América indígena. La organización social de los animales es similar al de los humanos, como es el caso de los animales de gran pelaje, algunos de los cuales se erigen como "amos" entre sus camaradas y son los que fungen como interlocutores entre los cazadores (Descola, 2012: 46).

Por otra parte, los cazadores de venado deben honrar a los venados muertos, tienen estrictamente prohibido desperdiciar su carne o arrojar los huesos a los perros, y estos últimos deben quemarse, mientras que la cola de venado debía colgarse de los árboles, o de la parte oriental de las casas (Beals, 2011: 218). Para la procesión de Corpus Christi de 1621, los indios de los pueblos congregados adornaron las calles colgando los animales cazados en arcos adornados, dando la apariencia de un bosque (Carta Anua de 1621: 287).

Este tipo de ceremoniales en la cacería han sido señalados por Frazer para los indios americanos, quienes tienen la creencia de que algunos animales son *manitú* (divinidades) que proveen alimentos, como el oso, el búfalo y el castor. Al igual que los mayos y yaquis, estos también les pedían autorización a los animales para poder comerlos; así mismo al oso, al que honraban usando la cabeza y las arpas, como homenaje.

Otra semejanza que guardan los indios norteamericanos con los yaquis y mayos es el respeto ceremonial, los huesos del elán, el ciervo y el arce, que no podían ser comidos por los perros, mientras que la grasa de los animales tampoco debía gotear sobre la hoguera, pues creían que las almas de los animales muertos, podían ver lo que se hacían con sus cuerpos y se lo dirían a los animales vivos (Frazer, 1943: 594).

El padre de la orden de San Francisco, José Arlegui, observó cómo los indios de la sierra de Durango llevaban a cabo el ritual de cacería, puesto que para perseguir y atrapar venados cogían la cabeza de uno muerto al cual le colocaban en lugar de los ojos alguna frutilla, para después esconderse en el monte y dejar al descubierto solo la cabeza. Los cazadores imitaban los sonidos y movimientos del venado (Arlegui, 1851 [1737]: 169).

Los apaches también solían recurrir esta táctica del disfraz de venado para cazar. Además utilizaban el disfraz cuando se llevaban a cabo las campañas por las compañías presidiales, como herramienta de espionaje cuando los estaban persiguiendo las tropas de españoles, de manera que cuando les salía un venado por el monte, se cercioraban que este no fuera un apache (Velasco, 1850: 284).

Todos estos grupos se encontraban en fronteras unos con otros, por eso no es de extrañarse que recurrieran a las mismas prácticas, sobre todo debido a las reducciones, puesto que se convirtió en algo común que se invitara a los grupos vecinos a las celebraciones cristianas. Estas grandes congregaciones se llevaban a cabo durante los meses de junio a octubre pues era el tiempo de la vendimia de pitaya, fruta con la que elaboraban el licor; si era otra temporada en su lugar era sustituido por bebida de maíz fermentado.

El padre jesuita Ignaz Pfefferkorn apuntaba que la festividad comenzaba una vez que todo el grupo estuviera junto. Posteriormente se iniciaba la danza, hombres y mujeres se juntaban formando un círculo tomados de la mano, por turnos bailaban y saltaban, avanzaban y retrocedían algunos pasos, o caminaban alrededor del círculo, mientras hacían posturas y gesticulaban.

Por otra parte, el canto es descrito como salvaje, porque recordaba al aullido de lobos. Y para realizar los sonidos musicales, dos o tres se sentaban en el medio del círculo y hacían un golpeteo en la tierra ayudados por algunos palos. La fiesta duraba de dos o tres días y durante este tiempo, los que se iban cansando dormían una pequeña siesta, para luego continuar con la fiesta, y los que no estaban en edad de beber, se sentaban y observaban a los otros bailar y danzar (Pfefferkorn, 2008: 166-167).

Entre algunos grupos indígenas parecía existir cierto vínculo con la danza del venado y el antepasado de algún cazador muerto. En la misión de Parras⁴² se observó cómo se llevaban a cabo célebres bailes en los cuales se sacaba la cabeza de un venado muerto que había sido capturado por un difunto cazador. Uno de los ancianos que presidía el ritual arrojaba al fuego, que se encendía especialmente para la ocasión, los pedazos de huesos y astas del venado mencionado anteriormente. Al quemarse los huesos, la llama que se alzaba más alto, simbolizaba el ánima del difunto, y dicha manifestación comunicaba la virtud del antepasado para matar venados. Posteriormente añadían los polvos de los huesos a la bebida que habrían de ingerir los hijos o los deudos del difunto, con la intención de que estos obtuvieran la habilidad y ligereza de cazar venados (Pérez de Ribas, 1944. Tomo III: 63).

Las características de dicho rito pertenecerían de acuerdo a Cazeneuve a la unión de un sacrificio-don y un sacrificio-comunión. El primero, porque al inmolar al animal se realiza un vínculo con potencias sobrenaturales, para procurar pedirle algo, en este caso la habilidad de la caza. Por otra parte, cuando la víctima del sacrificio (el venado) es parcialmente comida, existen dos motivos: que se procure absorber el principio numinoso de la víctima o bien estrechar vínculos entre los convidados (Cazeneuve, 1971: 246-252). Ambos se encuentran presentes en el ritual descrito.

42 Dicho territorio comprendía el sur del actual estado de Coahuila y una parte de Durango, este último tenía como frontera Sinaloa.

La calavera del venado y astas se usaban también para alguna cacería o la guerra. Para lo que colocaban la cabeza en el medio de un círculo, y cantaban y bailaban alrededor de esta toda la noche, hasta que la calavera saltaba e inmediatamente después salían a la guerra o la caza en la dirección en que la calavera les indicaba (Arlegui, 1851 [1736]: 146-147).

2.4.6.2. Danzas con Máscara

Turner encontró entre los Ndembu en África que los ritos de iniciación en la que los bailarines usaban máscara, representaban a los antepasados o deidades ancestrales (Turner, 1988: 16). El uso de las máscaras en los bailes de los ocoronis es mencionado en la Carta Anua de 1621, y los yaquis también danzaban con máscara. Los Zuñis de Nuevo México tienen una representación mítica de los antepasados en fiestas religiosas. Se trata de los Katchinas, quienes regresan para las fiestas encarnados en las máscaras con el ánimo de confortar a los vivientes. Estos son hombres de la tribu elegidos para representarlos, cubiertos por su máscara y sus vestiduras (Cazeneuve, 1971: 217).

En la provincia de Sinaloa, los jesuitas observaron bailes en los que danzaban centenares de indios en rueda, colocaban en un turbante en la cabeza, figuras de piedras o palos que representaban fieros animales nunca vistos o peces marinos (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 223). De acuerdo a Turner una máscara dota al portador los atributos propios de seres salvajes, criminales, solitarios y sobrenaturales (Turner, 1988: 176).

Para los sonidos musicales que ambientaban los bailes, los indios usaban diversos instrumentos, por ejemplo, cogían una olla y cubrían la boca con piel tirante, luego golpeaban con un palo que en un extremo tenía un botón hecho de trapos amarrados. Además de la música, hombres y mujeres, a la vez que brincaban y danzaban, daban alaridos, hacían ademanes, y movían todo el cuerpo, de tal forma que arremedaban al coyote o al venado con destreza (Velasco, 1850: 269).

Otros instrumentos prehispánicos empleados en sus bailes eran hechos de materiales a su alcance, a partir de unas calabazas a las que les hacían agujeros, y dentro de éstas colocaban piedras de hormiguero. O bien, en unos palos de ébano u otro tipo, les hacían rayas profundas, de modo que cuando se pasaba otro palillo encima de las rayas, producía un sonido agradable (De León, [1649], 1909: 44).

2.5. Ritos de Purificación

2.5.1. Menstruación

De acuerdo con Mary Douglas, las reglas primitivas de la impureza prestan atención a las circunstancias materiales de un determinado acto y de acuerdo con ellas lo juzgan bueno o malo. Esto se debe en gran medida a que el paso de un estado a otro, conlleva peligros, pero éstos se incrementan en los márgenes, porque el individuo, no está ni en un lado ni en otro, se queda flotando en una especie de limbo, y no sólo representa un peligro para mismo, sino para los demás. Lo mismo sucede con otras expresiones rituales, cuya condición es de marginalidad. Asimismo, las emisiones del cuerpo representan un peligro; el poder que reside en los márgenes del cuerpo ha de evitarse. La sangre, por el hecho de brotar del cuerpo ha atravesado sus fronteras (Douglas, 1973).

Para Cazeneuve, es la sangre que brota sin que se lo desee, lo que la hace numinosa, por ello, “la impureza de la mujer y la prohibición de la promiscuidad entre categorías sexuales pueden entrañar tabúes rigurosos, en las cuales se manifiesta asimismo la capacidad de contagio de la mancha” (Cazeneuve, 1971: 91).

Los mayos marítimos tenían la costumbre de abstenerse a pescar o cazar mientras su mujer estaba menstruando⁴³. Pensaban que esto causaba que las

⁴³ Los yaquis-yoeme llaman a la menstruación mecha Ko'koa, que significa enfermedad de la luna o enfermedad del mes.

presas huyeran, por lo que se les prohibía acercarse mientras los demás indios estuvieran pescando, y tenían que aguardar hasta que los demás acabaran de pescar para poder coger el pescado menudo que había quedado: “si alguno de los dichos se acerca o ponen parado donde tienen sus puestos o cañales y carrizos, los otros dejan la pesca, pensando que no cogerán nada” (Carta Anua de 1628: 372). Ko’koa mecha (enfermedad de la luna) es el nombre bajo el que designa a la menstruación en la lengua de mayos y yaquis, nos arroja pistas acerca de este tabú. Nos indica que no existe una disrupción entre el cuerpo, el ambiente meteorológico, el mundo natural y social. Primero porque un proceso fisiológico es atribuido a un astro, luego por el efecto que este puede causar a los animales al considerarse la menstruación una enfermedad, tercero porque el contagio perjudica no sólo al cónyuge sino también a la comunidad de pescadores. Existe una transferencia de un registro a otro, que Françoise Héritier ha denominado “homología natural” (Héritier, 1999: 211).

Este es un tabú, una prohibición de no hacer. Su finalidad es prohibir todo contacto con lo que halle impuro. Si lo clasificáramos aisladamente sería un rito dinamista, contagiosita, directo, negativo. Sin embargo, Van Gennep sugiere que estos sólo existen como contrapartida de los ritos positivos (Van Gennep, 2013: 29).

Los mayos realizaban un rito de purificación anual, en el que se señalaba un capitán de pesquería, y durante la época de pesca del camarón, debía ofrecer tabaco a algún *jitéberi*, para que sacrificara a la madre del camarón, para recibir una pesca abundante (Carta Anua de 1620: 281).

Tabla 2. Ritos de paso cahítas.

Etapas	Preliminares	Liminares	Postliminares
nacimiento	embarazo	parto	nacimiento
matrimonio	concertación	noviazgo	matrimonio
funerales	separación del mundo anterior	luto	retorno a la vida
adopción	construcción de casas	reclusión en casa, ayuno	comensalidad
guerreros	instrucción	periodo de prueba	ascenso en jerarquía, celebración
hechiceros	sueños, visiones	retiro al monte	adquisición de habilidad
prostitución ritualizada	despojo de ropa	danza desnuda	vestimenta, coito
guerra-paz	declaración	periodo de prueba	celebración de la victoria
caza	danza	espera	comensalidad, danza

2.6. Incorporación de ritos cristianos

Con la entrada de los padres jesuitas en el noroeste novohispano, se buscó que todas las costumbres de los indios se consideraban heréticas o bien que estorbaban para la edificación de la fe fueran cambiadas por otras cristianas. Una de las grandes dificultades a las que se enfrentaron los religiosos era la creencia de que los indios tenían muchos dioses, razón por la cual debían tomar mucho cuidado a la hora de instruir a los indios. Sin embargo, como lo señala Estenssoro para los pueblos andinos los ritos no eran percibidos a priori como diabólicos, y los sacerdotes se mostraban bien dispuestos a aceptar su desarrollo a condición de que no fueran contrarios a la religión católica (Estenssoro, 2003: 146).

Fray Martín de León, religioso franciscano de los grupos naguas aseguraba que los indios: “No se repugnaba en su secta el tener muchos dioses, antes tenían mandato que cualquier dios que de otras partes llegase, lo colocasen entre sus dioses y lo adorasen...” (Gil, 1999: 44).

El jesuita Acosta da cuenta de la dificultad que tenían los religiosos para hacer cambiar de opinión a los indios acerca de que no había más que sólo un dios siempre, “y que todo lo demás no tiene ni propio ser, ni propia operación, más de lo que les da y comunica aquel supremo Dios y Señor” (Acosta, 2006: 247).

Por otra parte, había religiosos que se cuestionaban si la devoción de los indios en las fiestas cristianas era real o fingida. Fray Martín de León exhortaba a que se observara detalladamente estas acciones, porque los indios disimulaban en sus fiestas de barrios, lo que a simple vista parecía ser que los indios estaban honrando a un santo o santa cristianos. De hecho, muchos de ellos honraban a los que tenían en “su gentilidad”, y como prueba de ello, decía que los indios sustituyeron los sacrificios humanos, por sacrificios de aves y gallinas, para disimular, a los cuales les sacaban el corazón estando vivos. Menciona también cómo durante las procesiones los indios llevaban imágenes, que como eran huecas, ponían “cosas indecentes” dentro (De León, 1611: 96).

Una forma de identificar si los indios entendían los conceptos cristianos, era a través del interrogatorio de los confesionarios que jugaron un papel muy importante para dar cuenta si tenían idolatrías o creencias opuestas a las cristianas. A los mayos y yaquis se les preguntaba si creían en sueños, si creían en el tecolote (Búho)⁴⁴ o en pajaritos, así mismo les preguntaban si habían visto al diablo o hablado con él (Anónimo, 1740: 66-67). La capacidad de revelar el futuro por medio de sueños proféticos, es considerada un signo de posesión demoniaca en los tratados sobre exorcismo del siglo XVI europeo (Orobitg, 2010: 28).

2.6.1 Bautizo

La función del bautismo cristiano es limpiar del pecado original. Se trata, por lo tanto, de un rito de purificación, y además es el primero de los siete sacramentos. En este tipo de rito se representa en primera instancia, la separación del mundo anterior, seguido de un rito de agregación, porque el

44 Para los yaquis, los tecolotes presagian el mal.

bautizado no sólo pierde una cualidad sino que adquiere una nueva (Van Gennep, 2013: 108).

De esta manera, el simbolismo ritual del bautismo cristiano implica una traslación del estado en que nace el hombre como primer hijo de Adán, a un estado de gracia por medio de la adopción de los hijos de Dios por Jesucristo el salvador quien representa a un segundo Adán. Con esta adopción simbólica se renace del agua y el espíritu santo y se entra al reino de los cielos (Concilio de Trento, S. VI, Cap. IV: 41). Con el bautismo se esperaba sacar a los indios de la ignorancia y el mundo profano, y que estos recibieran la salvación de las almas, al igual que otras innumerables naciones de todo el mundo (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 90).

Este ritual tuvo ciertas particularidades en la provincia de Sinaloa, pues no sólo contemplaba ritos cristianos, sino que los indios a su vez incorporaban ritos propios. El primero de estos era precisamente el que Van Gennep llama rito de agregación al extranjero, del que se habló anteriormente. Al igual que en su antigua costumbre hospitalaria, eran los principales del pueblo quienes salían con antelación algunas leguas antes del primer pueblo para recibir a los padres.

En el caso de los mayo fueron quince los principales que les dieron la bienvenida al religioso y atrás de ellos salieron cuatrocientos indios, con sus mujeres e hijos, con adornos en la cabeza de plumería. De la misma manera lo llevaron a cabo los yaquis, tropas de indios, mujeres y niños, salieron a recibir a los padres llevando en las manos unas crucecitas hechas de caña (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 88-89).

Como se puede apreciar, la forma de proceder de los indios era muy similar a la que hacían anteriormente cuando recibían a algún extranjero, con la diferencia de que los indios tanto de pie como a caballo además de levantar sus arcos sostenían cruces por los caminos, en un rito de salutación que simbolizaba el recibimiento y aceptación.

Luego se llevaba a cabo el protocolo de recepción del extranjero. El paraje para llegar al pueblo debía ser limpiado y adornado con unos arcos de ramos, y conforme los padres iban atravesando dicho camino, la gente salía a recibirlos. Los indios disponían de ramadas hechas de árboles, así como también de casas elaboradas de vara con barro cubiertas de paja. La que fungía como iglesia debía de llevar una cruz al frente, mientras que la otra era la casa del padre (AHSJC-MEX. Vol. 19: 131). Estos requerimientos eran fundamentales para que los padres pudieran llevar a cabo los bautizos.

Posteriormente, los indios se dirigían hacia las chozas que tenían hechas para iglesia, donde primeramente se hincaban de rodillas, llevando en manos una cruz de gran tamaño decorada con plumas. A continuación el padre hacía la entrada a la ramada de la Iglesia, se sentaba debajo de ella mientras que la gente lo hacía a su alrededor. Después se llevaba a cabo una plática por parte del padre para explicarles a los indios el porqué de su ida a esas tierras y de donde venía. El sermón era reforzado por tres o cuatro predicadores que salían al campo en medio de la gente.

Al tratarse de lugares donde se desconocía la fe, tenían que llevarse a cabo bautismos en adultos y no sólo en infantes, y estos en algunas ocasiones eran separados por sexo, dependiendo de la cantidad de personas que hubiera en los pueblos. En las primeras entradas de los religiosos a los pueblos, se bautizaban a los niños y una vez que estos ya habían sido bautizados todos, entonces se procedía por los adultos.

Para realizar el bautismo en los niños de hasta siete años de edad eran sentados en una rueda, cuando llegaba su turno, las madres de los niños les colocaban en la mano una cruz hecha de vara y los llevaban con el sacerdote. Los niños por bautizar eran aproximadamente entre 200 y 300, dependiendo el tamaño del pueblo.

Un elemento nuevo era el parentesco espiritual entre los padrinos y el bautizado, y con el padre y la madre. Los padrinos, tenían la obligación de enseñarles la doctrina cristiana a sus ahijados, así como también los principios de la fe (Anónimo, 1740: 8-9). Padrino se tradujo del castellano al cahíta como

batoachai (padre del agua), madrina *bapto ae* (madre del agua), bautizado *batori*. Este tipo de alianza conlleva una gran responsabilidad para los padrinos y madrinas puesto que se espera que estos ocupen el lugar de los padres en caso de que mueran. Además lo “espiritual” equivale a una forma de consanguinidad, y por lo tanto se prohíben relaciones matrimoniales entre el padrino, madrina para con el ahijado o ahijada (Héritier, 1999: 284). Por su parte, Mintz & Wolf señalan que la noción de afinidad espiritual ha dado lugar a nociones de parentesco espiritual, que tienen su base en la formación ritual de relaciones de parentesco a través del mecanismos de patrocinio en el bautismo (Mintz & Wolf, 1950: 343). Además por medio del ritual del compadrazgo los jesuitas crearon una gran familia bilateral, con el padre residente que tenía funciones espirituales, como administrador del bautizo y políticamente como la cabeza de este nuevo sistema de parentesco (Reff, 2004: 189-190).

Continuando con el bautismo, se llevaba al infante a la puerta de la iglesia. La cabeza de los menores debía descansar sobre el brazo derecho del padrino, y a continuación el sacerdote preguntaba el sexo del infante. Lo siguiente era preguntar y anotar el nombre del niño o niña, y el del padre y la madre en el libro de bautismo. En ocasiones directamente se le preguntaba el nombre de santo que quería ponerle al niño o a la niña, por ejemplo Juan o María.

El libro de bautismo cumplía diversos objetivos para facilitar la labor de los religiosos: primero porque, cuando a los indios de la provincia de Sinaloa se les comenzaron a poner nombres cristianos y de santos, los olvidaban con facilidad, principalmente porque la pronunciación era difícil para ellos al ser vocablos ajenos a los usuales. Por otra parte, para los religiosos de la compañía era una tarea imposible memorizar los nombres de trescientos niños, que en promedio eran el número de bautizados que le correspondían (AHSJC-MEX. Vol.19: 140).

El rito requería de diversas palabras dichas por el padre, que eran seguidas por soplos fríos en el rostro del infante. Después hacía una cruz en la frente y en el pecho, seguido de otras palabras, y luego seguía un soplo en el rostro, esta vez de aire caliente. Por último el sacerdote decía una oración y después se

llevaba a cabo la bendición de la sal con otra oración, luego debía ponerla en la boca del niño o la niña, le proseguía una oración, y por último el evangelio.

Después de esto se metía a los infantes a la iglesia, mientras que el sacerdote decía unas palabras con lo que se le separaba del mundo anterior. A continuación los padrinos y el sacerdote decían el padre nuestro y el credo, luego el sacerdote debía untar con saliva las orejas y narices de los infantes diciendo otras palabras. Seguido de estos pasos, el padre debía de cambiar su estola azul por una blanca, se limpiaba los dedos, y preguntaba al padrino si renunciaba a satán y aceptaba a Jesús. Entonces el sacerdote tomaba el óleo santo y lo ponía sobre los pechos y espaldas de los infantes, diciendo otras palabras, y luego preguntaba dos veces si querían ser bautizados.

Para finalizar con el ritual, a la vez que el padre decía las palabras con las que quedaba bautizado el infante, el niño o niña eran sostenidos al pie de la pila, el cuerpo por el padrino, los pies por la madrina, el sacerdote con la mano izquierda le sostenía la cabeza y con la derecha le debía echar el agua formando una cruz sobre la cabeza. Luego el padre debía hacerle una cruz con la crisma sobre la mollera a cada uno, acto seguido se les ponía una candela en las manos y se decía una oración y se les daba la bendición (Anónimo, 1740: 1-15).

Era sumamente importante que el sacerdote se cerciorara de que el niño o niña no hubieran sido bautizados previamente, y de ser así, averiguar quién los había bautizado, así como el modo y la intención, asegurándose que se hubiera llevado a cabo de manera correcta. La intención era hacerlo conforme a la manera y las palabras de la iglesia, mientras que la materia era que el agua debía de ser natural, y clara, que no estuviera sucia (Anónimo, 1740: 22).

Algunas advertencias que se hacía a los sacerdotes cuando bautizaban era que no se debía bautizar fuera de la iglesia sin solemnidad, a menos de que se tratara de una circunstancia de fuerza mayor, con urgencia, debido a que el que se fuera a bautizar estuviera en peligro de muerte. Cuando esto ocurría, debían hacer exorcismos y el catecismo de acuerdo a la doctrina de santo Tomás.

En el caso del bautizo en adultos variaba un poco, la vestimenta del padre debía ser el sobrepelliz azul, se debía dirigir a las gradas del altar, luego hincarse de rodillas para hacer una oración a Dios, pidiéndole auxilio divino para administrar el sacramento. Después debía dirigirse a la puerta de la iglesia y pararse en el umbral, mientras que el catecúmeno estaba fuera de la puerta, y en caso de ser muchos varones, debían ponerse a la mano derecha del sacerdote; si eran más mujeres, a la izquierda (Anónimo, 1740: 34).

Esta forma de llevar a cabo el bautismo se convirtió en una generalidad. Los religiosos sabían que cuando era la primera entrada, se juntaba más gente y las probabilidades de que algún niño se quedara sin bautizar eran casi nulas. Además, el bautismo tomó un simbolismo nuevo en estos territorios, pues, una vez que habían sido bautizados todos los niños, los padres daban por tomada la posesión de aquellos pueblos por la Iglesia Católica, quedando listos para recibir el evangelio. El siguiente paso era comenzar con la doctrina y enseñanza del evangelio para los adultos (AHSJC-MEX.Vol.19: 139-139v).

El bautismo en adultos se dio de la siguiente manera. Para llamar a los indios a juntarse a la Iglesia o ramada a escuchar doctrina, y por no disponer de campanas para llevar a cabo la señal, los padres solicitaban ayuda a los indios caciques que anunciaban a voces que la doctrina iba a comenzar. Cuando se hizo la entrada en el río Yaqui, el padre llevaba una campana, que podía cargar un indio al hombro. De tal forma que cuando iba a pueblo, el religioso, colgaba la campana del tronco de un árbol, que se encontraba al lado de la enramada (AHSJC-MEX.vol.19: 142).

Una vez que los indios llegaban a la iglesia, los hombres se sentaban por un lado y las mujeres por otro. Los niños y niñas tenían que estar adelante, y el padre sentado junto al altar, mientras que el *temacristiano*⁴⁵ se colocaba de pie. Estos eran los indios que habían aprendido la doctrina y oraciones, así como

45 Temachtiani significa maestro en náhuatl, en 1595, Rincón, Gran Diccionario Náhuatl [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 13 de junio de 2017]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>

también las preguntas del catecismo para posteriormente enseñarle a los demás indios. Cuando el padre estaba ausente, ellos tenían la obligación de juntar a la gente para que fueran a rezar a la Iglesia (AHSJC-MEX, Vol.19: 142).

Los padres no solían parar más de dos o tres días en cada pueblo debido a que los llamaban de un lado a otro, por haber muchos enfermos que querían bautizarse. Así que en la primer entrada no lograban bautizar a todos los indios (Carta Anua de 1617: 251).

2.6.2. El parentesco espiritual y sus similitudes con el rito de los prohijados

El parentesco espiritual fue bien recibido en los primeros indios que se bautizaron. Los padres pensaban que tal vez lo veían con similitud al parentesco realizado en la ceremonia antigua de los indios de prohijar. Los padres fueron testigos en una ocasión durante la pascua de Navidad cómo los indios la celebraban con mucha solemnidad, pero se percataron que había una ramada muy similar a la que solían hacer los indios en su ritual antiguo de adopción. De igual forma tenían dispuesto un cerro de arena en el que estaban pintados diversos animales.

Los jesuitas encontraron ciertas diferencias en las figuras. En lugar de las dos figuras humanas, que representaban a los primeros hombres, tenían tres, un hombre, una mujer y un niño. Cuando el padre les preguntó a los indios qué representaban, estos contestaron que una figura era Dios, otra la Virgen, y la tercera era su hijo, Jesucristo, a quienes pedían que los cuidaran de estos animales fieros, así como también de inundaciones de los ríos que dañaban sus sementeras (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 167).

A los jesuitas no les gustó mucho que esta forma de festejar se pareciera tanto a una fiesta propia de los indios, por lo que los persuadieron de que en otra fiesta de pascua, dejaran esas figuras y entraran bailando en la Iglesia y aquí pidiesen a Dios y a la Virgen: dentro de la iglesia había una imagen de la Virgen con su hijo en brazos. Los religiosos veían este tipo de acciones, como

disimulos de los indios para persistir en sus tradiciones, así el padre Pedro de León de la Orden de Predicadores, escribía que los mexicanos cuando tenían sus fiestas cristianas de barrio, parecía que honraban a sus santos, pero que muchos de ellos adoraban a sus ídolos antiguos con ceremonias disimuladas puestas en el calendario (De León, 1611: 96).

Junto al bautismo, se incorporaron elementos de otros rituales propios de los indígenas, como el mencionado anteriormente ritual de comensalidad. Concluido el bautizo en los yaquis, algunos indios llevaron a los padres comidas elaboradas de calabaza y maíz, y comenzaron a hacer sus fiestas con convites de tabaco en casa de los principales (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 90). Este último elemento era usado antiguamente por los indios cuando celebraban una alianza con otro pueblo.

Por otra parte, algunos indios predicadores entre los yaquis que estaban a favor del cristianismo, y quienes anteriormente invitaban y persuadían a los pueblos para ir o no a la guerra con otros indios, realizaban un ritual parecido. Se convocaba e invitaban a que los indios acudieran a la plaza del pueblo, donde era llevado el discurso. Este último había cambiado por la influencia del cristianismo, exhortaban a que la gente dejara de beber, llegando incluso a burlarse de los que se embriagaban, imitando los gestos y ademanes descompuestos (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 230). Cabe señalar que estos no eran la mayoría y que todavía quedaban muchos indios por bautizar.

2.6.3. Cambios en el simbolismo de la cabellera

Una vez que fue introducido el evangelio en los yaquis, los mayos presentaron una queja ante el jesuita Pérez de Ribas. Acusaban a los yaquis de no ser buenos cristianos, porque aún conservaban como trofeos las cabelleras de sus parientes muertos en guerras pasadas, por lo que los religiosos ordenaron a los yaquis que regresaran dichas cabelleras a los mayos en señal de alianza. Los yaquis procedieron, escudriñaron por las casas donde sospechaban podrían conservar las cabelleras y se las devolvieron a los mayos, y estos últimos

quemaron las cabelleras en una hoguera, junto con otros “hechizos”; es decir, los instrumentos de los chamanes (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 107).

Los yaquis y mayos solían usar el cabello hasta la cintura, pues éste era un símbolo de valentía entre los guerreros, pero una vez convertidos al cristianismo, se les exigía que se cortaran el cabello hasta los hombros, de tal forma que lo llevaran al estilo español. Estos últimos lo recogían en una coleta (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 227). Conforme se fueron estableciendo las misiones, los jóvenes entre 25 y 40 años comenzaron a cortarse el cabello antes de la ceremonia de bautismo, sin embargo, sucedía que después de bautizados alguno indios se volvían a dejar crecer el cabello. Esto era visto con recelo por los padres, quienes decían que los buenos cristianos debían llevar bien redondeada la coleta. Esto se convirtió también en un signo para distinguir a los indios cristianos de los gentiles, y era muestra de que dejaban y rendían las armas (AHSJC-MEX. Vol.19: 131v).

2.6.4. Matrimonio cristiano

En algunas ocasiones la ceremonia del matrimonio se realizaba en conjunto con el bautizo, para que de esta forma se casaran las parejas bajo la ley cristiana. Para llevar a cabo dicha celebración se necesitaba la presencia de dos o tres testigos, la pareja debía colocarse a la puerta de la iglesia, el hombre al lado de la mano derecha de la mujer, luego el sacerdote decía algunas palabras, invitándolos a manifestar cualquier impedimento, como el que alguno de los dos estuvieran previamente casados, o que existiera algún tipo de parentesco entre los esponsales. Después se hacían las preguntas correspondientes a la esposa y al esposo para asegurarse de la conformidad de dicho matrimonio (Anónimo, 1740: 122-135).

A continuación el párroco debía hacer que el esposo pusiera su mano derecha, sobre la mano derecha de la esposa, y sostenidos así de la mano, el párroco les daba la bendición y les echaba agua bendita. Para las velaciones les hincaba de rodillas a la puerta de la iglesia, mientras se bendecían las arras y anillos, los cuales ponía en un plato, que debían ser trece monedas y dos anillos. El padre decía una oración para bendecirlas, luego se les echaba agua

bendita a las arras, anillos y circunstantes, después tomaba un anillo con los tres dedos, decía unas palabras, y diciendo esto ponía el anillo en el cuarto dedo del depositado. Esto se repetía con la esposa. Seguido a esto el padre debía indicar que los novios pusieran las manos juntas abiertas, las de la mujer abajo y las del varón encima, y el padre echaba las arras. Luego los esposos eran llevados de las manos delante del altar e hincados de rodillas, les daba las bendiciones.

2.6.5. Extrema-Unción

La unción es una representación de la gracia del Espíritu santo, su función es ungir el alma del enfermo para aliviarlo y fortalecerlo. La salud del cuerpo sólo se consigue si es conveniente a la del alma (C.T, sesión XIV, capítulo II: 193-194).

El sacerdote tenía que llegar al lugar donde estaba el enfermo y decir algunas palabras. Después se rociaba con agua bendita al enfermo y a continuación se oraba. Luego se procedía a decir la confesión y en caso de que no pudiera, los circundantes debían decirla por él. Tras la confesión, le seguían unas palabras del padre, y después untaba el dedo pulgar con el santo óleo, y decía otra oración, después le hacía la señal de la cruz con el óleo santo en el cuerpo del enfermo, primeramente en los ojos, los oídos, las narices, la boca, las manos, los pies y las espaldas, finalmente el padre decía algunas palabras para ayudarlo a bien morir (Anónimo, 1740: 110-121).

2.6.6. Introducción de danzas en fiestas cristianas

Aún y cuando los sacerdotes destruyeron ídolos y templos o les confiscaron objetos de culto a los indios, no se tienen pruebas de la represión de prácticas rituales o ceremoniales (Estenssoro, 2003: 147). Los padres de la Compañía de Jesús intentaron que las fiestas que eran consideradas “bárbaras” devinieran “cristianas y santas”, como por ejemplo aquellas prácticas que eran consideradas como idolatrías o supersticiones de tipo diabólico.

Cuando los “hechiceros” querían recibir el bautismo, eran instados a quemar en una hoguera las prendas que usaban para sus hechicerías, para curar o matar, así como también las figuras de piedra o palo que tenían las formas en las que se les aparecían los demonios, que quedaron reducidas a cenizas (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 223).

Se les aconsejó dejar sus danzas en los que bailaban la noche entera, hombres y mujeres, sobre todo por la gran abundancia de alcohol que era parte de su manera de celebrar. Se pensaba que esto los conducía a la deshonestidad, pues observaban que en algunas celebraciones las mujeres se hacían comunes (Carta Anua de 1594: 66). Los bailes considerados deshonestos donde los nativos bailaban desnudos, fueron prohibidos por los cristianos, y quienes incurrieran en ello, eran castigados con azotes (Decorme, 1940: 158).

El padre Pedro Méndez intentó que cambiaran estos bailes y que en su lugar realizaran algunos juegos a la luz de día, separados los hombres de las mujeres. También se les prohibió bailar con las doncellas y solteras⁴⁶ por las noches como lo solían hacer (Carta Anua de 1602: 151). Los bailes se convertirán en un medio privilegiado en la formación de una cultura colonial, tanto la evangelización como la representación de la nueva sociedad y de su historia (Estenssoro, 2003: 148).

Todas estas danzas consideradas indecentes por los padres debían sustituirse por otras cristianas para alegría de Dios. Los bailes se incorporaron a las fiestas cristianas, particularmente las de los santos patronos de las Iglesias que los indios comenzaron a llamar de manera genérica *Pascuas*, y bajo esta denominación también llamaron a las suyas (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 224). Se los alienta entonces a rendir homenaje a Dios con sus medios de expresión (Estenssoro, 2003: 154).

⁴⁶ Recordemos que los Yaquis, tenían además un ritual que consistía en una danza en la que los hombres intercambiaban mujeres.

En el año de 1619 se comenzó a llevar a cabo la celebración de Semana Santa en los pueblos aledaños a la villa de españoles, con la asistencia de los indios a la iglesia, así como también la fiesta de Corpus Christi, contando con una gran afluencia, que festejaron conviviendo los pueblos de diferentes naciones. En el partido de ocoroni, los topiles y fiscales⁴⁷ recibieron al padre con los arcos por el cielo y hombres y mujeres con cruces y ciriales. Además se llevó a cabo la celebración con danzas y máscaras e instrumentos atabales y flautas (Carta Anua de 1621: 310). Los indios decoraron el camino de la procesión utilizando cabezas de animales que habían cazado y los colocaron en los arcos que adornaban la plaza, dando la apariencia de un bosque. Recordemos que una forma de honrar a los venados o animales muertos, era colgarlos la cola en árboles.

Cuando los padres pasaron con zuaques, en medio de la plaza se llevó a cabo una danza acompañada de tambores, los mismos que anteriormente les había servido para ir a la guerra, y en su lugar eran usados para celebrar las fiestas en “honor a Cristo y su santísima madre”. A dicha fiesta concurren otras naciones, algunas de ellas muy distantes (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 306).

Pasaron algunos años para que este tipo de danzas se ejecutaran entre los pobladores mayos. En 1628 se llevó a cabo la celebración del santísimo sacramento el mismo día del corpus a la orilla del río Mayo, para la cual se decoraron la iglesia, la plaza, las capillas y altares por donde habría de pasar la procesión. Como ya era costumbre, la celebración fue acompañada de la música y danza (Carta Anua de 1628: 371).

2.5.6.1. El pascola

Como se mencionó anteriormente, los indios comenzaron a llamar pascuas a todas las fiestas, incluyendo las propias. El patrón que se siguió para llevar a cabo las fiestas cristianas o las patronales de los pueblos partió del modelo que

⁴⁷ Estas eran las autoridades impuestas a partir de las reducciones, y se hablará de ello en el capítulo V.

ya tenían los indios para llevar a cabo sus celebraciones, en las cuales era usual invitar al convite a la gente de otros pueblos con los que tenían una relación amistosa, mataban vacas para cocinar y convidar a los indios cristianos de otros pueblos que concurrían (Carta Anua de 1617: 255).

La renovación del modelo para su uso en las fiestas cristianas se vio facilitado por el sistema de misiones y la implementación del pasaje franco, de los que hablaré en otro apartado, que facilitaron la convivencia entre indios que antiguamente eran enemigos. Así recurrían a las fiestas tanto indios comarcanos como algunos otros cuyas poblaciones estaban tan alejadas o incluso tenían una lengua distinta.

Este tipo de situaciones fueron las que suscitaron los préstamos culturales tanto de grupos indígenas, como de españoles y de africanos, estos últimos sobre todo en los pueblos aledaños a los reales de minas. Para el siglo XVIII los jesuitas relatan cómo los indios evangelizados practicaban las danzas más parecidas a las españolas, o bien que alternaban sus danzas tradicionales con estas, y en los intermedios recurrían a las españolas. Las danzas que los jesuitas mencionaban como propias de los indios, eran aquellas en que se hacía uso de las cabezas de algún animal muerto y disecado y sus pieles. En estos bailes ejecutaban movimientos, gesticulaciones y sonidos característicos de los animales que representaban, venados, coyotes, entre otros animales. Los indios pimas solían llamar a este tipo de baile *toopptu*, que significa imitación animal (Pfefferkorn, 2008: 167).

Mientras que una de las danzas que los religiosos mencionaban como influidas por el estilo español, era la del *pascola*. Esta palabra del español *pascua*, y del cahíta *Oola*, que significa anciano, en su conjunto sería *el anciano de la fiesta*. En esta fiesta se mantenía la figura del anciano como destacable. Recordemos que antes de ser evangelizados, las danzas de los indios eran presididas por el principal de mayor edad.

La recurrencia a dicha danza para los yaquis es mencionada en un documento jesuita del siglo XVIII⁴⁸. Es descrita por el padre jesuita Lorenzo García, como una danza acontecida después del Corpus Cristi en el pueblo yaqui de Pótam. A dicha celebración cristiana acudieron los padres provinciales, el teniente Buelna y sus soldados. El ejecutante de la danza era un individuo que portaba una máscara⁴⁹, mientras que la música que la acompañaba era producida por una parte de un instrumento indígena, el tambor, y por otra un elemento introducido por los españoles, la flauta.

El pascola pidió licencia para poder bailar, pues con anterioridad había sido azotado cincuenta veces por ello. La razón era una prohibición llevada a cabo por el gobernador, a raíz de un rumor de supuestos levantamientos y disturbios ocasionados por los yaquis en el Real de Baycoreca⁵⁰, por lo que en este contexto cualquier baile que incluyera máscara era considerado como ocasionador de disturbios (AGN-Jesuitas, 1744, leg-1-11. Exp.15: 87-88).

Al final el padre permitió el baile de pascola en este y otro pueblo Huiviris, donde se celebró con el mismo discurso, y baile, salvo que se usaban máscaras distintas, tambor y flauta, adornos nuevos y propios de las casas misionales de Pótam y Huiviris. Una condición para la autorización de las danzas, era que las ejecutaran en la casa del padre. De ninguna manera podrían llevarla a cabo los indios en sus propias casas. Sin embargo, a ver los

48 El documento fue escrito en 1744; cuatro años antes, en 1740, se llevó a cabo una sublevación encabezada por yaquis a los que se le unieron mayos y pimas bajos. Se hablará de ello en el quinto capítulo.

49 La figura del diablo, está sumamente ligada a la del pascola en los mitos de mayos y yaquis, recopilados por Miguel Olmos Olvera, "El viejo, el venado y el Coyote. Estética y Cosmogonía" (2014). En los mitos yaquis-yoeme el origen de la fiesta, y las fiestas y el pascola, el pascola es hijo del diablo, el origen del pascola. En la mitología mayo-yoreme, el pacto del pascola, para ser un buen danzante el pascola debe hacer un pacto con el diablo, quien se le aparece en forma de chivo grande, y el origen de la máscara que lleva el pascola fue hecha por el diablo. Es el diablo enmascarado el que hace daño, es Satanás bajo un disfraz perfecto quien precede los disturbios públicos y las divisiones civiles (Defoe, 1978: 185).

indios de otros pueblos yaquis, que en estos lugares tenían pascola. Estos también pidieron licencia al padre, quien se las negó rotundamente. Las razones del religioso para la negativa era que le generaba un problema con el gobernador que tenía los bailes prohibidos, y que había castigado a los indios de las poblaciones mencionadas anteriormente por ejecutarla. El gobernador había acusado tanto a los religiosos como al teniente Buelna de cómplices. Además de esto, temía que los indios se dieran cuenta de los roces que había entre las autoridades.

Quizá por estos motivos los indios que comenzaron a usar la danza de pascola en otros pueblos utilizaron una vestimenta distinta para la ejecución de dicho baile, como lo hicieron los eudebes y ópatas, poblaciones indígenas vecinas de los yaquis que pertenecían a la Provincia de Sonora. El padre jesuita Pfefferkorn⁵¹, quien era encargado de estas misiones, menciona al personaje pascola, como un danzante que fungía también como una especie de arlequín.

La indumentaria de éste incluía una capucha decorada con largas plumas de diversos colores, colgaba una cola de coyote desde la parte posterior de la cabeza a su espalda, decoraba también con bandas de pequeñas plumas por encima de los codos y debajo de sus rodillas, de las puntas colgaban pequeñas campanillas y conchas que hacen sonido con el movimiento del cuerpo al danzar. Mientras que se cubría la parte posterior del cuerpo con un delantal cubierto de plumas, del cuello se colgaba también un collar de plumas. El resto del cuerpo se lo pintaba con diversos colores. Pfefferkorn agrega que además se pintaba la cara de una forma cómica. Dicho personaje asustaba a los niños con una vara de la que colgaba tres colas de coyote o vejigas de res (Pfefferkorn, 2008, pp. 167-168).

Con respecto a la música que acompañaba esta danza, provenía del sonido de una flauta y un pequeño tambor que tocaba un solo músico. Aquí se ve

51 Ignaz Pfefferkorn fue uno de los cuatro jesuitas alemanes destinados a la Provincia de Sonora. Trabajó principalmente con los pimas altos, asimismo convivió con los pápagos, eudebes y ópatas.

claramente tanto elementos de la cultura española como de la indígena. El vestuario era muy parecido al que usaban los indios para ir a la guerra.

El personaje pascola y su danza, es producto de las nuevas circunstancias que derivaron de la evangelización, donde se añadieron elementos cristianos al repertorio mítico-ritual local, sin ser contradictorios o incompatibles.

2.5.7. Sustituciones de otras prácticas

Los religiosos estaban siempre atentos a situaciones que les permitieran introducir con fuerza las creencias cristianas y así poder sustituir las recurrencias de los “hechiceros” ante las situaciones de incertidumbre. Ejemplo de esto fue el caso de un hecho acontecido en el pueblo yaqui de Tórim. Los indios estaban consternados porque a causa de la falta de lluvia se estaban secando las siembras. Este desfavorable panorama coincidió con el día de la ascensión de la Virgen.

Para dicha celebración los indios acudieron a la ermita dedicada a la Virgen, que había sido construida sobre un cerro junto al pueblo yaqui. Los niños llevaron a cabo una procesión de sangre, y entre oraciones y ruegos comenzó a llover sobre las siembras en el pueblo. Lo destacable de este suceso es que la lluvia cayó sólo sobre el pueblo en donde se estaba celebrando a la Virgen, y los indios de otros pueblos donde no había llovido, asociaron el hecho con la celebración, y comenzaron a imitar a los otros, esperando beneficiarse también (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 116).

La devoción a los santos o vírgenes sirvieron para desplazar lo que los jesuitas consideraban como supersticiones. Por ejemplo, anteriormente se mencionó un tabú respecto a la sangre menstrual entre los mayos, quienes se abstenían de pescar o cazar cuando su mujer estaba menstruando. La práctica era considerada como supersticiosa por los misioneros por el hecho de que los indios recurrían a un hechicero para que interviniera por ellos y los protegiera (Carta Anua de 1628: 372).

El padre Méndez actuó rápidamente y persuadió a los indios de que permitieran pescar a los que tenían aislados, a cambio, les prometía que por ser día de la Virgen de la Anunciación pescarían más que nunca en su vida, cosa que hicieron y el resultado fue una pesca abundante. Después del suceso la pesquería pasó a llamarle al pueblo Santa María en sustitución por Anunciación, debido a que era muy difícil de pronunciar para los indios, y además se tomó a la Virgen como patrona del pueblo pesquero.

2.5.8. Funerales al estilo cristiano

Con respecto a la forma en que los indios llevaban a cabo los entierros de sus muertos, en la que ofrecían comida y bebida a los difuntos para su viático, fue vista por los padres como una oportunidad para predicarles la verdad de la fe, de la otra vida que le quedaba al hombre. Dichos actos eran indicios de que los indios conocían otra vida y la inmortalidad del alma, los que les facilitaba parte de su trabajo a los religiosos. Sin embargo, habría que instruirles acerca del lugar al que iban las almas y lo que hacían. Para empezar, los padres en sus doctrinas y pláticas los persuadían de que las almas no necesitaban comida corporal, e introdujeron además el uso cristiano de enterrar a los difuntos. (Pérez de Rivas, 1944. Tomo I: 226).

En el Anua de 1602, se dice que era muy antigua la costumbre que tenían los indios de que cuando alguien moría, pedían limosna entre todos y con lo que se juntaba se usaba comprar comida. No obstante, este convivio se acompañaba de una borrachera para hacer los velorios, por lo que se les persuadió de que se deshicieran de los excesos (Carta Anua de 1602: 151). Algunos también se fueron deshaciendo de la costumbre de enterrar a los muertos con utensilios o joyas, y en su lugar donaban los bienes materiales a los pobres.

Otra de las modificaciones que se hicieron fue el entierro en la iglesia. Los mayos solían enterrar a sus familiares a las puertas de sus casas. Por lo que los religiosos trataron de convencer a los indios para que les dieran a sus muertos “un entierro cristiano”.

Se les enseñó también a rezar por sus difuntos, y estas oraciones eran enseñadas por los jesuitas para que los indios las rezaran en voz alta, normalmente de noche, convocados por el religioso con un toque de campana (Carta Anua de 1621: 291).

Conclusiones

La mayoría de los ritos realizados por los cahítas estaban vinculados de cierta forma con la caza y la pesca, actividades principales de subsistencia. La caza era sumamente importante para la instrucción del guerrero, por lo tanto sus elementos están marcados en gran parte de los ritos individuales de los hombres, desde la niñez, en la cual cogían por primera vez el arco, posteriormente en la pubertad, en los ritos de prohijados, en la etapa del noviazgo, donde debían ofrecer como presente la caza obtenida a la familia de la prometida, posteriormente en el matrimonio, donde al guerrero se le dotaba de nuevas armas con las cuales tenía que matar un tigre.

Por otra parte, analizando todos los ritos en su conjunto, se podría decir que los cahítas eran animistas, del tipo que Descola describe como de reciprocidad, en la cual las relaciones entre humanos y no humanos, son alimentadas por un intercambio constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica. Partiendo de la idea de que los humanos se sienten endeudados con los animales por ejemplo, por la comida que les proporcionan (Descola, 2001: 115). En este caso, el chamán sería un intermediario en estas relaciones. Esto se hace evidente en la prácticas de la caza y la pesca, donde los indios dan ofrendas como sacrificar la madre del camarón para tener una buena pesca, o dejar colgado en un árbol algún presente, por la obtención de la sal, mientras que en la caza, se pedía permiso al jefe de venados para cazar, y además de esto, honrar los huesos de los animales que casaban.

Además, los tabúes que los cahítas tenían de acuerdo a los testimonios de los jesuitas, eran restricciones acerca de cazar o pescar, por diferentes situaciones, ya fuera porque la mujer del pescador estaba menstruando, o porque una mujer acababa de parir, así como también la prohibición a los enterradores para pescar, que puede explicarse como una convención entre los

espíritus protectores de la caza y los humanos (Descola, 2012: 28). Esto quiere decir que la protección ante la contaminación en este caso, sirve para preservar esta relación de reciprocidad.

Aunque los jesuitas hicieron lo posible para cambiar los ritos de mayos y yaquis que eran considerados supersticiosos por otros cristianos, realmente no alteró la lógica del sistema de representaciones. Las transgresiones afectan el cuerpo y el ambiente natural, así mismo los cambios de clima afectan el cuerpo y el ambiente social, en aquello que François Héritier llamó homología natural (Héritier, 1999: 211).

Lo que el cristianismo aportó fueron otros medios para anticipar el desequilibrio provocado por un desbalance, no una sustitución del sistema de valores. La lógica del sistema de representaciones de mayos y yaquis se mantuvo a pesar de los efectos de la conquista. La integración del cuerpo con respecto al mundo que los rodea, con especies animales o plantas está presente en la noción de identidad de mayos y yaquis y esto lo podemos observar en la forma en que se autodenominan, yoreme para los primeros, yoeme, para los segundos. El significado literal es gente o persona. Pero ser yoreme para los mayos implica tener respeto por las tradiciones y por los seres vivos, para los yaquis, y es este equilibrio y respeto para con todos los seres que los rodean los que los diferencia con los otros.

En algunos de los ritos cristianos observamos las tensiones y luchas libradas entre los diferentes actores, los yaquis y mayos y los religiosos.

Ejemplo de ello es la ceremonia del matrimonio, donde yaquis y mayos aprovecharon las inconsistencias en el ritual, alegando que el matrimonio no era válido, debido a que los religiosos no les habían hecho cogerse las manos, ni velado.

Por otra parte, existen ciertos indicios que otros ritos persistieron a pesar de la insistencia de los religiosos por quitarlos, como el uso de cabellera larga en los hombres, puesto que como señalamos, los jóvenes que se querían bautizar, se

cortaban el cabello antes de la ceremonia, pero una vez concluida, volvían a dejarse crecer el cabello.

En este apego a rituales, alegaban no estar casados si durante la ceremonia el cura no juntaba las manos, y lo mismo ocurría con las velaciones, si no los velaban, ya que esto iba contra la rúbrica, y se prohibían en tiempo de penitencia y matrimonio, lo cual no era bueno ni bendito (Ánonimo, 1740: 128).

Capítulo III. Pasiones del cuerpo, prisiones del alma

En este capítulo pretendo mostrar cómo se llevó a cabo la formación de saberes locales acerca de la sexualidad. Para ello analizo diversas fuentes: 1) documentos de crónicas sobre las primeras expediciones de los territorios en la parte septentrional de la Nueva España. Tratan de descripciones generales de los pueblos recorridos por los exploradores, informaciones basadas principalmente en la observación y en la experiencia. 2) documentación producida por los jesuitas: correspondencia, libros y los manuales para instruir a los sacerdotes en el quehacer espiritual de estos para con los indios, documentos que aunque fueron hechos con ciertos propósitos, pueden ser aprovechados para el estudio de las sociedades locales.

El hecho de que existan discursos o textos que contemplen la sexualidad de mayos y yaquis obedece a varias cuestiones. Por un lado, el propósito de las crónicas consiste en describir el territorio desconocido con el mayor detalle posible, las experiencias por las que atravesaron con los pobladores y sus costumbres, las diferencias entre los diferentes grupos, las simpatías y encuentros amistosos, los enfrentamientos con los enemigos, las inclemencias del clima, entre otras cosas.

Por otro lado, los documentos producidos por los jesuitas describen con mayor detalle que las crónicas, los territorios y costumbres de los indios. Los religiosos tenían el objetivo de conocer acerca de la vida espiritual y moral de los indios, para saber qué problemáticas había y a qué métodos tendrían que recurrir para llevar a cabo la labor evangelizadora de una manera exitosa.

Los documentos jesuíticos fueron escritos para dar cuenta de los avances espirituales de los indios, al arrancar las costumbres consideradas impropias por no apegarse a los preceptos cristianos. De acuerdo a estos últimos, las relaciones monógamas y heterosexuales en el matrimonio que sólo tuviera como fin el sexo para procrear eran las únicas válidas, condenando aquellas posturas antinaturales, de las relaciones extramaritales, o el aborto.

En otro sentido, la información obtenida en el confesionario da cuenta de información aún más detallada de las prácticas y comportamientos sexuales de los mayo y yaquis: ¿quién?, ¿qué?, ¿cómo?, ¿por qué? Este mecanismo permitía a los jesuitas no sólo juzgarlos en base a los pecados cometidos, sino asegurarse de que éstos no cayeran más en las faltas morales, creándoles una conciencia de ser culpables, valiéndose de la técnica de infundir miedo.

Todos estos relatos, conversaciones y confesiones contienen formas o focos de poder-saber, porque de ellas se extrae información acerca de los individuos, en este caso los mayos y yaquis, que “portan en una especie de vaivén incesante de formas de sujeción y esquemas de conocimiento” (Foucault, 2011: 93) y por medio de la confesión, se les pide que construyan un discurso sobre sí mismos y su sexualidad.

3.1. Términos de parentesco de los mayos y yaquis

En el primer momento del contacto, los españoles tuvieron muchas dificultades con los indios de la provincia de Sinaloa, debido al desconocimiento de lenguas autóctonas. Esto fue uno de los motivos del fracaso de la empresa evangelizadora de los franciscanos en Sinaloa. Treinta años después, cuando llegaron los religiosos de la Compañía de Jesús, una de las primeras labores en las que se ocuparon los religiosos fue aprender la lengua. Resultado de esos esfuerzos es el *Arte de la lengua cahíta*⁵², cuya autoría es anónima, e impresa en 1737.

Los objetivos mencionados en la introducción contemplan, por una parte, instruir a los sacerdotes para que les resultara más sencillo el predicar y con ello atender el bien espiritual de los indios y promover la religión católica. Por ello se exhortaba a los religiosos a que aprendieran bien la lengua; para ello se les recomendaba que hablaran con los indios, y que prestaran mucha atención en aprender los vocablos y la composición de las oraciones.

⁵² En la nota introductoria al lector se señala que ésta era la lengua usada por los yaquis, mayos y tehuecos, y que solamente se diferenciaba en el modo.

El arte incluye la gramática de la lengua cahíta y un vocabulario español-cahíta con más de mil setecientos vocablos.⁵³ El vocabulario que se muestra incluye palabras de uso cotidiano y otras más que eran útiles para predicar la fe cristiana a los indios, así como para que entendieran sus conceptos. Contempla también vocablos para las relaciones de parentesco y afinidad. Gracias a este texto fue posible rescatar los términos que clasifiqué y agrupé y que arrojan pistas acerca del sistema de parentesco de los yaquis y mayos.

Tabla. 3. Términos de parentesco.

Generación de ego			
Arte de la lengua Cahíta (1737)	Vocabulario mayo: Collard & Collard ⁵⁴ (1984)	Diccionario yaqui-español: Estrada et al. (2004)	Términos de parentesco en Beals (2011)
hermano mayor <i>sai</i>	hermano mayor del hombre <i>saayi</i> hermano mayor de la mujer <i>ábachi</i>	hermano mayor del hombre <i>sai</i>	hermano mayor, hablante hombre. insá'i (y-m) hermano mayor, hablante mujer <i>inávaci, inábaci (y-m)</i>
hermana mayor <i>nacoro</i>	hermana mayor <i>ácoro</i>	hermana mayor de mujer <i>abachi</i>	hermana mayor <i>inákoro (m)</i> <i>ináko (y)</i>
hermana/o menor <i>huai</i>	hermana menor <i>guayii</i>	hermano menor del hombre <i>pale, saila</i>	hermano menor, hablante hombre <i>insáilla (y-m)</i>

53 El documento original, fue rescatado por el Lic. Eustaquio Buelna y reimpreso en 1891, quién además de éste, incorporó un catecismo de la doctrina cristiana escrito por el padre Tomás de San Basilio. Buelna, por su parte, agregó unas notas explicativas y etimológicas, además de un pequeño diccionario cahíta-español. En su introducción opina que es muy probable que la gramática haya sido elaborada por el padre Juan B. de Velasco.

54 En 1964 Howard Collard y Elisabeth Scott Collard compilaron un vocabulario mayo-castellano, castellano-mayo, en el que se incluyeron nombres de parentesco.

			hermana(o) menor, hablante mujer <i>ingwáiyi (m)</i> <i>ingwái (y)</i>
hermana de madre o padre <i>nesa</i>	tía <i>n'eesa, jaaca</i>	tía <i>jaáka</i>	hermana mayor del padre <i>inháka (m)</i> hermana mayor de la madre <i>ine-ésa, inésa (m)</i>
hermano de la madre o padre <i>tata</i>	tío <i>jaabi, cúmuri</i>	tío materno menor <i>jaabi, tata</i> tía materna menor <i>chi'ila</i> tío paterno menor <i>samai</i> tío paterno mayor <i>kumui</i> tía materna mayor <i>jaaka</i>	hermano mayor del padre <i>inkúmui (y-m?)</i> hermana mayor del padre <i>inháka (m)</i> hermana mayor de la madre <i>iné-esa, inésa (m)</i> <i>inésa (m)</i> hermana menor del padre <i>inhábira (m)</i>
prima hermana <i>huai</i>		prima, hijas de hermana/o mayor de la mamá <i>ako</i>	
primo hermano <i>saila</i>	hermano menor, sexo indistinto <i>saila</i>	hermano menor <i>saila</i>	hermano menor <i>insáaila (y-m)</i>
primo y prima			hermano mayor de un

segunda <i>habila</i>			progenitor <i>inhávi, inháhbi (y-m)</i> <i>inhábila (m)</i>
marido <i>cuna</i>		marido <i>kúuna</i> cariñosamente (mi viejito) <i>in o'ola</i>	marido <i>inkúna (y-m)</i> <i>inóla (y)</i>
esposa <i>hubi</i> ⁵⁵		esposa <i>júubi</i> cariñosamente (mi viejita) <i>in jam yo'ola</i>	esposa <i>inhúbi (y-m)</i>

Generación de los padres			
Arte de lengua Cahíta (1737)	Vocabulario mayo: Collard & Collard (1984)	Diccionario yaqui-español: Estrada et al. (2004)	Términos de parentesco en Beals (2011)
padre <i>nachai</i>	padre del hombre o de la mujer <i>atchai</i> padre de la mujer <i>japchi</i>	padre del hombre <i>achai</i> padre de la mujer <i>jápchi</i>	padre, hablante hombre <i>inácai (y-m)</i> padre, hablante mujer <i>inápci (y-m)</i>
padrastra <i>huaim apchi</i>	padrastra <i>gua'im atchai</i>	padrastra <i>wuaim achai</i>	Padrastra <i>go'imáci (m)</i>
madre <i>aie</i>	madre <i>aiye</i>	madre <i>áaye</i>	madre <i>ináye, ináiyi, inái (y-m)</i>

⁵⁵ Este es el único término que no venía incluido en el vocabulario cahíta. Dicho término lo encontré en otro documento, el confesionario cahíta, incluido en un manual para administrar los sacramentos a los cahítas, escrito también por un padre de la Compañía de Jesús, cuya autoría se presenta como anónima.

madrastra <i>huainae</i>	madrastra <i>gua'im aiye</i>	madrastra <i>waim maala</i>	madrastra/ segunda madre <i>go'imái'i (m)</i>
hermana de la madre o padre <i>nesa</i>	tía <i>n'eesa</i>	tía mayor <i>n'esa</i>	hermana mayor de la madre <i>ine-ésa, inésa (m)</i>
hermano de la madre o padre <i>tata</i>		tío materno menor <i>taata</i>	

Generación de los abuelos			
Arte de la lengua Cahíta (1737)	Diccionario mayo: Collard & Collard (1984)	Diccionario yaqui-español: Estrada et al. (2004)	Términos de parentesco en Beals (2011)
madre del padre <i>naca</i>	abuela <i>appa</i>	abuela <i>jaaka</i>	madre del padre <i>ináka (y-m)</i>
madre de la madre <i>asu</i>	abuela <i>Appa</i>		madre de la madre <i>inásu (m)</i> <i>ináka (y)</i> <i>inaiyówe (y)</i>
padre del padre <i>naborí</i>	padre del padre <i>jábori</i>	abuelo paterno del hombre <i>jabori</i>	padre del padre <i>inháboli, inhábori (m)</i> abuelo, literalmente jefe <i>inacaiyówe (y)</i>

padre de la madre <i>napa</i>	abuelo <i>appa</i>	abuelo paterno de la mujer <i>apa</i>	padre de la madre <i>Inápa (y-m)</i>
abuelo segundo <i>naborí</i>	bisabuelo <i>Jaboli</i>	bisabuelo <i>jaboi</i>	
abuelo tercero <i>namuli</i>			
abuela segunda <i>naborí</i>	bisabuela <i>jaboli</i>	bisabuela <i>jábori</i>	
abuela tercera <i>namuli</i>			

Generación de los nietos			
Arte de la lengua Cahíta (1737)	Vocabulario mayo. Collard & Collard (1984)	Diccionario yaqui-español Estrada et al.(2004)	Términos de parentesco en Beals (2011)
nieto o nieta de la mujer <i>namo</i>	nieto/ nieta <i>appa, ammu</i>	nieto/nieta <i>Amu, apala, apara, jakara</i> Nieta/o de abuelos maternos <i>jakara</i>	nieto, hablante mujer <i>Inámu (y-m)</i>
nieto o nieta del varón <i>napala</i>	nieto/nieta <i>Appa/ammu</i>	nieto dicho por abuelos paternos <i>amu</i> nieta/o de hombre <i>apalá</i>	nieto, hablante hombre <i>Inápala (y)</i>
	bisnieta/o <i>jabori</i>	bisnieta/o de mujer <i>jakara</i> bisnieta/o del hombre <i>apala/apara</i>	

Generación de los hijos			
Arte de la lengua Cahíta (1737)	Vocabulario mayo. Collard & Collard (1984)	Diccionario yaqui-español Estrada et al.(2004)	Términos de parentesco en Beals (2011)
hijo del hombre <i>ausec</i>	hijo del hombre <i>u'usi</i>	hijo/a de hombre <i>yo'emia</i> hijo <i>pale</i>	Hijo <i>Inúsui (y-m)</i> niño, hablante masculino <i>ausec</i>
hija del hombre <i>mala</i>	hija de hombre <i>maala</i>	hija de hombre <i>máala</i>	hija, hablante hombre <i>inmála (m)</i> <i>inmára (y)</i>
hija o hijo de la mujer <i>asoac</i>	hijo de la mujer <i>asóa</i> hija de la mujer <i>jámut asóa</i>	hijo mayor de la mujer <i>asóa</i> hija de la mujer <i>Jámut asoac</i>	niño, hablante mujer <i>inasóa (y-m)</i>
sobrina/ sobrino <i>asohalac</i>	sobrina/ sobrino <i>ásoguara</i>	sobrina/o del tío mayor de la mamá <i>jabire</i> sobrina/o de la hermana menor de la mamá <i>asowaala, asowaara</i> sobrina/o de las hermanas mayores del papá <i>jakara</i> sobrino del hermano menor <i>samali</i>	sobrino/sobrina <i>inasowára, inasoála, inasowála (y-m)</i>

Parientes afines			
Arte de la lengua Cahíta (1737)	Vocabulario mayo. Collard & Collard (1984)	Diccionario yaqui-español Estrada et al.(2004)	Términos de parentesco en Beals (2011)
madre del esposo o esposa <i>malaasu</i>	Suegra <i>aasu</i>		madre de la esposa <i>iná-su (m)</i>
padre del esposo o esposa <i>nasebua</i>	Suegro <i>asé'ebua</i>	suegro de hombre <i>asé'ebwa</i> suegro de mujer <i>aseka</i>	suegro <i>inaséwa, inasébwa (m)</i>
nuera respecto al hombre <i>naborae</i>	Nuera <i>Jacaraye, jacalaye, jaboraye</i>	nuera <i>jaborai</i>	esposa del hijo, hablante hombre <i>inhaboláiyi (m)</i>
nuera respecto a la mujer <i>nacalae</i>	nuera <i>Jacaraye, jacalaye, jaboraye</i>	nuera <i>jaborai</i>	esposa del hijo, hablante mujer <i>inhakaláiyi (m)</i>
yerno <i>mone</i>	yerno <i>mó'one</i>	yerno <i>mo'one</i>	esposo de la hija <i>Inmóne, inmó-ne (m)</i>
cuñada de hombre <i>malanesa</i> esposa del hermano o hermana <i>malachila</i> cuñada de mujer <i>hacalae</i>			
cuñado de mujer <i>asusamari</i> cuñado de hombre <i>mocari</i>	cuñada <i>mócari, mócali</i>	es llamado por sus cuñados o cuñadas <i>mókare</i>	hijo o hija política <i>inhawáie, inmokáli (m)</i>

3.2. Relaciones polígamas

3.2.1. Poliginia

Dentro de las formas de matrimonio no monógamo que usaban los mayos y yaquis, se encontraba la poliginia de tres tipos: en primer lugar, la poliginia es general, es decir un hombre casado con varias mujeres; en segundo lugar era la poliginia-sororal, descrita por Radcliffe-Brown, para las tribus australianas, “cuando el hombre desposa a la mayor de dos o más hermanas tiene el derecho de desposar; también a la más jóvenes de ellas” (Radcliffe-Brown, 1931: 206). Mientras que en la definición de este tipo de matrimonio para Reichard es más amplia, pues señala que: “esto es cuando un hombre se casa con hermanas simultáneamente o bien cuando un hombre se casa con la hermana de su difunta esposa” (Reichard, 1928: 62).

El tercer tipo de poliginia practicada por mayos y yaquis era la que Reichard observó en los Navajo, y que nombró, matrimonio con madre e hija, el cual explica de la siguiente forma. Una mujer A se casa con un hombre B y tienen una hija C. Después B deja a A o muere y luego A es libre de buscar otra pareja. D se casa con ella y cuando la hija es lo suficientemente mayor, D se casa con ella también (Reichard, 1928: 62).

De acuerdo al testimonio del padre jesuita Pérez de Ribas, los mayos “se amancebaban con mujer afines y parientas, como madres e hijas y otras veces con las que eran hermanas”⁵⁶ (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 15). En la Carta Anua de 1621, se describen casos similares de este tipo de alianzas entre los yaquis: “...tener muchas mujeres, como cosa ordinaria entre ellos, estar con madre e hija o con dos hermanas casados y no conocer parentesco de afinidad aunque sea en primer grado” (Carta Anua de 1621: 306). Asimismo en el Anua de 1625, se informa que el padre Martín Pérez, se dice reprendía a los indios

56 Françoise Héritier menciona que de la existencia o no de la prohibición del incesto de segundo tipo (la prohibición de dos hermanas en particular) depende de la manera en que se clasifican los fluidos, idénticos y diferentes, se unan o se separen en una determinada sociedad (Héritier, 1999: 217).

por casarse con muchas mujeres, siéndolo a veces madre e hija de un mismo marido (Carta Anua de 1625: 336).

La poliginia⁵⁷ de este tipo era común en toda la provincia de Sinaloa, además también era frecuente en el reino de Nuevo León y en el de Zacatecas. En el primer caso se señala que se casaban con otras parientas cercanas, también que tomaban a mujeres que sus hermanos habían tenido (García, De León, Anónimo y Sánchez, 1909: 52).

Las referencias anteriores que tenían los jesuitas de este tipo de matrimonios eran aquellas que habían leído en la Biblia. De acuerdo a esta, el origen de dicha práctica “se remontaba presuntamente en Asia según el texto, Génesis, 29, que menciona que Jacob se casó con Lia y la hermosa Raquel, hermanas ellas y primas suyas de él a un tiempo; y los hijos del Patriarca Judad (sic por judá), Her y Honía (sic por Orían), muerto el uno, casó el otro con la hermosa Thamar (Génesis, 33)” (García et al, 1909. Tomo XXV: 52-53).

Cabe señalar que aunque existían este tipo de uniones matrimoniales, no eran practicadas por los indios en general, sino que, eran usadas mayormente entre principales y autoridades más estimadas. Pérez de Ribas fue testigo de tres líderes mayos, que estaban casados con varias mujeres; el primero de ellos con tres mujeres, siendo dos de ellas hermanas, mientras que los otros tenían a seis y cuatro mujeres. Lo mismo ocurrió con tres autoridades y alguaciles: los dos primeros en un pueblo; el primero tenía dos mujeres, mientras que el otro

57 El antropólogo William Holden, quien realizó trabajo de campo entre los yaquis en 1934, menciona que un hombre yaqui de entre 45-50 años llamado Juan Serrano, tenía múltiples mujeres, y ninguna de ellas era la esposa "legítima", ya que ésta lo había dejado años atrás para irse con otro hombre. De las mujeres que cohabitaban con el yaqui, una de ellas, era la esposa legítima de un amigo de Juan, el amigo se había ido a Arizona hace 10 o 12 años, dejándole “prestada” a su mujer. La mujer tenía una hija del amigo de Juan y tuvo seis hijos de Juan. Holden señala que la mujer era de la edad de Juan. La segunda esposa, era una joven que no pasaba de veinte años, con la cual tuvo dos bebés, el mayor murió, el otro tenía seis meses. La tercera era la hija de la esposa número 1, de aproximadamente 16 años. La 4 era otra mujer, prima de la chica de 16. Todas las mujeres vivían en una casa, bajo la supervisión de la esposa número 1 (Holden, 1936: 26).

tenía tres. Y en otro pueblo, el principal tenía cuatro mujeres (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 21-22).

Cuando los jesuitas implementaron el matrimonio cristiano en los pueblos mayos y yaquis, las preferencias de emparejamiento salían a la luz a la hora de que algún joven quería casarse con una mujer, puesto que los religiosos siempre investigaban si había algún impedimento para casar a la pareja. En el Anua de 1616, el jesuita Méndez cuenta que el fiscal le llevó a un mayo que tenía interés de casarse con una doncella, sin embargo, el religioso descubrió que había un impedimento para llevar a cabo el matrimonio, el mayo, no era soltero, estaba casado con la madre de la joven que quería desposar (Carta Anua 1616: 231). Este testimonio nos indica que los mayos y yaquis procuraban seguir con estas prácticas, a pesar de la realización del matrimonio cristiano y la forma en que lo hacían era ocultando que ya estaban casados.

La práctica de la poliginia, podía además relacionarse con un tabú concerniente al embarazo de una mujer. El cronista Baltasar de Obregón⁵⁸ observó en un pueblo, ubicado en la sierra yaqui, llamado Oera, que había hombres que tenían cuatro o cinco mujeres, que no yacían con las mujeres que estaban preñadas o amamantando por lo menos hasta que la criatura tuviera dos años. Según Obregón, quien quebrantaba esta ley era castigado (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 146).

Reichard encontró entre los Navajo que el tipo de matrimonio con madre-hija se llevaba a cabo, bajo ciertas circunstancias: cuando la mujer estaba embarazada, si se enfermaba o ya se le había pasado la edad para tener hijos, o alguna otra razón por la que el hombre deseara a otra mujer (Reichard, 1928: 62-65).

58 Baltasar de Obregón fue un cronista español que acompañó a Francisco de Ibarra, conquistador de la provincia de Sinaloa, en su expedición en la parte más septentrional de la Nueva España, que resultó de la Crónica 1584.

La práctica de poliginia ha sido objeto de estudios de antropólogos destacados, cuyos argumentos se centran en una asociación de poliginia y rango o estratificación entre los hombres. La hipótesis de Murdock acerca de la existencia de este tipo de matrimonios señala que la práctica se debe a una asociación de "propiedad movible o riqueza la cual puede ser acumulada en cantidad por los hombres" (Murdock en White, 1988: 530).

Esto pudiera aplicarse para los indios de la provincia de Sinaloa. Por los testimonios de los padres jesuitas sabemos que la mayoría de hombres que llevaban a cabo este tipo de matrimonio eran los principales o caciques y que los indios tenían cada uno las mujeres que podían sustentar, y en el caso de tener dos o más mujeres hacían una siembra para cada una. Cabe señalar que las mujeres ayudaban a los varones en cultivo, ayudándose de unas cuchillas anchas, de palo, con las que movían la tierra (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 133).

Para el caso de yaquis y mayos se hace mayor énfasis en el prestigio, poder y autoridad que les daba la amplitud de familia. Éste era el eje en que se centraba la vida de los mayos y yaquis, según se refleja tanto en los términos de parentesco mencionados anteriormente, como en la distribución de sus pueblos; en las casas que estaban juntas, ocupadas por miembros de la familia; y en los discursos de los yaut o principales, pues cada uno de los miembros del consejo, hacía un llamado a sus familiares, abuelos, abuelas, padres, madres, hijos, hijas, y así continuaba (Carta Anua de 1617: 249).

Asimismo para acceder al puesto de cacique o principal se valoraba no sólo la valentía que este hubiera demostrado en la guerra sino también la familia con que contaba; hijos, nietos y otros parientes. La justificación y la importancia de acuerdo a los testimonios jesuitas de tener una familia extensa para mayos y yaquis era que les daba mayoría en su pueblo y su nación, (AHSJC-MEX. Vol.19: 144v). Para Radcliffe-Brown el principio activo del sororato es la importante solidaridad de los hermanos (Radcliffe-Brown, 2012: 207). La solidaridad entre familiares es descrita por Pérez de Ribas:

“Que ley es que corre entre estas gentes, como en otras, que la cría siga a la madre: y se ha de suponer, que en éstas reina el amor de los hijos, y estima de tener muchos, tanto y más que en otras naciones. La razón de esto (demás de la natural que se halla en las fieras en lo que principalmente se fundaba, era tener muchos hijos, parientes y descendientes...” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 227).

De acuerdo a Reichard, si un hombre toma la hermana de su esposa, su hija o su sobrina y al mismo tiempo continúa viviendo con su esposa y teniendo hijos con ella como con otras esposas, la familia se hace más estable (Reichard, 1928: 59).

Por otro lado el Anua de 1616 nos informa que no solamente los hombres tenían múltiples esposas, sino que había mujeres que estaban amancebadas con otras, teniendo poco acercamiento con hombres “de estas suele haber mujer que tiene cinco y seis mujeres con quien trata pero con la gracia del señor se va quitando también esto” (Carta Anua de 1616: 241). La prevalencia de este tipo de relaciones era mucho menor en comparación con otras. Una explicación de la poca información sobre matrimonios entre mujeres quizás se deba a la cultura cristiana de la época, como sugiere Molina, a las mujeres se les negaba la tarea (pro) creadora, porque estaban desprovistas del miembro viril. La visión de teólogos y juristas negaba las relaciones homofílicas entre mujeres, debido a que era un hecho “naturalmente” impracticable, sólo las reconoció en los casos en que un “instrumentum” mediara en la relación (Molina, 2010: 27).

3.3. La figura del *Berdache*

La palabra originalmente vino del persa Bardaj [barah] y vía los Arabes [bardaj] que se introdujo al lenguaje italiano como bardasso [berdasia], y al español como bardaxa o bardaje [bardaja] al principio del siglo XVI. Al mismo tiempo la palabra apareció en francés como bardache (Angelino & Shedd, 1955: 3) (Williams, 1992: 9)

Williams encontró en la investigación del lingüista francés Claude Courouve donde aparece la palabra en un diccionario francés de 1680 “a Young man who is shamefully abused (Caesar was the bardache of Nicomedes)”. *Un hombre joven que es abusado vergonzosamente (César era berdache de Nicomedes)*. Mientras que en una edición de 1718 del P.J. Le Rou’x, *Dictionnaire comique*, define la palabra como “a young man or boy who serve’s another succubus, permitting sodomy to be committed on him...”, “*hombre joven o muchacho que sirve a otro súcubo, permitiendo que se cometa sodomía en él* (Williams, 1992: 9).

Si los testimonios de exploradores y misioneros europeos, incluían en sus descripciones algunas prácticas sexuales de los indios, era debido a que éstas se salían de las normas culturales preestablecidas para dichas prácticas basadas en lo que dictaba el cristianismo como lícito o ilícito. De acuerdo a éste, el sexo sólo estaba permitido en relaciones matrimoniales, y todo aquello que saliera de la norma, relaciones heterosexuales y monógamas, eran actos prohibidos y pecados. Por lo que aquellas prácticas que no se apegaban a lo establecido como correcto, o les resultaban inverosímiles, curiosas y extrañas, eran objeto de su discurso.

Es importante señalar que en aquel contexto histórico, había un gran desconocimiento sobre el cuerpo humano. Como señala Laqueur, los grandes referentes que dominaron en el periodo son el de Galeno desde el punto de vista anatómico y el de Aristóteles desde el filosófico. Este último además tuvo gran influencia en el pensamiento cristiano. El modelo de Galeno dominó desde el siglo II. d. C. por lo menos hasta el siglo XVIII. Para Galeno los sexos no se dividían por sus anatomías reproductoras, sino que los sexos se vinculaban por una anatomía común. Hombres y mujeres tenían los mismos órganos, pero en lugares distintos (Laqueur, 1990: 57-58).

A diferencia de Galeno, Aristóteles sí distinguía dos sexos diferentes: masculino y femenino, pero la oposición sexual se basaba en la función que la mujer y el hombre tenían en la generación. La primera proporciona la materia, mientras que el hombre es el que da forma (Laqueur, 1990: 62-63).

Sexo y género estaban vinculados bajo esta visión del sexo único: “Ser hombre o ser mujer significaba tener un rango social, un lugar en la sociedad, asumir un rol cultural, no ser orgánicamente de uno u otro de dos sexos inconmensurables” (Laqueur, 1990: 27-28).

Fue sin embargo la visión filosófica de Aristóteles⁵⁹, la que impregnó el pensamiento cristiano. Para Aristóteles la anatomía era el fundamento de los "principios" opuestos masculino y femenino en cuanto a actividad y pasividad. Afirmaba que un varón castrado asumía pronto la forma de una mujer (Laqueur, 1990: 65).

Estas eran las ideas que tenían los primeros exploradores y misioneros franciscanos y jesuitas que exploraron el territorio desde la Florida hasta la Nueva España.

El explorador español, Cabeza de Vaca, se encontró en la Isla del Mal Hado, con dos indios que estaban casados:

“éstos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy grande carga, y entre éstos vimos muchos de estos así como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos, y sufren grandes cargas” (Cabeza de Vaca, 2013: 77).

Mientras que en la provincia de Culiacán, Coronado y sus soldados se encontraron con un caso similar entre los tahue, hombres vestidos de mujer que se casaban con otros hombres y les servían de mujeres (Winship, 1896: 447).

59 Para una etnografía de su práctica en el contexto turco, véase C. Delaney, 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in a Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press.

El sistema de creencias que tenían los españoles en cuanto al sexo y género era tan limitado que propició a que se clasificara bajo el término “sodomita” a estos hombres. En los siglos XVI y XVII, sexo y género no eran independientes uno del otro, masculinidad/feminidad y sodomía se definían relacionamente. Se estableció una clara correspondencia entre una apariencia afeminada, incluida en el atuendo, y una sexualidad sodomítica (Molina, 2010: 44).

La sodomía era vista como una muestra de ceguera y una abominación, además de una prohibición de Dios, que debía ser castigada con pena de muerte, tal como había ocurrido en Sodoma y Gomorra de acuerdo al Levítico-20:13. Era también el pecado más abominable del mundo:

“...Esta abominable costumbre, aunque es digna de la mayor represión en estos gentiles bárbaros, no lo fue menos en otros tiempos entre los franceses, de los cuales dice Eusebio Cesariense en el lib. 6, cap 8. de la preparación del evangelio: Que los mosos de aquel reino se casaban unos a otros sin vergüenza ni empacho alguno” (Arlegui, [1736], 1851: 144).

Los europeos construyeron un paralelismo de una Sodoma en el Nuevo Mundo equiparando a los nativos con los antiguos habitantes de Sodoma y Gomorra poco tiempo después de llegar a las islas del Caribe. Cuando los españoles declararon que “todos ellos son sodomitas”, “más sodomitas que cualquier otra raza”. Juan Ginés de Sepúlveda, justificaba el dominio español sobre los indios por la sodomía alegando que podían ser castigados más severamente. Y de acuerdo a Francisco López de Gómara, “Los indios se beneficiaban de la conquista”, porque “ya no hay más sodomía” (Hawkins, 2012).

La sodomía era vista por la escolástica tomista como perteneciente al pecado de lujuria, porque se buscaba la obtención del placer, con independencia de los fines “naturales” procreadores. El acto sodomítico era considerado más grave que las molicias y los tocamientos que también entraban dentro de la categoría de lujuria. Su gravedad radicaba en el daño a terceros y solamente era superado por el bestialismo (Molina, 2010: 27).

Este se consideraba también un vicio propio de moros, a quienes se les comparaba con los indios, por ser bárbaros y permisivos. Como señala Olivier, en lugar de acusar al enemigo musulmán de homosexualidad, eran los indios los acusados (Olivier, 1992: 48). García Arenal señala que la experiencia que los españoles tuvieron con los moriscos granadinos fue usada como modelo en la Nueva España, para intentar explicar lo que era semejante (García Arenal, 1992: 158).

Posteriormente, el padre jesuita francés, Joseph François Lafitau, quien estuvo cinco años como misionero en Canadá, hizo una crítica en su libro *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps (1724)*, a los primeros europeos que estuvieron en América por la forma con la que éstos describieron a los nativos, como gentes ignorantes de la religión o cualquier conocimiento divino.

J'ai vû avec une extrême peine dans la plûpart des Relations, que ceus qui ontécrit des mœurs des Peuples Barbares, nous les ont peints comme gens, qui n'avoient aucun sentiment de Religion, aucune conoissance de la Divinité, aucune object à qui ils redissent quelque culte: comme gens qui n'avoient ni loix ni police exterieure, ni forme de gouvernement; en un mot comme gens qui n'avoient presque de l'homme que la figure (Lafitau, 1724:5).

Una de estas críticas fue precisamente la visión en las primeras relaciones sobre estos hombres vestidos de mujer, donde se les describía como si en ellos los sexos estuvieran confundidos. Para Lafitau, más que sodomitas, estos hombres se parecían más a los hermafroditas descritos en textos que hablaban de las costumbres de los antiguos griegos, donde se relata la existencia de sacerdotes que se vestían de mujeres, con caras comúnmente afeminadas, que disfrazaban su verdadero sexo y cuyos hábitos eran aquellos del sexo que trataban de forjar.

Describe además a ciertos hombres entre los Illinois, los Sioux, en la Luisiana, en la Florida y en Yucatán, jóvenes que vestían de mujer, manteniendo el hábito toda la vida, que no se casaban nunca y que asistían a todos los

ejercicios de la religión, en la cual parecían tomar parte. Esa profesión además les permitía un estatus superior, por encima de todos los hombres (Lafitau, 1724: 48-49).

3.3.1. Guerra y sexualidad

Desde el punto de vista de los europeos, la guerra era materia única y exclusivamente concerniente a los hombres. Por esta razón no debería de extrañarnos que el explorador español Hernando de Alarcón, quien estuvo en una expedición durante los años 1540-1541 en Norte América, mencionara que cuando se encontró explorando el río Colorado, vio por primera vez a cuatro hombres de apariencia femenil entre los indios guerreros. Dicha visión le suscitó tal curiosidad, que al llegar a un pueblo donde un indio principal los hospedó, no dudó en hacerle preguntas con respecto a estos hombres. El cacique le explicó que estos iban a la guerra para servir sexualmente a los guerreros, con el objetivo de evitar que las mujeres aptas para casarse fueran violadas durante las guerras. Este papel era muy importante, y al morir uno de éstos, el primer hombre nacido ocupaba su lugar, incluso si uno de ellos era hijo de un jefe (Alarcón en Texller, 2002: 616).

Texller describe que en el siglo XVIII en las Provincias de Texas y Zacatecas muchos de estos hombres que acompañaban a los indios guerreros a batalla, no a pelear - casi nunca cargaban las armas de hombres- pero, como "mujeres de los hombres de guerra", para desempeñar las tareas que las mujeres hacían en casa, incluyendo, por supuesto "sus excesos sodomitas" con estos guerreros (Texller, 2002: 617-618).

Cabe señalar que no en todos los contextos estos hombres descritos como amujerados, cumplían un rol pasivo en guerra, sino todo lo contrario. En la cultura Cheyenne, donde estos eran llamados *He man He*, pertenecían a un complejo de guerra, ocupando un lugar en los grupos de asalto, y no se empezaba la guerra sin la presencia de un *He man*, ya que siempre era llamado uno de ellos a unirse a sus fuerzas (Williams, 1986: 69).

Otras descripciones como la del conquistador Nuño de Guzmán, estando en la provincia de Michoacán en 1530, señala lo siguiente:

“entre esta isleta se defendió, peleó un hombre en ábito de muger, tan bien y tan animosamente, que fué el postrero que se tomó, de que todos estaban admirados ver tanto corazón y esfuerzo en una muger, porque se pensaba que así lo era por el ábito que traía, y después de tomado, bióse ser hombre, y queriendo saber la causa por qué traía ábito de muger, confeso que desde chequito lo había acostumbrado y ganava su vida con los hombres al oficio, por donde mandé que fuese quemado y así lo fué...” (Archivo de Indias, patronato, est.2º, caj.2º: 367-368).

La idea de guerra asociada con la masculinidad, que permeaba en los europeos, era similar al de otras naciones, como es el caso de los indios de la Provincia de Sinaloa. Los padres jesuitas que estuvieron en dicha misión, mencionan que a los indios que se les sorprendía como pasivos se les prohibía usar arco y flecha (Carta Anua de 1593: 28). Desafortunadamente no sabemos bajo qué circunstancias se llevaba a cabo la prohibición. Entre los navajos los indios “berdache” tenían prohibido ir a la guerra en el vestido de mujer, tenían que usar forzosamente ropa masculina durante las campañas militares (Callender & Kochems, 1983: 447).

Por su parte, Pérez de Ribas en su testimonio relata cómo en la provincia de Sinaloa los indios “pacientes”⁶⁰ eran conocidos y menospreciados por todos, y los llamaban en su lengua con vocablo y palabra afrentosa, y señala además que estos no usaban arco y flecha sino que se vestían como mujeres (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 132). No menciona la palabra supuestamente deshonrosa con la que llamaban a estos indios que se vestían de mujer en la provincia de Sinaloa; sin embargo se puede deducir por el vocabulario cahíta, donde se traduce *Nahuila*⁶¹, como amujerado al español. De manera similar en el

60 Era una forma de llamar a los homosexuales en lugar de sodomitas.

61 El diccionario yaqui recopilado por Estrada (2004), menciona que Nawai es cobarde, y el término usado para afeminado es Sebe, que también significa frío.

confesionario cahita-español aparece nahuila como afeminado. Obregón observó algunas de estas características entre los indios “de casas de caña” (cahítas), “indios enefables que usan e sirven de todo lo que las mujeres; visten traje mujeril”... (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 174).

De acuerdo a la investigación realizada por Walter L. Williams, algunas culturas aborígenes americanas no reconocían el estatus *berdache* como respetado (por ejemplo iroqueses, apaches, pimas y comanches). Entre los pimas se tenía incluso una palabra despectiva *Wi-Kovat*, que significa “como una chica”, y en la mitología explica el hombre andrógino como resultado de la brujería de los Pápagos, estos últimos de nación enemiga, sí respetaban el estatus (Williams, 1992: 18).

En el confesionario⁶² creado para los vecinos comarcanos de los yaqui, los nebomes, del grupo pima, se incluye una sección de preguntas, dirigidas a los “sospechosos de crimen de sodomía”. Antes de pasar a las preguntas, se ofrece una breve relación de los vocablos usados por los pimas para dicha práctica. La palabra *vbicoarha* significa sodomita sucumbiente, y los que eran llamados así se sentían avergonzados. Por otra parte los nebomes usaban también la palabra *shubima*, significaba “un hombre que vive y anda como una muger, sirviéndole de muger á otro hombre” (Confesionario en lengua pima, 1862: 24).

Sin embargo, no en todos los pueblos de indios estaba mal visto que los indios se vistieran de mujer. En el caso de la ciudad de Zacatecas, vemos como:

“Entre estos ciegos hay algunos que, siendo varones, sirven de hembras contra naturaleza, y, para conocerse, andan en el propio traje de las indias, y cargando su huacal (del mexicano uacalli, especie de cesto en forma de caja cuadrangular. G.G) y haciendo los propios ministerios que

62 La gramática pima y el vocabulario con su traducción en español fueron obtenidos por Buckingham Smith en Toledo, quién menciona que el documento es atribuido al jesuita Francisco Oliñano.

ellas, sin que por ello él se afrente ni ellas lo menosprecien” (García et al. Tomo XXV: 53).

Para el caso de los indios de Illinois, el testimonio del padre jesuita francés Jaques Marquette (1681), nos dice que desde muy jóvenes tomaban la vestimenta de mujer, hábito que mantenían para toda la vida, y aunque no se les permitía casarse, se sentían muy honrados de realizar las actividades correspondientes a las mujeres. Asistían además a todos los bailes en honor al Calumet, donde se les permitía cantar, pero no bailar. Además eran llamados a Consejo, y sin ellos no se podía tomar ninguna decisión. Se les consideraba como grandes genios o personas consecuentes (Marquette citado en Hérault, 2010: 340).

Geo Catlin observó entre los Sioux, Sacs y Foxes, que los indios llevaban a cabo una fiesta una vez al año, en honor a los “berdache”, que en su lengua eran llamados *I-coon-coon-a*, un hombre vestido de mujer, cuyo hábito debía mantener toda su vida. Pertener a este estatus era privilegiado, pese a que tenían que servir en las tareas más serviles y degradantes, de las cuales no podían escapar y eran los únicos que podían llevarlas a cabo. Este era considerado curandero y un ser sagrado. En su testimonio describe también acerca de la ceremonia de iniciación, que comenzaba con un baile realizado por algunos pocos hombres jóvenes que se adelantan en el baile y que públicamente se jactan de su estado. Además sólo se les permitía a estos ser partícipes de la danza y fiesta. Se ganaban legítimamente este singular privilegio participando en la danza (Catlin, 1844: 214-215).

A diferencia del testimonio de Catlin, donde son jóvenes los que se inician en el estatus, en otras culturas de América del Norte, donde estuvo el fraile franciscano Gerónimo Boscana, quien en 1820 describe en su relato sobre la iniciación al estatus, diciendo que es en el periodo de la niñez donde se les señalaba y conforme iban creciendo se les instruía en las labores femeninas. Además eran escogidos por los caciques o principales de los pueblos para casarse con ellos, quienes los preferían por ser más robustos que las mujeres.

Entre otras cosas, podían además, con permiso de sus maridos, ejercer la prostitución y circular entre los diferentes pueblos (Trexler, 2000: 618).

Por otra parte, Alfred Kroeber grabó en 1900 un mito entre los Arapaho, sobre Nih'a'ca, el primer *haxu'xan* (termino local para berdache):

“These people had the natural desire to become women, and as they grew up gradually became women. They gave up the desires of men. They were married to men. They had miraculous power and could do supernatural things. For instance, it was one of them that first made an intoxicant from rainwater” (Kroeber en Williams, 1992: 22)

“esta gente tenía un deseo natural de convertirse en mujer, y mientras crecía gradualmente se convirtió en mujer. Renunciaron a los deseos de ser hombres. Se casaron con hombres. Tenían un poder milagroso y podían hacer cosas sobrenaturales. Por ejemplo, uno de ellos, fue el primero en hacer un intoxicante del agua de la lluvia”.

3.3.2. Espiritualidad y berdachismo

La práctica descrita por los misioneros y exploradores europeos, suscitó un gran interés entre los antropólogos norteamericanos en la década de 1990, cuyo afán de entender la complejidad en torno a dicho personaje les llevó a impulsar una serie de metodologías para llevar a cabo la investigación. Adoptaron el término francés *Berdache*⁶³, para nombrar a este personaje, pero dándole un diferente significado. “Como gente que parcial o totalmente toman lo que culturalmente define el rol del otro sexo y quienes son clasificados ni como hombre ni mujer sino con su propio género en sus respectivas culturas” (Epple en Bacigualpo, 2004: 444).

De acuerdo a Williams, en los navajo, el término local específico para berdache es *nadle*, qué significa “el cambiante” o “el que se transforma”. Dicha palabra

63 La palabra berdache, comenzó a ser usada por los antropólogos norteamericanos primeramente por parte de Alfred Koeber.

es usada tanto para los hermafroditas, como para “aquellos que pretenden ser *nadle*” (Williams, 1992: 19). Por su parte la antropóloga Caroline Epple, señala que: “*nádleehí* define themselves in term of both male and female, as interconnected with their surroundings, and as varying with specific context” (Epple, 1998: 268).

Los *nádleehí* se definen a sí mismos en ambos términos hombres y mujeres, como interconectados con sus alrededores, y como variando de acuerdo a un contexto específico.

Sin embargo, sugiere que no haya una definición única, debido a que los *Nádleehí* se expresan de mismos de diferente manera con diferentes grupos de gente.

Williams propone un análisis de los mitos de creación para entender el papel de los berdache, puesto que en algunas religiones nativo americanas, el papel de la naturaleza es espiritual, todo tiene su contra parte y para sostener el equilibrio de polaridades existe un mediador. El Gran espíritu no es considerado como hombre ni como mujer, sino una combinación de los dos (Williams, 1992: 22). Bloch en esta misma línea sugiere que el sexo y el género no se mantienen por sí mismos, sino por el proceso del Cosmos (Bloch, 2014: 86). Los Muskogees consideraban a las polillas importantes para los agricultores como polinizadoras, porque polinizan la sagrada planta del tabaco. Además se cree que las polillas transportan las almas de los guerreros-hombres y mujeres entre los mundos después de la muerte (Bloch, 2014: 82).

En el plano espiritual y en la sociedad humana también existen las contra partes y el mediador. Así, Williams señala que el intermediario es un ser que combina elementos de los dos géneros; de la mujer, aquellas cualidades alimentarias están asociadas con la tierra, mientras que a los hombres se les asocia con el cielo. Existe además una diferencia con respecto al tratamiento, es decir, las mujeres como recolectoras y agriculturas tratan con plantas (de la tierra). Y los hombres cazadores tratan con animales (Williams, 1992: 21).

3.3.3. Sueños y visiones en los berdaches

Ni los primeros exploradores, como tampoco los religiosos, repararon en indagar más allá de las características identitarias basadas en el sexo acerca de los berdache, y tampoco pusieron atención en que algunos de éstos son portadores de visiones proféticas manifestadas a través de sueños, donde el elemento espiritual se hace presente.

Cuando se hace una relación entre berdache y espiritualidad se trata de casos entre los que nacen berdache y los que se hacen, como lo explica Bacigualpo para el caso machi. Por una parte se nace con un don divino y se es acosado por enfermedades y espíritus hasta que son iniciados. Mientras que hacerse machi, implica que el machi es iniciado y entrenado (Bacigualpo, 2004: 444).

La variación de género era asociada con roles espirituales, y los chamanes eran conocidos como *machi weye*. Hombres cuyas identidades cogenderalizadas permanentes y su relación con los espíritus los dotaban de poderes especiales. Los machi weye oscilaban entre los polos masculino y femenino y combinaban comportamientos de las mujeres y hombres, así como también los vestidos y estilos en varios grados. Este personaje era reconocido entre los mapuches hasta finales del siglo XVII (Bacigualpo, 2004: 44).

Para los antropólogos contemporáneos, la mención de un sueño hace que la transformación en mujer evoque invariablemente uno de los modos de transexualización que tiene un amplio repertorio entre las poblaciones amerindias. La confirmación de un estatus de género por un ser supernatural en una "visión" que ha tenido lugar en la adolescencia, incluso en la edad adulta (Hérault, 2010: 343).

Una característica importante que poseen los berdaches es la de ser visionarios y soñadores. Tanto los pápagos como los yumas ven el berdachismo como resultado de los sueños del niño en el periodo de pubertad (Williams, 1992: 25). Williams recogió un testimonio en 1985 acerca de un yaqui berdache, nacido en 1950, llamado Joseph Quiñones. En su relato, describe las razones por las cuales se ganó la reputación como soñador

cuando tenía entre nueve y diez años. Sus sueños se caracterizaban por ser extremadamente vívidos, en ellos podía tomar la identidad de otra gente o criaturas. Su habilidad era altamente valorada por su familia, quienes lo veían como un signo de su elevada espiritualidad.

Al cumplir doce años, su posición como soñador fue formalizada en una ceremonia que le valió su nombre de adulto, “lucero de la mañana”. “He dreams for others, spiritually healing and sorting out a person’s confusion” (Williams, 1992: 26). Sueña por otros, sana espiritualmente a las personas y las saca de su confusión.

De acuerdo a Williams, la propensión de Joseph por soñar, fue reconocida por su familia, quienes se dieron cuenta que no era una persona típica, pero en lugar de mirarlo con indignación, lo valoraron y entendieron su singularidad. El antropólogo hizo una transcripción del testimonio del primo de Joseph.

“He is a very wise old young man. He can draw out people feelings. One time we kids got down on him for not being typically masculine, but my Great Aunt, who is the clan matriarch, came out *real* strongly. She said it was a part of his character and we should respect him. After that, we protected him...I have really learned to value him. His being my cousin made me question the homophobia in society, similar to my great aunt’s leadership’s with questioning women’s roles” (Williams, 1992: 52).

“Es un hombre joven con la sabiduría de un anciano. Puede interpretar los sentimientos de los demás. En una ocasión los niños nos burlamos de él por no ser típicamente masculino, pero mi tía abuela, la matriarca del clan, se manifestó fuertemente diciendo que teníamos que respetarlo porque era parte de su personalidad. Después de eso, lo protegimos...He aprendido a valorarlo. El que sea mi primo me ha hecho cuestionar la homofobia en la sociedad, de la misma forma que el liderazgo de mi tía abuela, me hace cuestionar los roles de las mujeres.”

Irving Lee señala que hay una interconexión entre el mundo de los sueños y el social. La topología de los sueños se despliega en el orden social y puede actuar como catalizador de varios eventos sociales y religiosos (Lee, 1996: 53).

Las visiones y sueños como en el caso de Pedro, representan para muchos grupos una forma de saber el rol que deberán cumplir en sociedad. Girolamo Boscana describe para el sureste de California cómo los chamanes del siglo XIX daban bebidas alcohólicas a niños que estaban llegando a la pubertad, con el objetivo de inducirles alucinaciones. Los mantenían despiertos y semi-hipnotizados preguntándoles constantemente si tenían visiones de un león, un castor, un oso, un venado, un águila o un coyote. Las alucinaciones eran interpretadas como visiones. Entre los animales y objetos que podían aparecer en las visiones, era decisivo, la del búfalo o la luna, conectado de diversas maneras con la femineidad, y si uno de estos objetos aparecía repetidamente al joven, estaba destinado a ser una “ella” (Trexler, 2002: 626).

Continuando con los planteamientos de Lee, menciona que una de las características de la topología del sueño que emerge es la asociación de cambio de género. Estas corresponden a experiencias individuales de los soñadores. El recibir un poder femenino es una característica particular de los soñadores de luna. Para diferentes grupos de las llanuras, soñar con la luna significa un cambio fundamental en la identidad de género (Lee, 1996: 51).

Entre los Winnebago de Nebraska, la imagen de la luna, un espíritu femenino, es la encargada de guiar y dar instrucciones al joven en su iniciación como berdache, vistiendo el hábito femenino y desempeñando las labores designadas a la mujer. Estos berdaches adquieren la habilidad de predecir eventos futuros, aunque no todos los que tienen dicha habilidad son berdache. En algunas ocasiones estos se casaban con otros hombres (Oestreich, 1953: 708).

Texler menciona que una divinidad que ordena la conversión de un berdache es una pequeña señal de legitimación supernatural para la asunción del estatus. En este sentido, la legitimación ofrecida por diferentes naciones tenía que ver con consideraciones demográficas y otras, socio-políticas a las que se

enfrentan varias naciones para establecer una relación entre chicos y chicas (Texler, 2002: 625).

Este tipo de descripciones de visiones transformadoras se reportaron entre las tribus Prairie y en los Llanos, con la aparición de mujeres supernaturales. La visión de la luna es la más extendida entre los Omaha, Sauk y Winnebago, implícito para los Yankton y Pawnee, inferido para Iowa, Kansa, Osage, Oto y Ponca, cuyo término para berdache, *mixuga*, significa "instruido por la luna" (Fletcher en Calleder & Kochems, 1983: 451).

En algunas ocasiones al soñador se le aparece la luna, y para ponerlo a prueba se le presentan dos opciones a escoger. Por un lado, el arco y la flecha de un guerrero, por otro, un cinturón de mujer, si escoge cargar el cinturón, vivirá la vida de una mujer, usando ropa femenina y comportándose como tal (Lee, 1996: 51).

Es importante señalar que aunque en las visiones del berdache yaqui reportado por Kroeber, no se mencionan el tipo de visiones recibidas, la luna tiene un valor fundamental en la construcción del género para los yaquis como lo han reportado Olavarría, Aguilar y Merino. Como se mencionó anteriormente, las fases lunares son las responsables de las características del recién nacido, si este es niño y su formación se lleva a cabo en luna nueva se dice que va a tener la mitad de mujer y la mitad de hombre, es decir que aunque sea hombre, tendrá las características de la mujer, cobardía y debilidad (Olavarría et al, 2009: 103).

3.4. Introducción de los yaquis y mayos en el matrimonio cristiano

Una de las responsabilidades del emperador Carlos I (V) (1500-1556), para con las repúblicas cristianas era cuidar lo referente a la conversión e instrucción de los indios, no sólo en la vida política sino en la fe católica, ya que éstas eran consideradas la base sobre las que se fundaba el ejercicio espiritual y temporal. Para hacer notar su juicio acerca de lo que ocurría en Indias, en 1536, Carlos I (V) envió al juez Lic. Diego Pérez de la Torre desde Castilla para que residiera y fungiera como juez en la gobernación de Galicia y Pánuco. Le

otorgó un listado de instrucciones y amonestaciones a las que se debían someter los indios de la Nueva Galicia⁶⁴.

Las ordenanzas fueron resultado de las observaciones que sobre las costumbres de los indios se habían hecho y las cuales no eran consideradas apropiadas ni concordaban con el precepto cristiano. En lo referente a la veneración y acatamiento de la fe, se les prohibía que tuvieran adoratorios e ídolos, en pueblos y montes, ya fueran públicos o secretos. Asimismo se les prohibía sacrificar en nombre de sus dioses (Tello, 1891: 262-263).

En lo tocante a la “carne”, se les ordenaba que se abstuvieran del abominable pecado [nefando], so pena de morir quemados. Además los hombres tenían prohibido el matrimonio con más de una mujer. En las instrucciones también se hace explícito que solamente los hijos de matrimonio legítimo heredarían los bienes. El acceso carnal con madres e hijas, hermanas, primas u otras parientas quedaba prohibido. En relación a la vestimenta se les ordenaba que se cubrieran de cintura para abajo, o que mínimamente cubrieran “sus vergüenzas”, mientras que a los principales y a sus mujeres se les ordenaba vestir como españoles. Las borracheras quedaban prohibidas también.

Con respecto a la vida política, se les persuadía que hicieran pueblos como los cristianos, con casas al estilo español, en los lugares principales y cabeceras que acataran a la justicia. La alimentación también quedaba restringida. Se les prohibía que comieran carne y pescado crudos y se les persuadía que comieran los manjares que usaban y comían los españoles, mientras que en lo concerniente a lo espiritual, se les ordenaba que asistieran y se juntaran en la Iglesia los domingos, y que no trabajaran este día. Asimismo debían honrar a clérigos y frailes, tener reverencia a las iglesias, cruces e imágenes (Tello, 1891: 262-263).

Una vez que los padres llegaron a la Provincia de Sinaloa trataron de aprender sobre las costumbres de los pueblos. Estos consideraron que la forma en que

64 Territorio conquistado por Nuño Beltrán de Guzmán (1530-1531) ubicada en la parte occidental de la Nueva España, limitaba por su parte más septentrional con la Nueva Vizcaya.

los mayos y yaquis llevaban a cabo las alianzas matrimoniales, no correspondían con los preceptos cristianos; en primer lugar, porque estas uniones eran consideradas solamente como amancebamientos, pues no se cumplía lo que se consideraba un verdadero contrato natural de matrimonio. Como se señaló anteriormente, tanto los principales mayos como los yaquis y chamanes practicaban la poliginia; además las mujeres podían cambiar de marido, los dejaban y se apartaban cuando les parecía. Para el cristianismo la única unión matrimonial válida, debía tener como fin exclusivo la procreación.

Los jesuitas intentaron persuadir a los hombres a que se casaran con sólo una mujer y a que respetaran la relación mientras ésta viviera. La monogamia que imponía el cristianismo afectó la antigua manera en que yaquis y mayos se relacionaban, perjudicando también a los hijos que tenían con las esposas que no eran escogidas, pues se consideraban hijos legítimos y por lo tanto dejaron de heredar bienes.

Otras instrucciones incluían cuestiones que prohibían el incesto:

“Sean también avisados de la cognación espiritual que no tengan acceso carnal con madres e hijas, ni hermanas, ni primas, ni las otras parientas, porque caen los cristianos en pena de muerte” (Tello, 1891: 262).

“Pues quien no perdura que el principal desta libertad y se apartase a no poder desechar de si a la que lo desagrado y descontento; y la mujer escoger a otro que le da mas gusto como lo hacían y citarse a las leyes inviolables del verdadero matrimonio, no fuera otro escandalo y estorvo para el santo Baptismo con que se obligan a guardarlas” (AHSJC-MEX. Vol.19: 143-143v).

De acuerdo a lo que dictaba el Concilio de Trento de 1564, los matrimonios que tenían validez debían cumplir con ciertas normas. La ley general pedía sobre todo insolubilidad y perpetuidad en el matrimonio. Ni la herejía, ni cohabitación, o ausencia afectada del consorte podían disolverlo. Tener al mismo tiempo muchas mujeres era ilícito para los cristianos, el varón debía tener mujer, y ésta un solo marido. Por otra parte, se debían disolver los matrimonios en personas

que tenían un parentesco de primero y segundo grado.⁶⁵ Desde San pablo, la parentela cristiana se construye bajo el modelo de relación entre Dios y los hombres, por intermediario de la unión de su hijo y de la iglesia así como a la vez, del alma humana con Dios, y estas se confieren como analogías para describir la dimensión sagrada de la unión matrimonial. Como menciona Porqueres, ego y su cónyuge se convierten en una sola carne por la consumación de su matrimonio, los consanguíneos de uno devienen los consanguíneos del otro, formando una parentela común. La parentela integra en efecto los consanguíneos, los aliados directos como los aliados de los consanguíneos (Porqueres, 2011: 250-260).

Por ello, los matrimonios de hombres concertados con madre e hija o hermanas, no tenían cabida en la vida cristiana, y una de las principales labores de los jesuitas en el territorio era deshacer matrimonios de este tipo.

“En el punto que más va mostrando Nuestro Señor su voluntad, su bondad, es en estos impedimentos grandes y dificultades que con suaves medios sin azotes ni cárceles cada día se van venciendo en su modo antiguo de proceder....Ya se han quitado muchos amancebamientos y como estaban hechos a vivir con muchas mujeres aunque en esto ha habido mucha dificultad muchos la han vencido y quedándose solo con una. En efecto parecen otros de los que en principio eran” (Carta Anua de 1618: 260).

En la provincia de Sinaloa, los religiosos seguían ciertas instrucciones en la forma de llevar a cabo la ceremonia del matrimonio, para acatar lo que dictaba el Concilio Tridentino: “N. Natural de tal parte, hijo de N.y de N. quiere casarse con N. hija de N. y de N. si alguna persona supiere, que son parientes, ò son casados ò tienen algun otro impediméto les amonesto, que lo manifiesten, pena de excomuni3n” (Anónimo, 1740: 123).

65 El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento [C. Trento], sesión XXIV, capítulo IV.

Según el testimonio del Anua de 1616, este tipo de situaciones eran consideradas problemáticas. Se relata que un indio acude a un religioso para pedirle el bautizo porque se quería casar con una doncella. En un principio el sacerdote no sabía que existían varios impedimentos en dicho matrimonio. En primer lugar el indio estaba casado, en segundo, la esposa era la madre de la doncella con la que se pretendía unir. El padre se enteró por rumores del obstáculo y para evitar el escándalo, el padre bautizó y casó a la doncella con otro indio soltero (Carta Anua de 1616: 231).

Para resolver el problema de la poliginia, los religiosos separaban a las mujeres que no eran elegidas de su marido y posteriormente se les buscaba otro esposo con quien casarlas, pero no eran las únicas que sufrían las consecuencias de estas disposiciones. Los hijos también eran víctimas, pues tenían que irse con su madre y el nuevo marido de ésta. La manera para evitar escándalos a las mujeres abandonadas por los maridos, era primeramente bautizarlas para posteriormente, casarlas con otros hombres solteros. Esto modificó drásticamente la forma de vida familiar que solían tener mayos y yaquis:

“...andaban al mismo tiempo dos indios mal amistados con dos indias infieles en sabiédolo les hablé y fue nuestro Señor servido que ellos se hiciesen capaces de razón y ley de Nuestro señor y se apartasen de ellas y volviesen a sus legítimas mujeres, y ellas se bautizaron y casaron con otros, y se quitaron las ofensas de Nuestro señor” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 233).

Otra problemática era la permanencia de los indios en sus matrimonios. De acuerdo a los preceptos del cristianismo, los matrimonios que tenían validez debían cumplir con ciertas normas. La ley general pedía insolubilidad y perpetuidad en el santo matrimonio. El varón debía tener una única mujer, y la mujer un solo marido:

“Viendo pues los padres doctos y letrados que han andado en medio de estas naciones que era corriente en ellas que detal numero recebia el marido ala mujer ô mujeres y la mujer al marido que quando les parecía

ô con leve ocasião se dejaban y apartaban y secasaban con otros quedándose ensulibertad de apartarse llegasse â mas que aun amancebamiento ad tempus. Y ental modo de contraer juzgaron muchas vezes ni aviendose contraído verdadero contrato natural de matrimonio. Pues quien no perdura que el principal desta libertad y seapartase a no poder desechar desi alaquel desagrado y descontento; y la mujer escoger â otro quele da mas gusto como lo hacían y citarse alas leyes inviolables del verdadero matrimonio...” (AHSJC-Mex. Vol 19: 143-143v).

Por otra parte los curas, doctrineros y misioneros debían contar con información detallada acerca de los indios. La edad mínima para el matrimonio cristiano era doce años en la mujer, mientras que en el varón era de catorce. Se hacía hincapié en esta restricción debido a que los indios de la Provincia de Sinaloa tenían como costumbre llevar a cabo las concertaciones de matrimonio a muy corta edad, entre ocho y diez años.

Como las prohibiciones implicaban ciertas consecuencias para la vida económica y familiar, trajeron mucho descontento entre los indios. El matrimonio para los mayos y yaquis estaba al servicio de la producción de relaciones de alianzas, los jóvenes que desde niños tenían señalada a su futura pareja, debían afianzar la relación con la familia de la prometida. Para ello, debía cumplir con ciertas obligaciones, como cazar, llevar leña y cuidar de la siembra de la familia de la prometida. El hecho de que invirtiera su energía y agilidad en estas actividades le hacía ganar prestigio (Fried, 1960: 713-731). Además, como se mencionó anteriormente, la caza era un medio de ejercitarse y obtener agilidad y destreza en las armas, habilidades necesarias para convertirse en un buen guerrero.

La ayuda del yerno, era muy valorada por la nuera, pues la responsabilidad de llevar la leña y cuidar la siembra eran actividades que antes recaían en ellas (AHSJC-MEX. Vol. 19: 114).

Por otra parte, para las autoridades y principales guerreros representaba una desventaja el matrimonio monógamo, porque el tener familia e hijos les daba

mayoría en su pueblo y nación, y con estas limitaciones, retrasaban sus deseos.

Por estos motivos, había muchas dificultades para poder llevar a cabo el matrimonio tal cual lo dictaba la norma cristiana. Las instrucciones y ordenanzas no podían cumplirse al pie de la letra, ya que una inminente revuelta podía desatarse si los padres no cedían en ciertas cosas. La inconformidad y la insistencia de los indios al sacerdote para que casara a sus hijos era tal, que los padres tuvieron que omitir dicha restricción en la edad, con la condición de que no tuvieran hijos, hasta que cumplieran con edad suficiente.

Los principales perjudicados por la imposición del matrimonio al estilo cristiano fueron lo cabezas o caciques de los pueblos, ya que se les exigía que de las muchas mujeres que tenían, escogieran sólo a una, con la que tenían más derechos y dejaran a las demás. En muchos casos se enviaba a las rechazadas a otros pueblos donde tenían familiares.

Esto tenía otras consecuencias para las indias, porque pasaban de haber estado casadas con un principal, que les daba cierto prestigio, a pasar a ser mujeres abandonadas:

“Volvían contra mí las indias desechadas no pocas veces con sus clamores, pareciéndoles que el sacerdote que las casaba con una sola mujer, era la causa de que ellas quedaran viudas. No hallaba aquí respuesta mejor que darles, sino que pues el que la había tenido por mujer, no la escogía por más querida, no se penase por su desamor, que yo la casaría con quien la amase, casándose a lo cristiano” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 227).

Por otra parte, también los hijos de estos matrimonios eran víctimas, en el sentido de que en sus antiguas costumbres, sus padres no hacían ninguna comparación con ninguno de sus hijos, que eran igual de importantes. Con el matrimonio cristiano, todos aquellos hijos que no eran del matrimonio

considerado legítimo perdían todos sus privilegios y eran apartados de sus padres.

Como se mencionó anteriormente, dado que el matrimonio cristiano abogaba por la indisolubilidad, para no caer en el abandono y sentirse desechadas las mujeres buscaban que el religioso las casara, alegando ser la legítima. Los jesuitas crearon condiciones de desventaja para los indios que no querían ser cristianos, y éstas a su vez facilitaron su conversión, al prometerles cierta seguridad en sus matrimonios. Es decir, ofrecían una solución al mismo problema que crearon. Hay que decir que la mayoría de indios principales estuvo en desacuerdo con los términos cristianos, convirtiéndose en los opositores de mayor importancia junto con los hechiceros, como se verá más adelante.

3.5. Confesiones

Desde el Concilio IV de Letrán (1215), la penitencia formaba parte del eje en torno al cual giraba por una parte, la vida moral de los fieles y la acción pastoral. Hasta finales del siglo XIX existían tres códigos que regían las prácticas sociales: Derecho canónico, pastoral cristiana y ley civil. Dichas prácticas estaban divididas en lo que cada uno de estos consideraba lícito o ilícito, aunque los tres coincidían su atención en las relaciones matrimoniales (Foucault, 2011: 37). La Reforma Católica jugó un papel decisivo para que la república cristiana incrementara el énfasis en la penitencia, pues los cismas, disensiones, herejías y guerras estaban rompiendo su unidad, peligrando la vida moral de los fieles. Estos sucesos propiciaron que la Iglesia implementara algunas tácticas para renovarse. Se reunió un concilio en Trento (1545-1563)⁶⁶, donde se consideraron los puntos atacados por los reformistas.

66 El Concilio de Trento contiene las verdades católicas acerca de los misterios llamados de primera importancia, lo concerniente a la justificación, al pecado original al libre albedrío, a la gracia, y a los Sacramentos, en común y en particular.

El hincapié en la penitencia se debía a que la existencia de esta era necesaria para conseguir la gracia y la justificación; por medio de ella se reparaba a todo fiel que había caído en pecado después del bautismo. La confesión era considerada el medio óptimo para obtener el perdón de los pecados y por ende la salvación de las almas, y formaba junto a la contrición y la satisfacción, los elementos del penitencia (C. Trento, 1785, Ses. XIV, Cap. III: 172). Con la obligatoriedad de la confesión oral anual, se buscaba controlar cada acción del penitente, así como también dejar muy en claro las consecuencias de no cumplir con ésta. El tema privilegiado de la confesión era el sexo, siempre asociado con la carne, pues el cristianismo occidental introdujo la dualidad de cuerpo y espíritu, siempre de la mano.

El cuerpo era considerado como exterior, mientras que el alma era interior. Mantenían comunicación mediante signos, y los movimientos del cuerpo eran también del alma. El cuerpo es susceptible de tentaciones y por ende pone en peligro al estado del alma, pero también pensamientos heréticos en el alma, podían tener consecuencias en el cuerpo (Parker, 2014: 1281). El valor del acto sexual mismo, estaba relacionado con el mal, el pecado, la caída, la muerte. Como señala Foucault, “Un discurso obligado y atento debe, pues seguir en todos sus desvíos la línea de unión del cuerpo y alma: bajo la superficie de los pecados, saca a la luz la nervadura ininterrumpida de la carne” (Foucault, 2011: 20). La Edad Media fue la época de la paradoja con respecto al cuerpo. Por un lado, era fuertemente reprimido, y esto se ve reflejado en el vocabulario anticorporal de la ideología cristiana las palabras *caro* (carne), *luxuria* (lujuria) y *fornicatio* (fornicación) (Le Goff & Truong, 2015: paraf. 5-27). Por otro lado era glorificado, pues era la imagen de Dios, además de ser sagrado, pues los cristianos comparten sacramentalmente el cuerpo y la sangre de Cristo.

Para el concilio tridentino existía también otro componente importante para la salvación de las almas: el temor a Dios. Este debía estar presente en la vida de los hombres⁶⁷. El hombre había nacido de la esperanza de la gloria, pero esto

67 En este periodo se utilizaba indistintamente el término hombre/hombres para englobar tanto a mujeres como a hombres.

no lo facultaba para poseerla, éste debía combatir contra la carne, para poder vivir había que mortificar al espíritu con las acciones de la carne (C.Trento, 1785, cap. XIII: 57). Para San Ignacio de Loyola, la salvación se podía lograr, al menos en parte, mediante la conquista del cuerpo (Synnott, 1992: 91).

Soto Rábanos señala que en los manuales de confesión de los siglos XIV y XV de la península ibérica se le otorga un lugar preferente a la penitencia por encima de la administración de otros sacramentos. Los sacerdotes eran encargados de la cura de las almas, basaban su ministerio en cuatro cosas. Celebrar misa, administrar sacramentos, oír confesiones e informar al pueblo en los artículos y demás rudimentos de la fe (Soto, 2006: 413).

Los manuales de confesión de la península ibérica encontraban su justificación en la conciencia de ser pecador y en la necesidad, tanto religiosa como psicológica, de ser perdonado (Soto, 2006:415). Sin embargo, los confesionarios elaborados para la Nueva España respondían a una justificación distinta, pues la conciencia de ser culpable no estaba de por sí, sino que había que crearla. Se introdujeron las categorías occidentales de pecado, culpa, salvación para que la confesión católica se convirtiese en una necesidad (Estenssoro, 2003: 212).

El concepto de pecado, tal y como se percibía en el cristianismo, como una perspectiva moral en la que los deseos internos e individuales eran los protagonistas, pero que no tenía sentido para los mayos y yaquis. Como menciona Gruzinski, por medio de la confesión, los indios debían dar cuenta de sus actos haciendo a un lado su medio y grupo social, dejando de lado las fuerzas externas que influían sobre sus comportamientos (Gruzinski, 1989: 32).

El concepto de pecado de los mayos y yaquis era más normativo que moral, las faltas en las que estos caían ponían en peligro a toda la comunidad, como en el caso de los cazadores y pescadores y el peligro en que sus consortes menstruantes, ponían a toda la comunidad. Hacer el mal era ignorar la reciprocidad y respeto de todas las formas de vida. Como señala Gutiérrez Estévez para los mayas yucatecos, el mal es el resultado de la desarmonía en

las relaciones del individuo con la naturaleza, consigo mismo, con otro y con los poderes sobre humanos (Gutiérrez Estévez, 2009:152).

Una de las enseñanzas en las que hicieron más hincapié los jesuitas para con los indios, era la concepción del alma como inmortal y otra vida después de la muerte: “no tenían providencia de un creador de quien esperasen premios de buenas obras en la vida o castigo en las malas” (Pérez de Ribas 138). Mayos y yaquis pensaban que los muertos iban debajo de la tierra, independientemente de sus acciones, y tampoco esperaban felicidad alguna después de la muerte (Carta Anua de 1593: 94).

Por otra parte, con el incremento de la penitencia en la Europa medieval, también lo hace el temor al infierno, del cual se hace mención en los Evangelios, sobre todo en el de Mateo (Rasmussen, 2009: 368). El infierno se convierte en tema recurrente en el arte y los sermones cristianos e incluso en la teología.

El pecado se dividía en tres tipos: pecado original, pecado mortal y los pecados veniales. Los dos primeros conllevaban el infierno como castigo. Sin embargo, los religiosos pensaban que los pecados cometidos por los indios, eran más bien producto de ignorancia que un acto de maldad:

“Nacieron y se criaron en medio de espesas tinieblas de ignorancia de lo divino y lo humano; no sabían que hubiese gentes políticas y sabias en el mundo, ni Señor que los hubiera creado...por esto se ha con ellos mucha misericordia la divina bondad, perdonando pecados nacidos de tan grande ignorancia...” (Pérez de Ribas, 1944Tomo II: 225).

La intención estratégica de la confesión en Nueva España era la salvación de los indios, los cuales estaban “sumidos en la ceguedad de su ignorancia”. Los jesuitas, como diligentes operarios de Cristo, pretendían ganar la batalla contra el demonio, por ello era necesario llegar a las conductas más individuales. Por medio de la penitencia se podía llegar a la curación de las almas, y por lo tanto alcanzar la salvación.

En la segunda mitad del siglo XVI, que corresponde con el descubrimiento de la Nueva Vizcaya, había cambiado la concepción que se tenía con respecto a

los indios. La discusión ya no se centraba en si éstos tenían alma, o su grado de racionalidad como en los primeros años de la colonia se llegó a plantear (Padgen, 1988: 102). Se pensaba en cambio que tenían la capacidad suficiente como para que se les castigara por “cualquier pecado o maldad que fuera en contra de la ley natural” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 208). La idea del pecado original, era lo que diferenciaba al animal del hombre, y al indio se le veía como una criatura creada por Dios, con pasiones e impulsos como cualquier hombre. Desde 1537 en la bula del papa erasmista, Paulo III, ya se refleja la humanización del indio “Considerando que los indios, como verdaderos hombres, no sólo son capaces de la fe cristiana, sino que, según estamos informados, la apetecen con mucho deseo” (Tello, 1891: 292).

Por una parte, los indios eran muy hábiles para la guerra, no sólo para combatir, sino también en llevar a cabo discursos, estrategias, emboscadas disimuladas con las que engañaban a los españoles y otras naciones, así como también su capacidad de diálogo a la hora de hacer las paces. Por otro, se destacaban en actividades como agricultura, o las habilidades de las mujeres para hilar y tejer. Para Pérez de Ribas, todo esto era prueba suficiente de que las naciones de Sinaloa, en general, eran capaces de “aprender y percibir que hay un creador de todas las cosas” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 209).

No sólo, ya no había duda de que eran suficientemente aptos para entender las cuestiones de la fe y sus leyes, si no que se pensaba que una vez introducidos en la doctrina cristiana, la observaban e incluso llegaban a liberarse de más vicios que los de antiguos cristianos de otros lugares en ciudades más grandes (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 210).

Una vez resueltos los planteamientos acerca de la capacidad de los indios para ser adoctrinados, se tomaron una serie de medidas para llevar a cabo el proceso evangelizador. Una de estas medidas era realizar manuales o confesionarios como los elaborados en España, con la diferencia que estos del Nuevo Mundo debían de ser personalizados y adaptados a cada una de las naciones de indios y debían de servir como guía para que los sacerdotes pudieran realizar la administración de sacramentos de una manera óptima.

La justificación de los confesionarios se basaba en la conciencia de ser pecador y en la necesidad de ser perdonado. Es por ello que Fr. Juan Bautista introdujo un examen previo a la confesión para garantizar que con las respuestas a las preguntas los sacerdotes comprobaran los conocimientos doctrinales y las disposiciones del indígena (Alejos, 1989: 478).

El confesionario de Martín de León (1611) es muy breve y parece obedecer a los mismos propósitos que el cahíta, y va dirigido a principiantes que salen a pueblos de indios. Se excusan muchas preguntas consideradas superfluas, debido a que en la cuaresma eran muchos los indios a los que se debían confesar. También hace hincapié en que las preguntas son generales y honestas en lugar de realizar preguntas deshonestas no dignas de ser particularizadas (Martín de León, 1611: 101).

La Compañía de Jesús era la encargada de administrar las misiones en el noroeste de la Nueva España. En 1737 se imprimió un manual que contenía un confesionario, *Manual para administrar a los indios del idioma cahita los santos sacramentos*, compuesto por un sacerdote de la Compañía de Jesús y misionero de la Provincia de Sinaloa.

Dentro de los motivos por los que se realizó dicho manual y confesionario, se menciona el bien de las almas de los indios, así como también el 'fruto de espirituales bienes'. Se señala además como una necesidad indispensable para la Provincia, que no sólo se conformaba de pueblos de indios, sino también de rancherías de españoles, donde siempre acaecía la necesidad de administrar algún sacramento.

Asimismo, se pretendía que fuera de utilidad a cualquier sacerdote, ya que de acuerdo al Concilio Mexicano, capítulo 62, se le coincidía licencia a éste para que en caso de pasar por algún sitio donde no hubiera un ministro asistiendo, tuviera facultad de bautizar tanto a los niños de españoles como de los indios. Para ello era necesario que los administradores supieran lo que mandaba la Iglesia, en lo tocante a la esencia de los sacramentos, sus materias, sus

formas, y su intención. Además, se hacía hincapié en que este manual estaba compuesto de acuerdo a la reforma de Paulo V y Urbano VIII.

El manual es breve y claro, escrito en cahíta⁶⁸ y castellano, incluye método, modo y lengua. Se señala la conveniencia de que se incluya la versión en castellano para facilitar el trabajo a los sacerdotes, quienes además debían cumplir con la administración a los castellanos. Asimismo resultaba ser beneficioso a ministros, misioneros, curas, sacerdotes y feligreses. Era además un elemento presente en todos los confesionarios que se elaboraban en la Nueva España.

Del conocimiento de la lengua indígena dependía que se hicieran las confesiones o no. Para el caso de los mayos y yaquis, durante el primer año que entraron los padres a evangelizar, no llevaron a cabo la confesión precisamente por el desconocimiento de la lengua cahíta. El segundo año tampoco se realizó. Las razones por las cuales no se hicieron confesiones eran que a los misioneros les parecía que tenían muy poco tiempo en estos pueblos y no creían que un año y medio fuera suficiente para que los indios entendieran los preceptos cristianos. No fue sino hasta el tercer año del establecimiento de las misiones que la confesión oral se hizo obligatoria, ya que a los jesuitas les pareció que los indios eran más capaces (Carta Anua de 1594: 42).

Continuando con la estructura del confionario, en éste se hace un señalamiento de que se omitieron algunas advertencias para este manual debido a su brevedad y porque se consideraba que ya estaban muy bien explicadas por el padre Fr. Juan Baptista, de la orden de San Francisco.

El método, modo y lenguaje de este manual, se basaba en tres manuales anteriores que habían tenido mucho éxito en la Nueva España: el de Fr. Martin de León, de la Orden de Predicadores; el que hizo Fr. Agustín de Betancur, del Seráfico orden, y el de Fr. Miguel de Zarate, de la orden de San Agustín. El

68 Común lenguaje de las naciones dilatadas en los ríos Mayo y Yaqui.

sacramento de penitencia era administrado por el sacerdote de la jurisdicción, y, salvo en ocasiones de que hubiere peligro grave de muerte, cualquier sacerdote podía absolver los pecados.

La obra pone mayor énfasis en la penitencia y en el confesionario, y a este último le dedica la mayoría de espacio del total de la obra. Se agrega además un confesionario para los enfermos. El confesionario está organizado de tal forma que los pecados deben ser señalados conforme a los diez mandamientos, a diferencia de los tratados de confesión descritos por Soto Rábanos (2006) para la península ibérica, en los cuales se realizaban las preguntas basándose en los pecados capitales, que en muchos casos seguían la dicción saligia: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza.⁶⁹ El manual, pretendía ser breve y práctico.

El confesionario cahíta, se asemeja al del padre Martín de León en cuanto a la forma de llevar a cabo la confesión. Ambos incluyen una serie de preguntas con sus respectivas respuestas para cada mandamiento, traducidas a la lengua indígena. Son preguntas muy breves y generales, compensadas por las respuestas que esperaban que los indios confesaran. Esta sobriedad utilizada es mencionada en el confesionario de León, quien dice omitir preguntas superfluas y deshonestas.

La medida del lenguaje en la elaboración del confesionario también la encontró Soto en su análisis de los tratados, donde explica esta creencia de que la ignorancia protegía al pecado, en el sentido de que el pecado no sólo se da por el pecado original, sino que también se aprende. Por estos motivos eran constantes las advertencias al confesor en prestar cuidado durante el interrogatorio. Este no debía excederse en lo que preguntaba, menos aún,

69 La obra está dividida en la forma de administrar los sagrados sacramentos, y se le designa un breve espacio a los mandamientos de la Santa Madre Iglesia. Por otra parte también se incluye formas de enterrar, dividida en adultos y párvulos. La última sección contiene instrucciones acerca del modo de como recibir al Gobernador; al capitán general y a los padres de la Compañía de Jesús.

tratándose de pecados concernientes a la lujuria. Se temía que al formular preguntas muy detalladas, se les enseñara nuevos modos de pecar, que quizá hasta entonces el penitente desconocía (Soto, 2006: 436-437).

El confesionario de Baptista rompe un poco con todo esto, y en él sólo se señalan las preguntas que se recomienda hacer a los indios, con la diferencia que éstas son sumamente explícitas, dejando un poco margen para su respuesta.

Retomando el confesionario cahíta, la práctica de la confesión se realiza conforme a los diez mandamientos. Dado mi mayor interés por la sexualidad, me centro en el 6o mandamiento, “no fornicarás”. Se encuentra dividido en dos secciones: uno, que corresponde a las preguntas que se deben hacer a los hombres, y otro apartado para las mujeres. Cabe señalar que ya hay implícita una distinción de sexo, y esto indica que para los sacerdotes, no pecaban de la misma forma un hombre que una mujer. Sin embargo, aunque Soto no señala este tipo de distinción en los tratados ibérico-hispanos, en los confesionarios en los cuales se basaba el manual para los indios cahítas, sí que se encuentra presente.

El interrogatorio comienza con la sección dirigida a los hombres. Primeramente se le preguntaba la condición, esto es, si era casado, soltero o viudo. Luego la cantidad de mujeres con las que había pecado y su estatus. Con esta pregunta se esperaba que respondieran cuántas mujeres eran solteras, viudas o casadas y por cuánto tiempo había pecado con cada una. Y cualquier pormenor indispensable para que la confesión fuera completa. La frecuencia con la que había incurrido en el pecado y el estatus del penitente era de suma importancia, y debían advertir con diligencia el número y la circunstancia de los pecados, especialmente los de daños a terceros. De acuerdo al Concilio de Trento, los sacerdotes fungían como presidentes y jueces, a quienes los fieles cristianos tenían que confesar sus pecados mortales, para posteriormente dar la sentencia de perdón o retención de los pecados (C. Trento, 1785: 176). La confesión funcionaba como una práctica judicial, en el sentido de que los

hombres eran juzgados en función de los pecados que cometían, y a través de ella se definieron tipos de subjetividad y formas de saber (Foucault, 2011: 172).

Esto obedecía además a la gravedad del pecado, ya que, como lo señala Santos, existen ocho circunstancias “resumidas en los versos <<quis, quidubi, per quos, quotie, cur, cuomodo, quando; quilibet observet animaed medicamina dando>> (quién, qué, donde, por medio de quiénes [colaboradores] cuántas veces, por qué, de qué modo, cuándo)” (Soto, 2006: 441). Todo ello se hacía con la finalidad de saber el castigo que el sacerdote debía imponer al penitente.

Por otra parte, se retoman las advertencias del confesionario de Baptista, como se señala en el confesionario cahíta, se hace una explicación acerca de que las preguntas que se encuentren marcadas y que no deben hacerse a todos los indios; estaban señaladas sólo por si el penitente se acusara de ellas personalmente. Estos avisos también daban cuenta de los casos más comunes que sucedían entre los naturales y que se reducían a práctica. Son asimismo los obstáculos de la fe con los que se encontraban los padres.

A continuación pongo algunos ejemplos de las preguntas del confesionario cahíta con las respuestas que esperaban confesaran los penitentes, en este caso los indios:

“P.*y estas mugeres con las que has pecado son tus parientas, ò de tu mujer, ò son tus comadres?

R. Sí, una era mi cuñada casada, tres veces, no más” (Anónimo, 1740. P.76).

Siguiendo con el tipo de preguntas que realizaban los indios, se les pedía que dijeran qué otros pecados del cuerpo que habían cometido, incitándolos a que no callaran ningún pecado para asegurar la integridad de la confesión, ya que “la confesión bien circunstanciada, limpia el alma y la culpa, y la negrura del pecado” (Baptista, prólogo: 1599).

“P. No tengas vergüenza habla bien.

R.*Con una yegua pequé una vez” (Anónimo, 1740: 77).

La confesión también era un medio para ejercer el poder sobre el cuerpo, un mecanismo mediante el cual se controlaba a los individuos (Foucault, 2011: 284). Cualquier insinuación, pensamiento, deseos, imaginaciones, debían ser expuestas, hasta lograr llegar a las conductas más tenues e individuales. Según lo expuesto en el Concilio de Trento (1564), era necesario que los penitentes expusieran en la confesión todas las culpas mortales de las que se acordaran después de un diligente examen, aunque éstas fueran absolutamente ocultas.

“P. ¿Qué otra cosa, no tengas miedo?”

R. Yo sólo desee una Española, y derramé mi semilla en la tierra”

Para garantizar que la confesión fuera exitosa, el confesor debía mostrar un rostro alegre y apacible, evitando que los indios se excusaran de decir sus pecados si el padre mostraba una actitud hostil (Martín de León, 1611: 104).

En la contrición, el que cometía un pecado mortal por caer en actos de fornicación, adulterio, sodomía podía salvarse si rechazaba su vida pasada, y detestaba el pecado cometido. Pérez de Ribas describe la confesión como un acto heroico, al acusarse uno mismo de sus delitos y abominaciones (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 224).

“P. ¿Qué cosa así falta?”

R.*Un hombre me engañó, y pecó por detrás una vez” (Anónimo, 1740: 77).

Otros objetivos de la confesión, eran saber si el interrogado había sido cómplice de la realización de un acto impuro. Por ejemplo, si había prestado su casa para un acto prohibido, o si le había conseguido mujer a algún hombre, ya fuera, indio o español. “la confesión oral de los pecados, significaba un control total de sus fieles, tanto ideológico y psicológico como social y político, con lógicas y repercusiones en la condición de los mismos, no sólo dentro del ámbito de la conciencia, conforme a la fe cristiana, sino también en el terreno de la vida familiar, social y vecinal” (Soto, 2006: 445).

En el caso de las preguntas que se realizaban a las mujeres, algunas de las respuestas esperadas eran distintas. Al igual que sucedía con el hombre, se preguntaba el estatus civil: casada, viuda, soltera o doncella. Con la diferencia que en las mujeres se buscaba saber si era virgen.

Con respecto a los hombres con los que había pecado, se esperaba indicaran la casta de cada uno de estos:

“P. ¿Tù casada, què pecado has hecho con hombre?

R. Con un mulato pequè tres veces, también con un coyote cuatro, con un español una vez.”. (Anónimo, 1740: 79)

En esta pregunta que debían formular los sacerdotes y la respuesta que esperaban escuchar de los indios, se manifiesta claramente, una problemática que se estaba gestando, y que crearía grandes desigualdades, nos referimos al sistema de castas, resultado de un mestizaje biológico por una parte y cultural por otra, comenzaron a surgir tipos y estatus sociales nuevos e imprecisos, resultado del contacto entre indios, negros y españoles, que quedaron flotando en una especie de limbo.⁷⁰ La posición social no se basaba en méritos individuales sino que estaba predeterminada desde “nacimiento”, la jerarquización de la sociedad, conllevaba un control de la sexualidad de las mujeres, pues sólo ellas podían asegurar un nacimiento legítimo (Stolcke, 2008: 18).

Por otra parte tenían que confesar si habían realizado pecado con alguna mujer y la razón por la cual lo habían hecho. Las Cartas Anuas informan que en la Provincia de Sinaloa, “otras mujeres hay aunque poco amancebadas, unas con otras y así tratan poco con hombres y de estas suele haber mujer que tiene cinco y seis mujeres con quien trata pero con la gracia del señor se va quitando también esto” (Carta Anua de 1616: 241).

70 “Estos entreverados no tenían lugar en una sociedad jurídicamente dividida en una <<república de los indios>> y <<una república de los españoles>>” (Gruzinski, 2000: 79).

Otra cuestión problemática concerniente a las mujeres era acerca del aborto. El padre Pérez de Ribas observó entre los mayos, "...con que fácil ocasión procuraban las preñadas el aborto de sus criaturas" (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 16). En el confesionario, la respuesta de una india viuda fue que se le habían muerto dos bebés en la barriga. De ahí se deducen los siguientes métodos abortivos: si el bebé no había nacido aún, se ingería una bebida que tenía propiedades abortivas. También se solía acudir a una mujer que les ayudara a abortar. La forma de llevarlo a cabo era apretar la criatura en el vientre de las madres, y a continuación, darles a ingerir un zumo de yerbas, lo que provocaba que la mujer echara a la criatura en pedazos (Carta Anua de 1623: 331).

Pérez de Ribas también narra cómo en un poblado mayo, una mujer las exhortaba y les daba remedios a las indias preñadas para que lo ejecutasen, y añade que no era el único método que empleaban las indias para abortar. Dice también que cuando las mujeres aún amamantaban a las criaturas, cesaban de darles leche y de esta forma las mataban de hambre (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 16).

Para los religiosos las costumbres de los indios arraigadas por sus antepasados eran consideradas como fieras y repugnantes y por lo tanto debían dejarlas atrás (Pérez de Ribas, 1944 Tomo II: 226).

Por otra parte, al igual que a los hombres, se les preguntaba si habían pecado con sus parientes, o parientes de sus maridos, si habían parido hijos de algún indio casado, o retozaban con hombres por puro gusto. Existe el relato del padre Pedro Méndez acerca una mujer de veinte años, de nombre Magdalena llamándola así por la relación que se hacía de ella con una mujer pecadora. "Su disposición era la más rara que he conocido en el Mayo, la cual ella adornaba con todo género de galas a su modo, su interior y su vida era de una mujer perdida" (Carta Anua de 1926: 230). Se le acusaba tener como oficio tener hombres ajenos, y no sólo eso, incurría pues en dos de los siete pecados mortales, la lujuria, y la vanidad, era considerada además un tropiezo y un

escándalo en los pueblos. Este tipo de actos eran pensados como obra del demonio, queriéndole arrebatarse un alma a Dios.

La confesión no daba margen a que los detalles se escaparan; los deseos más profundos debían salir a la luz por medio de la confesión. Algunas preguntas del confesionario no son muy explícitas, pero las respuestas que los religiosos esperaban escuchar eran muy detalladas, y los pecadores debían enunciar las conductas más íntimas y apenas perceptibles del deseo. Es aquí donde entran las preguntas acerca de los cinco sentidos. Aunque no es abordado en el confesionario cahíta en una sección especial, es posible encontrarlos en las confesiones. Las preguntas acerca de los cinco sentidos, sí se encuentran en un apartado específico en el confesionario de Baptista. La obra de éste último es muy extensa, y ya se indicó anteriormente cómo algunas advertencias se dejaban de lado en el confesionario cahíta, por estar muy bien explicadas en el de Baptista.

A continuación expondré algunos ejemplos acerca de las preguntas de los cinco sentidos expuestas por Baptista, para posteriormente compararla con respuestas del confesionario cahíta que, aunque como mencioné anteriormente, no están expuestas en una sección específica, sí se encuentran intrínsecos en las confesiones acerca del sexto mandamiento. Aclaro que hay algunos sentidos asociados a ciertos pecados más que otros, así que sólo me referiré a los concernientes a la lujuria.

Por ejemplo, Baptista señala la siguiente pregunta: “As pecado por la vista, deseando alguna persona?” (Baptista, 1599: 58). O “vide unos amancebados y dessee, hazer lo mismo”, es la respuesta a la pregunta “qué otra cosa has hecho?” (Anónimo, 1740: 77).

Acerca del tacto:

“Por ventura palpaste tu cuerpo, o el ageno por deleytarte sensualmente?” (Baptista, 1599: 58).

“Què otra cosa? Es así que cuando estoy moliendo el talón del pie me arrimo a la natura” (Anónimo, 1740: 79)

Por lo que se refiere a la obtención de la gloria, como dijimos anteriormente, el miedo era un componente fundamental y sin el cual la culpa no tendría sentido. En la introducción del confesionario, Baptista menciona que para disponer los ánimos de los naturales, y para que entendieran la penitencia, los sacerdotes confesores les debían poner los ejemplos de cosas sucedidas para conseguir los beneficios de la redención.

Estos ejemplos debían de ser de cosas terribles. Baptista relataba instrucciones para que los confesores llevaran a cabo en la cuaresma. Primeramente, al llegar al pueblo de visita donde habrían de confesar, debían preparar a los penitentes, juntar a la gente para hacerles leer un ejemplo y mostrarles una estampa de algún suceso que dejara impresión en sus almas, luego de mostrarles la imagen leerles un aparejo, incluido en el confesionario para hacerles recordar sus pecados. La idea de exponerles la estampa era que aprendieran la historia, que conservaran dicha imagen y que la tuvieran en su casa, con el objetivo de que cada vez que la vieran pensaran y se acordaran de que lo que estaba pintado en la imagen le sucedería a él si no llevara la confesión como era debida (Baptista, 1599, introducción).

La consciencia demoniaca se apoderó del pensamiento en la Europa del siglo XIV, dando como resultado una imaginería infernal y las trampas y tentaciones del demonio para perder al humano (Delumeau, 2012: 237). Como menciona Estenssoro, la explicación del cielo y el infierno, era parte de la catequesis inicial, se usaban el lenguaje sensorial, corporal para describir los castigos y recompensas (Estenssoro, 2003: 238).

Esta técnica de crearles miedos mediante imágenes, parece haber funcionado muy bien. Pérez de Ribas menciona cómo un padre de la Misión Yaqui, le había explicado que en la ermita del poblado Tórim, había un retablo pintado del juicio final y que les causó tanta impresión que “...les puso tanto pavor y espanto, que su memoria ha sido poderosa a retraerlos de muchas tentaciones

y ocasiones próximas de pecados, en particular de vicios de la carne, y deshonestidad, en que ha sido notable la mudanza y enmienda de esta nación” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 122). Como señala Estenssoro el uso conjunto, tanto de palabra como de imagen fue eficaz para crear el sentimiento de culpa e igualmente una sensación física de malestar al pecado que moviera la confesión (Estenssoro, 2003: 215).

En esta misma línea se sitúa el padre Martín de León, en un apartado del catecismo cristiano en náhuatl, que desafortunadamente no incluye traducción al castellano, salvo algunas anotaciones al margen del texto, señalaba tormentos y penas de los cuerpos de los condenados y en otra la gracia de los cuerpos justos. Es decir, León va más allá y se centra en las repercusiones que el pecado deja en el cuerpo.

Esta diferenciación de la visión del cuerpo, seguramente se refiere a la que Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, describe en su texto fundacional titulado *Exercicios espirituales* (1548). En el capítulo LXXVI, menciona que para llevar a cabo de mejor manera dichos ejercicios, disponer de una imagen sensible que tenga alguna conexión con la materia que se medita, en este caso pone por ejemplo la consideración de los pecados:

“Podemos imaginar que vemos nuestra Alma encerrada en la cárcel de este cuerpo corruptible, y al mismo hombre desterrado en este valle de lágrimas entre brutos animales. Si quisieremos considerar la alma en pecado, podremosla imaginar como prisionera en un cuerpo sumamente feo y horroroso con todas las señas de un vil esclavo, argolla al cuello, esposas, y grillos en manos y pies, freno en la boca, con el cual la gobierna el Demonio, pasado el cuerpo con siete espadas, que son los siete pecados mortales, y al mismo hombre sobre el pozo del abismo, que es el Infierno, sostenida solamente por la cabeza con un delgado hilo, y la espada de la divina justicia que está amagando para cortarle” (Loyola, 1733, preludios, cap. LXXVI).

Imagen que cambia radicalmente cuando se refiere a la del alma en gracia. En ésta, el cuerpo es descrito como muy bello, rodeado de luz y resplandor, vestido y adornado con piedras preciosas.

Como señala Le Breton, a través de palabras que designan, sabores, colores, sonidos, entre otros, se modela la sensibilidad, por medio de éstos, es posible comunicar experiencias a los que le rodean, siendo relativamente comprendido por los miembros de la comunidad (Le Breton, 2010: 41).

A este tipo de visiones imaginarias Loyola se refiere como a una composición de lugar, haciendo uso de la imaginación para hacer presente el lugar donde había sucedido la historia o el misterio por meditar, como si los ojos realmente lo hubieran visto. Con estos ejercicios, se buscaba desarraigar los vicios o pecados y sustituirlos por virtudes, “sacando como de la mano al pecador desde el cielo de sus culpas hasta la cumbre de la perfección” (Loyola, prólogo al lector, capítulo II, XV). El aparato sensorial del cuerpo funcionaba como un portal para la entrada de la herejía en el alma (Parker, 2014: 1281). Las emociones se sentían en el alma y cuerpo debido a la dependencia del equilibrio humoral (Orobitg, 2009: 74).

Loyola, en los Ejercicios espirituales, le dedica un apartado a la meditación sobre el infierno. Al visualizar la imagen de los condenados se pretendía fortalecer de nuevo el temor de Dios, y por ende, el horror a los pecados. No cabe duda de que éste influenció no sólo a los jesuitas, sino que además logró inspirar a sacerdotes de otras órdenes.

Con relación a las imágenes visuales que proponía Loyola, hay que señalar que con éstas se pretendía recrear no solo la vista, sino también a todos los sentidos. Los sentidos son "ministros y mensajeros del alma" que alertan y comunican, cosas externas (Vigarello, 2017: 26). Esto se ve claramente en los pasos de meditación acerca de infierno. Primeramente había que imaginar los grandes fuegos y las ánimas como en cuerpos ígneos, esto utilizando el sentido de la vista; luego había que involucrar el sentido del oído, pues se debían oír los llantos, alaridos, voces y blasfemias contra Cristo y todos sus

santos. A continuación, usar el olfato, para oler el humo, la piedra, el azufre y sentina, así como también cosas putrefactas. Después entraba el sentido del gusto, había que degustar cosas amargas, como las lágrimas y la tristeza. Por último, con el tacto, para saber cómo los fuegos quemaban y abrasaban a las ánimas (Loyola, 1773, meditación del infierno: 36).

Para completar la información de los sentidos, la descripción de Francisco de Sales es fundamental:

“Porque [los condenados] como emplearon en el pecado todos sus miembros y sentidos, sufrirán en todos ellos las penas correspondientes al pecado. Los ojos, por sus silenciosas e ilícitas miradas. Sufrirán la horrible visión de los demonios y del infierno; los oídos, por haberse deleitado con discursos malos, jamás oirán otra cosa más que llantos, lamentos y desesperaciones; y así con los restantes...” (Francisco de Sales, Introducción a la vida devota, en Estévez, 1999: 8).

“El mundo no se ofrece sino a través de la conjugación de los sentidos; aislar uno o el otro equivale, efectivamente, a hacer geometría, a suprimir la base de la vida cotidiana” (Le Bretón, 2010: 23). Es por medio del cuerpo como unido que se percibe al otro y a las cosas, debido a que éste utiliza sus propias partes como partes simbólicas del mundo, y es por lo que podemos comprender el mundo y encontrarle una significación (Merlau-Ponty, 1994: 203).

El Anua de 1626, relata cómo los indios habían aprendido la doctrina cristiana y otras cosas que no estaban en el catecismo como “de los lugares que hay debajo de la tierra dedicados para castigos de pecados” (Carta Anua de 1626: 347).

“a otro castigó Nuestro Señor para sanarle espiritualmente porque solicitado de una india infiel le prometió de ir a su casa a media noche y poniéndose en camino habiéndolo tocado el corazón para que no lo hiciese se quedó dormido y entre sueños se le apareció un hombre

negro con una mula, en la cual le parecía que estaba forzado a subir y que era llevado a un valle muy profundo y tenebroso donde había grandísima cantidad de serpientes y otros animales ponzoñosos y todo el valle rodeado de fuego donde le pareció era arrojado y que le decían, esto te sucede porque no acabas de creer lo que el padre te enseña en la iglesia con el cual sobresaltó volvió en sí y confesose con mucho dolor de sus pecados” (Carta Anua de 1621: 296).

A continuación expondré algunos sucesos descritos en las Cartas Anuas y otros documentos jesuitas acerca de lo que le ocurría a los indios que caían en vicios y pecados. Muestran cómo los castigos iban impuestos de acuerdo al contexto. “La experiencia de los sentidos, lo que puede ser escuchado, o tocado, o gustado, es atributo específico de cada época y de cada cultura” (Gutiérrez Estévez, 1999: 7).

El demonio siempre era el personaje culpable de incitar a los indios en todo lo negativo, así también de que faltaran a su confesión “...porque sabe que ahí está el antídoto de las culpas y la triaca contra su veneno y allí pierde lo que ganó en muchos años” (Carta Anua de 1653: 413). Los padres siempre advertían a los indios, que si descuidaban su fe, y regresaban a sus antiguas costumbres o hacían pactos con el demonio, éste se los llevaba al infierno. Y no sólo eso, cosas terribles y espantosas podrían sucederles a los hombres que aunque hayan confesado todos sus pecados, vuelven a ofender a Dios:

“en las personas que van de pecado mortal, en pecado mortal, acostumbra comunmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haziendo imaginar delectaciones, y placeres sensuales, por mas los conservar y aumentaren sus vicios, y pecados” (Loyola, 1733: 133).

La introducción del demonio en México coincidió con un fervor demonológico aumentado y de un demonio sexualizado, debido a que el cuerpo podía ser poseído por demonios, o tentado y torturado por Satán, por ello había una asociación entre el cuerpo y el demonio (Lipsett-Rivera, 2002: 207-208). La protohistoria el cristianismo es la guerra entre Dios, los ángeles y Satán y sus

demonios. Una vez creado el mundo, Satán, que había sido desarraigado del cielo, busca convertir al mundo en su reino y hacer del hombre su presa, por lo tanto se entrometerá en la vida cotidiana de la gente, utilizando a la carne como señuelo (Sánchez, 2004: 155-156).

En el Anua de 1619, se relata cómo un indio que tenía trato familiar con el demonio, este último se le aparecía en forma de una mujer muy hermosa, acompañada de otras “y el demonio le llevó a un lugar allá en el profundo donde le enseñó una ciudad muy populosa y abastecida de regalos y muy poblada de indios y le dijo, que enmuriéndose había de ir a gozar de todo aquello y que aunque tuviera muchos pecados no se le diera nada lo que el padre le decía y predicaba era fábula y ficción” (Carta Anua de 1619: 268).

La confesión de los indios como remedio para librarse de cosas terribles se comprueba constantemente en las anuas. Así por ejemplo el relato de un suceso que le ocurrió a una india, que recurrió al sacerdote, por un gran temor que la angustiaba, pues decía que tenía seis meses amancebada con un indio, que la llevaba por el bosque y la sustentaba de venado y otros animales obtenidos de la caza; el indio la previno de que no se confesara, ésta no le obedeció y de acuerdo al testimonio del padre “...prevaleciendo la gracia del señor ella determinó confesarse como lo hizo con mucho dolor y arrepentimiento pidiendo al padre que la ayudase y le diese modo para no volver al demonio y que la deputase en casa de algún fiscal de la iglesia y que la casase porque era viuda” (Carta Anua de 1653: 414).

Los jesuitas usaban toda clase de historias para infundir el miedo en los indios de caer en pecados mortales. Por ejemplo, en el Anua de 1656 se relata la historia de un indio que cometió el vicio de sodomía con un “demonio inculto” y lo dejó preñado en apariencia. Fueron testigos otros indios de que a este indio, comenzaron a darle dolores de parto, como si se tratara de una mujer; posteriormente éste dio luz a un niño, que de repente desapareció, pues se decía que era el mismo demonio, mientras que el indio somético reventó y murió. La historia termina con que los indios quedaron aterrorizados por lo que

presenciaron, al grado de dejar el “abominable vicio” o muchos de los que usaban (Carta Anua de 1656: 419).

Recibían también los castigos divinos aquellos indios que faltaran a los mandamientos de la Iglesia. Por ejemplo, en el caso del primer mandamiento, *oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar*.

A los yaquis se les había avisado con antelación que tendría lugar el día de la Virgen de Asunción, por lo que era obligación asistir a misa esa fecha, haciendo hincapié el padre, que Dios castigaría a aquellos que faltaran a ese precepto. Sucedió que un indio decidió ir al campo antes que ir a misa, mientras que su esposa y sus hijos se quedaron en casa. Al estar todos los demás indios en la iglesia escuchando el sermón, cayó un rayo en la casa de dicho indio, saliendo lastimados la mujer, la nuera y los nietos del indio. Este fue considerado un caso muy ejemplar y de provecho para los indios, pues pensaron que era realmente un castigo del cielo “Y no es nuevo ser rigurosos los castigos de Dios, en trasgresores de su ley en los principios y cuando ella se intima” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 116).

El concilio tridentino equiparaba la absolución sacramental como un acto judicial: “...que se presentasen como reos ante el tribunal de la Penitencia, para que por la sentencia de los sacerdotes pudiesen quedar absueltos, no sola una vez sino quantas recurriesen á el arrepentidos de los pecados que cometieron (C. Trento, Ses XIV, Cap. II: 170).

El cómo se debía llevar a cabo este proceso de absolución de los pecados, se puede observar en el manual para los indios cahítas, ya que contiene las instrucciones a las que se tenían que apegar los sacerdotes para llevar a cabo una confesión íntegra y completa. Se invitaba a que el sacerdote tuviera conocimiento del examen que el penitente tenía hecho sobre sus pecados. Una vez verificado, se procedía a incitar al penitente a decir la confesión en latín o vulgar, dependiendo de la calidad del penitente, todo esto escuchando con atención y advirtiendo con diligencia primeramente, el número de los pecados, en segundo, la circunstancia de los pecados, haciendo especial énfasis en los

pecados a terceros. De esto dependía la penitencia que el confesor habría demandar al penitente.

“debe saber imponer penitencias depende en gran parte el quedar curadas las almas, que se confiessen, ò no y assi se exorta à todos, miren quales deben ser, atendiendo à la disposición, y estado del penitente, consultando a Dios nuestro Señor, y cuydando de tener previsto los doctores, que quespuñes de Dios, son los maestros de esta ciencia” (Anónimo, 1740: 59).

Es aquí donde se ve reflejado el ritual-discurso, como denomina Foucault a la confesión. En dicho ritual existe una relación de poder, para poder llevarlo a cabo, y es imprescindible la presencia del otro “que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión. La impone, la valora e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar...lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación” (Foucault, 2011: 60).

Por su parte, Soto Rábanos señala que los actos humanos se valoran en su contexto moral, la emisión de un juicio no debe ser evaluado sólo por los hechos, sino que se debe indagar en las causas y razones que los autores tuvieron para realizar dichos actos (Soto, 2006: 415).

En relación con la penitencia, de acuerdo al padre Loyola se dividía en interna y externa. Mientras que la interna contemplaba el dolerse por los pecados cometidos con el propósito de no volver a cometer los ya cometidos ni otros nuevos, la externa se daba cuando se castigaba por los pecados consumados en la interna (Loyola, 1773: 40). Con este tipo de prácticas se esperaba poder expiar los pecados, la conquista de sí, la intercesión de la divina gracia y favores, y la imitación de Cristo. Convergiendo creencias ambivalentes con respecto al cuerpo que se tenían durante el renacimiento, la maldad del cuerpo, heredado de la filosofía estoica y la gracia del cuerpo físico, en el cuerpo místico de Cristo del cristianismo temprano (Synnott, 1992: 83-84).

Un ejemplo de penitencia interna lo encontramos en el Anua de 1619, donde se relata cómo una india que se había ido a confesar una tarde antes de la comunión, el padre le había hecho una exhortación sobre la pureza del alma con que debía llegar a dicho sacramento. Al siguiente día, la dicha india regresó con el padre a decirle que había callado un pecado de la carne, y el relato concluye con que la india se confesó con gran sentimiento. Muestra de ello eran las lágrimas que derramaba (Carta Anua de 1619: 265).

Las penitencias recomendadas en el confesionario cahíta, iban desde rezar un rosario entero, como oír determinada cantidad de misas, ayunar en viernes o bien rezar una estación al sacramento, y dependiendo el caso, le mandaban a azotarse en la cuasmas por los pecados. Esto último lo encontramos en los ejercicios espirituales del P. Ignacio de Loyola, quién señalaba que un modo de llevar la penitencia era castigar la carne:

“es à saber, dandole dolor sensible, el qual se da trayendo cilicios, ò sogas, ò barras de hierro sobre las crnes, flagelándoe, ò llagandose, y otras maneras de aspereza. Lo que parece mas como, y mas seguro de la penitenciaes, que el dolor sea sensible en las carnes, y que no entre dentro de los huesos; demanera, que dè dolor, y no enfermedad: por lo qual parece que es más conveniente lastimarse con cueras delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera, que cause dentro enfermedad, que sea notable” (Loyola, 1773: 41).

Sabemos por las anuas que los mayos, llevaban a cabo el conteo de los pecados con ayuda de unos manojos que elaboraban de palos, y los separaban de acuerdo al tipo de pecado, o bien con la ayuda de un cordel al cual le iban atando nudos. También acostumbraban a llevar a cabo las disciplinas de sangre, en las cuales se utilizaban hilos torcidos, o se hacían rosetas de agujas quebradas de los hierros, mientras otros utilizaban espinas duras (Carta Anua de 1616: 229). Aquí vemos cómo entra en juego la mortificación de la carne y la conquista del cuerpo.

De acuerdo a las instrucciones del manual se sugería que al terminar de decir la confesión el indio, se le dijera lo siguiente:

“Mira hijo, que no has de bolve à pecar, porque se enoja Dios, y te castigará por tus pecados, y quando te mueras no iràs al Cielo, no verás á Dios, y asi pidele perdon de lo quehas hecho, y has penitencia, para que Dios te perdone” (Anónimo, 1740: 89-90)

Un ejemplo de penitencia de una india casada y conocida por ser muy buena cristiana, cayó en pecado de adulterio. En veinte días, bebió agua sólo seis, mientras que se alimentaba sólo de frutillas y raíces cada veinticuatro horas. La disciplina la hacía con una soga con la que se azotaba de noche. Al marido que había atacado a palos al adúltero, se le dio otra penitencia por el padre, para que volvieran a hacer vida maridable (Carta Anua de 1616: 246-247).

La confesión oral de los pecados significaba un control total de sus fieles, tanto ideológico y psicológico como social y político, con lógicas y repercusiones en la condición de los mismos, no sólo dentro del ámbito de la conciencia, conforme a la fe cristiana, sino también en el terreno de la vida familiar, social y vecinal (Soto, 2006: 445).

Conclusiones

En este capítulo está destinado a describir aquellos actos sexuales que eran condenados por los jesuitas por no apegarse a fines procreadores de un matrimonio heterosexual, como lo dictaba el cristianismo. Las relaciones polígamas de los mayos y yaquis, era condenada por diversas razones. La primera de ellas, la prohibición de matrimonios no monogámicos del cristianismo. La segunda se debía a que en alguna ocasiones este tipo de relaciones eran de tipo sororal, con hermanas, o con madre e hijas, para el cristianismo las uniones entre afines eran consideradas incestuosas, debido a que con el matrimonio cristiano, la parentela de ambos conyúges se convertía en consanguíneos en común.

Otra práctica condenada por los jesuitas es la del papel del Berdache, un hombre que vestía como mujer y que desempeñaba las labores de ésta, debido a que la sodomía era un pecado mortal grave. Dicha perspectiva desechó la importancia que este personaje tenía en las comunidades.

Por otro lado, en este capítulo se explicaron las técnicas y métodos para erradicar este tipo de actos sexuales que eran considerados un estorbo para poder llevar a cabo la incorporación de mayos y yaquis al cristianismo y el papel que jugó la confesión como un mecanismo para obtener información acerca de la sexualidad de mayos y yaquis y las formas en que los jesuitas intentaron comunicar el efecto de los pecados tenían en el cuerpo. En el capítulo siguiente, se abordará cómo el contexto de enfermedad, ayudó para poner en práctica la asociación de la imagen de un cuerpo corrupto con el pecado.

Capítulo IV. Perspectiva de los cahítas ante el colonialismo: el caso de las epidemias

Con la llegada de los españoles a la Nueva España, también lo hicieron las epidemias que arrasaron con la población indígena. Viruela, sarampión, tosferina, varicela y papera. Estas enfermedades que en Europa eran endémicas se convirtieron en epidémicas en el Nuevo Mundo.

La primera epidemia que penetró en la Nueva España fue la viruela, entre 1520 y 1609. La incursión empezó en el mes de septiembre y duró setenta días comenzando por el centro de la república mexicana. Coincidió con la expulsión de los españoles de Tenochtitlán por parte de los aztecas, muriendo jefes indios, soldados, sacerdotes, y gente del pueblo, incluyendo al emperador Cuitláhuac como víctimas de esta enfermedad (Bustamante, 1982: 72). La viruela alcanzó proporciones pandémicas afectando el sur de México, centro América y eventualmente Perú. Entre 1520 y 1525, la viruela mató por lo menos, a millones de indios en el sur de México (Reff, 2004: 25).

De acuerdo con el franciscano Motolinia fue un esclavo negro que formaba parte de la exploración de Pánfilo de Nárvaez que desembarcó en Veracruz quien llevó la viruela a la Nueva España. Este hombre estaba infectado con el virus que después contagió a los indios, muriendo más de la mitad de la población de las provincias (Icazbalceta, 1858: 14-15).

El Dr. Francisco Hernández, hizo una descripción de esta enfermedad de la que se menciona lo siguiente.

“Las fiebres eran contagiosas, abrazadoras y continuas, mas todas pestilentes y en gran parte letales. La lengua seca y negra, sed intensa, orinas de color verde (vegetal) y negro, más de cuando en cuando pasando de la coloración verdosa a la pálida. Pulsos frecuentes y rápidos, más pequeños y débiles; de vez en cuando hasta nulos. Los ojos y todo el cuerpo amarillos. Seguía (a lo dicho), delirio y convulsión,

(aparecían) postemas detrás de ambas orejas y tumor duro y doloroso, dolor de corazón pecho y vientre, temblor, angustia, disenterías; la sangre que salía, seca y sin ninguna serosidad. Algunas gangrenas y esfacelos invadían los labios, las partes pudendas y otras regiones del cuerpo con miembros putrefactos y les manaba sangre por los oídos. A muchos en verdad fluía la sangre de las narices...” (Hernández en Valdez, 1991: 131).

Las fuentes Aztecas mencionan que aquellos que padecían de viruela, tenían una tos seca, lo que sugiere una complicación respiratoria como neumonía o una infección por estreptococo (Krosby, 1967: 329).

El enfermo moría dentro de las 14 horas y los dos días aproximadamente. Las personas afectadas eran principalmente ancianos, así como también mujeres, y menores de edad. A los niños cuyo rango de edad oscilaba entre 4 y 6 años no les perjudicaba tanto, a diferencia de Europa, en donde sólo atacaba a niños de 0 a 5 años. El periodo de incubación era de entre 10 y 15 días, y la forma en que se contagiaba era por la dispersión de gotas de saliva. El contagio llegaba a ser mayor en el periodo en que el enfermo experimentaba la erupción.

Estas epidemias son causadas por parásitos (virus, bacterias, hongos y protozoarios) y su letalidad depende del grado de virulencia de los agentes que la causan. En el caso de la Nueva España, los parásitos eran desconocidos para sus pobladores nativos, por lo tanto no eran inmunes (Valdez, 2009: 60-61). El periodo de mortandad más espectacular entre los indios americanos se llevó a cabo durante el primer siglo de contacto con españoles y africanos (Krosby, 1967: 323-324). La población americana tenía factores genéticos de susceptibilidad o de resistencia diferentes a los de la gente del Viejo Mundo, por lo que al llegar al Nuevo Mundo, los microorganismos de esta epidemia y de otras encontraron un campo indefenso para su desarrollo (Bustamante, 1982: 71).

Cabe mencionar que un factor determinante para la expansión de las epidemias, fue la introducción de medios de transporte, la introducción del caballo y la utilización de barcos, pues, pese a los beneficios de expansión del

territorio de los conquistadores, contribuyeron al contagio de las epidemias a una velocidad y amplitud mayor de lo que hubiera sido sin éstos. También influyó la reorganización del espacio de la población indígena llevada a cabo por los misioneros jesuitas, quienes buscaban la manera más óptima para evangelizarlos. El problema era que al concentrar a una mayor cantidad de personas en determinados pueblos se favoreció el contagio. Hay que recordar que antes que estos concentraran la mayor cantidad de indios posibles, los indios vivían dispersos.

Los religiosos de San Francisco, fueron los primeros en llegar al altiplano mexicano. Se pensaba que si hubieran llegado a tiempo todos los doce religiosos de San Francisco destinados a la misión hubieran evitado tantas muertes, por medio de la precaución de que los indios sanos y enfermos se bañaran juntos en agua caliente, ya que de acuerdo a los conocimientos médicos de la época, el agua caliente provocaba que se les inflamara más la sangre (Ocaranza, 1982: 201).

Esta epidemia fue llevada de un pueblo a otro por los indios sin saberlo, ya que los síntomas se presentaban tardíamente, y en los pueblos donde no se había presentado con anterioridad, empezaban a notarlo con la muerte de los primeros contagiados.

La viruela llegó a la provincia de Sinaloa en 1593 (Véase tab. 3), iba recorriendo el espacio conforme los conquistadores sometían a los indios. Los religiosos jesuitas describen la coincidencia de la epidemia con los primeros bautizados; estos comenzaban con calenturas, posteriormente perdían el juicio, por lo que los religiosos pensaban que era una buena idea que los enfermos se refrescaran, y los enviaban a bañarse en los ríos y a los montes. Sin embargo, muchos de éstos se quedaban en el camino y eran comidos por los lobos.

Tabla 4. Relación de epidemias de la Provincia de Sinaloa durante los siglos XVI y XVII

1593-1594	Cocoliztli, viruela, sarampión.
1601-1602	Garrotillo, sarampión, viruelas, tabardillo.
1612	Tabardillo.
1617	Cocoliztli.
1618	Hambrunas, epidemias.
1620 y 1621	Cocoliztli, sequía.
1623	Peste, hambre.
1626	Viruela.
1653	Viruela.
1656	Peste.

La segunda pandemia en llegar a la Nueva España fue la del sarampión. Fue contagiada por un español en el año de 1531, y luego pasó a los indios. Su difusión también fue muy rápida, causando la muerte de una gran parte de la población. Sin embargo, el descenso fue menor que cuando ocurrió la introducción de la epidemia de viruela. Los nahuas llamaron a esta enfermedad *tepitonzahuatl*, cuyo significado es “pequeña lepra” (Ocaranza, 1982: 201).

Cuando se presentó el primer caso de sarampión en Sinaloa⁷¹, los religiosos notaron cómo el enfermo estaba cubierto de pies a cabeza de “lepra”⁷², e incluso al bautizarlo le llamaron Lázaro (Carta Anua de 1617: 247). Se cubrían completamente de pus, con un olor putrefacto, y de las llagas les salían gusanos que se los iban comiendo poco a poco. Los padres lloraban a sus hijos muertos y por todos lados había indias e indios que se cortaban el cabello en señal de duelo (Carta Anua de 1593: 36).

Por su parte, la Tosferina apareció en la Nueva España entre 1564-1590:

“...pareció ser que el navío en que vino el licenciado Luis Ponce que dio pestilencia en ellos por que a más de cien personas que en el él venían les dio modorra y dolencia de que murieron en la mar, y después desembarcaron en la villa de Medellín, y murieron muchos de ellos y aun de los frailes quedaron muy pocos, y con ellos murió su provincial o prior

71 La vía de transmisión es similar a la de la viruela, ya que se contagia por medio del rocío de la saliva de enfermos, al hablar o estornudar, y su periodo de incubación es de una semana a dos. Los síntomas son fiebre elevada, tos, coriza, inflamación de las conjuntivas de los ojos, erupción de las mucosas de la boca, enrojecimiento de la mucosa nasofaríngea y erupción micropapular de extensión progresiva. Esta empieza por las orejas, la cara y el cuello, para después extenderse al tronco, abdomen y extremidades (Valdez, 1991: 31).

72 Durante la Edad Media en Europa, la lepra era considerada una enfermedad, producto de un pecado sexual, se pensaba que el leproso había sido engendrado en periodos prohibidos por la Iglesia para la copulación: vísperas de fiesta o cuaresma. (Le Goff & Truong, 2015: paraf.6.57).

de ahí a pocos meses; y fue fama que aquella modorra cundió en México” (Díaz del Castillo, 2005: 510-511).

Esta era una enfermedad que atacó a los infantes, sobre todo a los recién nacidos, y lactantes entre quienes el contagio duraba nueve días (Malvido, 2003: 76).

Para 1519 y 1650, seis séptimas partes de la población mesoamericana fueron diezmadas. De acuerdo a Tello, se indica que ciento treinta mil indios, habían muerto de sarampión y cámaras de sangre, quedando muchos pueblos asolados de la provincia de Culiacán. Los muertos eran tantos que incluso era difícil andar por el mal olor de los cadáveres, los cuerpos eran amontonados de quinientos en quinientos, “...y fue tan cruel la mortandad, pestilencia y hambre, que no quedaron en aquellas provincia más de veinte mil indios” (Tello, 1891: 251).

De acuerdo a Pérez de Ribas, la población de indios se redujo a menos de la mitad que había cuando llegaron los religiosos para bautizarlos. Peter Gerhard hizo un cálculo de la población total de la Provincia de Sinaloa en el momento del contacto. Según sus cálculos, ésta era de 220.000, de los cuales 20.000 eran del valle de Mocorito, 60.000 en la cuenca Sinaloa-Ocoroni, 80.000 en o cerca del Fuerte, 40.000 en el lado sur del Mayo y 20.000 en la costa (Gerhard, 1996: 343).

La disminución de la población tuvo lugar de la siguiente manera:

Población aproximada de la Nueva Vizcaya

	1530	1625	1660
Chametla	210.000	5.000	3.500
Culiacán	200.000	6.000	4.000
Sinaloa	220.000	70.000	20.000
Total	630.000	81.000	27.500

Fuente: Gerhard, 2006: 310.

4.1. Bautismo y las epidemias

Para llevar a cabo el análisis de los siguientes apartados, me he basado en la propuesta de James Scott (1990) para el estudio de las relaciones de poder y sus discursos. Según Scott, existen dos tipos de discurso: el público y el oculto. El primero responde al comportamiento público, una apariencia que el grupo dominante quiere dar. Sin embargo, al hacer un análisis de discurso que sólo se basa en este tipo, llegará a la conclusión de que los grupos subordinados aceptan los términos de subordinación y de que participan voluntariamente, y hasta con entusiasmo, en esa subordinación. Por ello Scott propone además, el análisis del discurso oculto, referente a la conducta “fuera de escena”, alejada de la observación y cuyas prácticas pueden confirmar o contradecir lo expresado en el discurso público. Ambos discursos se producen en función de espacios y grupos distintos.

El contexto de las epidemias en la provincia de Sinaloa, propició que se llevaran a cabo discursos en forma de rumores sobre las causas de las epidemias, y que a su vez se crearan distintas estrategias como modos de resistencia ante el colonialismo.

Scott utiliza el concepto de *infrapolítica*, para las formas de resistencia discretas que recurren a formas indirectas de expresión, y que son utilizadas por los grupos dominados para criticar al poder en anonimato: rumores, chismes, cuentos populares y gestos.

Existen cuatro variaciones de discurso político entre los subordinados, según el grado de conformidad y según la naturaleza de su público. 1) adopción del autorretrato halagador de las élites, 2) discurso oculto 3) política del disfraz y anonimato, 4) ruptura entre el discurso público y el oculto. Que serán abordados a lo largo de este capítulo.

Desde la llegada de los españoles, las epidemias comenzaron a sentirse en la provincia de Sinaloa, primero con las expediciones exploratorias, después debido al auge minero que causó el descubrimiento de un real en Topia (Durango) y del cual se trazó una ruta de comercio, que recorría Sinaloa por la

provincia de Chametla, y las villas de San Miguel de Culiacán y la de San Felipe y Santiago, así como también las zonas mineras de la Sierra Madre Occidental, mediante la cual se trasportaba sal, pescado y fruta, entre otros productos. El ir y venir de los transeúntes en ambos sentidos de la ruta la convertía en una vía de propagación del contagio de las epidemias (Valdez, 2009: 65).

La llegada de los jesuitas y su sistema de reducciones incrementó la posibilidad de contagio, con la congregación de la mayor cantidad de indios posible. Recordemos que los patrones de asentamientos aborígenes consistían en pueblos a manera de rancherías muy dispersos y cuyas fronteras estaban cerradas a otras poblaciones, por lo que era muy difícil que se llevara la enfermedad de un lado a otro, lo que cambió rotundamente con el sistema jesuítico.

Con el contacto estrecho entre los grupos de indios y españoles, comenzaron los primeros brotes epidémicos. Algunos soldados españoles ya habían llevado las epidemias con las expediciones de conquista, primeramente la de Nuño Guzmán (1530), luego la de Francisco de Ibarra (1563). Sin embargo, las epidemias en el norte de Sinaloa se dispararon con la llegada de los religiosos de la Compañía de Jesús, enviados para evangelizar a los indios que se habían quedado sin doctrina durante treinta años. Para llevar a cabo las reducciones, primeramente los indios debían quedar sujetos a la Corona. El bautismo era el medio por el cual se reconocía a los indios como vasallos del Rey, y con los bautismos iniciales llegó también la primera epidemia, por lo que no es de extrañar que se haya asociado la llegada de los religiosos con los males que atacaban a los indios.

Dos discursos se produjeron con respecto al bautismo en el contexto de las epidemias. El primero de ellos era acerca de que el bautismo era el medio por el que los religiosos mataban a los indios; fue un discurso elaborado por los chamanes de la provincia de Sinaloa, en un espacio alejado, sobre todo en reuniones clandestinas, comenzando como un rumor, pero también como un chisme acerca de los jesuitas. Para Gluckman, el chisme y el escándalo, tienen

virtudes importantes, porque mantienen la unidad moral y los valores de los grupos sociales (Gluckman, 1963: 308). Pero la función del chisme en grupos específicos no puede ser entendida hasta que se relacione con todo el sistema de ideales y técnicas para lograr obtener el poder (Abrahams, 1970: 300).

En contraposición de ese discurso surgió el propagado por los religiosos, que mantenía que con el bautizo de los “gentiles” se curaban muchas almas y que además algunos presentaban mejoría física. También observaron que algunos de estos enfermos después de oleados “habían sanado mucho por este sacramento como por sus efectos” (Carta Anua de 1602: 142). Este es un ejemplo de discurso público, que a la vez se convirtió en una expresión eficaz de poder y autoridad, porque algunos indios creían en el poder curativo de los religiosos.

Los religiosos no fueron los únicos españoles que los indios habían tomado como curanderos. Cabeza de Vaca y el resto de la población sobrevivientes del naufragio de la exploración de Narváez que partió desde la Florida en 1527, estuvieron recorriendo el territorio durante diez años hasta llegar a Sinaloa, y fueron los primeros españoles considerados curanderos, “de aquí le dizen algunos nacion el llamar a los españoles yorin de el verbo yore, que quiere decir sanar, porque sanaban a los enfermos” (AHSJC-MEX, Vol.19.1614: 113v). Sin embargo, actualmente, los mayos y yaquis, emplean la palabra yori⁷³ para referirse a la población mestiza.

Para explicar cómo se relacionó el bautismo con ambos discursos, debemos entender, la forma en que los indios percibían el cuerpo en relación con las enfermedades.

Los cahítas clasificaban las enfermedades por penetración, de manera que el padecimiento se debía a un objeto que desde el exterior entraba dentro del cuerpo y lo enfermaba. El *jitéberi* curaba sacando objetos del cuerpo, ya fuera

71 Los yoris son aquellos que “no respetan la tradición”, se usa como contraposición de yoreme para mayos, yoeme para yaquis, “los que respetan la tradición”.

por medio de soplos o chupando el órgano dañado, también usando algún tipo de vehículo.

Andrés Pérez de Ribas explica que los hechiceros tenían bolsitas, hechas a partir de pieles de animales, palillos, espinas y huesos humanos que les servían para curar o matar (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 223).

Con respecto a los materiales usados por los jitéberim era bastante común que en sus trabajos usaran unas piedrecitas que se distinguían por su elaboración y apariencia. Estas representaban el símbolo de pacto de los hechiceros con los entes o espíritus que les auxiliaban, les dotaban de una agilidad en los juegos o en la caza, así como el poder de curar varias enfermedades, o bien para amores “deshonestos”. Los religiosos equiparaban el cuidado que tenían los indios para con estas piedras, con la que los mismos jesuitas tenían para el Agnus y reliquias (Carta Anua de 1613: 185).

“les dan a entender que les sacan del cuerpo palos, espinas y pedrezuelas que les causan el dolor y la enfermedad, los hechiceros los llevan en la boca o en la mano y les dicen que se los sacaron del cuerpo” (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 139).

En América del Sur, la materialización de agentes patógenos bajo la forma de objetos está muy extendida, sobre todo bajo el aspecto de proyectiles o elementos puntiagudos (dardos, espinas, esquilas de hueso, astillas de madera), filiformes (cabellos, pelos) y duros (guijarros, cristal de cuarzo, pedazos de metal, dientes, etc.) (Chaumeil, 1993: 265). Este método curativo también se encontraba presente en los chamanes ashuar de Ecuador, quienes extraían la enfermedad del cuerpo, mediante succión y luego la enseñaban en forma física; algunas veces tenían la forma de espinas de chonta y piedrecitas (Ventura, 1996: 123).

Por otra parte, el mismo vocabulario cahíta, lengua que hablaban los mayos y yaquis, nos revela información muy importante acerca de algunos conceptos. “morir” y “enfermar” comparten raíz en la lengua de los mayos y yaquis. Asimismo, resulta bastante interesante que la raíz para enfermedad, *cocoa*, es

la misma que la empleada para muerte (*Cóccoguame*). Cocohuame, era la divinidad de “la vida y la muerte”, mismo que de acuerdo al relato de un chamán, era quien le auxiliaba para hacer sanar o enfermar” (Carta Anua de 1621: 294) (Alegre. Tomo II: 45). En el diccionario cahíta se menciona que “hito” es curar y “hitoa” medicina, y sabemos por los diccionarios (Estrada (2004) y Collard & Collard (1984) que Jitebii, para los yaqui-yoeme o jitéberi para los mayo-yoreme significa curandero.

La dialéctica entre estos conceptos puede ser entendida tomando en cuenta que los jitéberim adquirirían el conocimiento sobre las plantas medicinales, así como también sobre cómo hechizar y matar a las personas de este espíritu guía.

Foster denomina como *personalista*, al sistema médico en el cual la enfermedad es explicada debido a la intervención activa e intencionada de un agente, que puede ser humano (un brujo un hechicero), un no humano (un fantasma, un ancestro un espíritu maligno) o un ser Supernatural (una deidad u otro ser poderoso) (Foster, 1976:775).

Por otra parte podemos inferir los padecimientos o malestares más comunes que aquejaban a mayos y yaquis a través de la información sobre árboles o plantas que incluye el vocabulario del Arte cahíta (1737), elaborado por un religioso anónimo de la Compañía de Jesús.

Entre las sustancias naturales que empleaban para la curación encontramos los siguientes elementos. El *machao* era una raíz que se tomaba para el dolor de muelas. Los jitéberim usaban también el *chino*, que era la corteza de un árbol que se empleaba para desinflamar golpes y que más tarde serviría para las mordeduras de caballo, así como la corteza de otro árbol, llamado *neco*, que les servía para matar a los piojos. Por otra parte las mujeres tomaban la leche de un árbol que les servía como calmante del dolor de caderas. *Passara*, era un árbol de nueces cuyas cáscaras se hervían en agua, y el líquido que quedaba era sumamente eficaz contra las diarreas. Para soldar huesos utilizaban la raíz del *maccehua*. Conocían además un árbol, cuya corteza les servía como jabón *huiahuonahua*. Para curar los empeines usaban la leche de

una raíz de nombre *hohuo*. Anteriormente explicamos cómo extraían el veneno para untar en las flechas y estacas de un árbol. De entre éstos, el *Torihuiro* era muy eficaz para matar animales, camaleones y caimanes.

Yaquis y mayos daban nombre a algunas de las enfermedades basándose en síntomas aparentes: disentería *sicbuita* (excremento rojo), calentura *tahiuetziria* (quemar), tos *tasiria*; y a la viruela la nombraron como *tomtihuame* (tomti significa brotar).

Si la enfermedad producía síntomas visibles en el cuerpo, los cahítas trataban de aliviar el malestar por medio de alguna materia en contacto con el cuerpo. Por ejemplo, ante una enfermedad cuya manifestación física aparecía a manera de lepra, con yagas que cubrían el cuerpo, procuraban aliviar el malestar echándose puñados de tierra encima para refrescarse y para que las moscas no los rondaran ni fastidiaran (Carta Anua de 1601: 128).

Para impedir que la enfermedad llegara a sus pueblos, se convocó a todos los chamanes para combatirla; hacían bailes, esparciendo aire casa por casa de todo el pueblo para recoger la enfermedad y llevarla al monte pronunciando un conjuro. El ritual culminaba poniendo algunas cosas dentro de una manta y arrojándola al vacío (Anua, 1612: 183) (Pérez de Ribas, 1640: 180).

Algunas enfermedades se debían a situaciones anómalas en la naturaleza, porque no existe una disrupción entre el cuerpo y sus funciones vitales, la naturaleza o el ambiente social. Por ello, fenómenos meteorológicos afectan el cuerpo y el ambiente social (Héritier, 1999: 211). Como por ejemplo, el eclipse de luna, presagiaba mortandad y enfermedades de espigas, para prevenir estas enfermedades los cahítas recurrían a un remedio simpático, cercaban sus casas con espinos, además salían con arcos y flechas a la plaza del pueblo, y disparaban las flechas en dirección al cielo, para defenderse de la luna. La luna y el sol eran dotados de características humanas, como vimos anteriormente eran asimilados como madre y padre. Pérez de Ribas describe el significado que tenía para los cahítas el eclipse de luna, cuando la luna eclipsaba significaba que esta moría con otro contrario en el cielo (el sol) con quien tenía una guerra constante (Pérez de Ribas, 1640: 202). En la actualidad

los mayos llaman al eclipse de luna *mechata mukilatuko*, y explican el fenómeno como que la luna se va durmiendo o muriendo, y si esto pasa, provocará daños en mujeres embarazadas y en las siembras que están a punto de dar cosecha. Para despertarla hacen sonar recipientes metálicos y alejan el mal que tiene la luna (Mondragón et al, 1996: 63).

Por otra parte el jitéberi desempeñaba un papel ambivalente podía ser tanto el causante de la enfermedad como el que proporcionaba el remedio. Así vemos que un jitéberi yaqui, dice ser el culpable de esparcir la enfermedad de la viruela, y por lo tanto tenía el remedio para ahuyentarla. Eran también interventores de las fuerzas de la naturaleza, y con sus rituales podían hacer llover, o bien impedir que lloviera, deshaciendo las nubes (Pérez de Ribas, 1645: 18, 118). Algunas veces podían ejercer un doble rol y ser jitéberi y iaut. La lógica de vinculación ente lo natural, social y corporal, permite que el jitéberi pueda actuar a su vez en estas esferas.

La vida, la salud y la enfermedad no era algo que concerniera sólo al cuerpo, sino que se vinculaba con el *hiepsi*, que los jesuitas tradujeron como alma, y corazón. Como describe Surrallés para los candoshi de la Amazonía, el vigor de la vida y la enfermedad es sentida en el corazón, además de situar en éste, diferentes estados psicossomáticos, o facultades intelectuales y el temperamento (Surrallés, 2007: 290-291). Para los yaquis⁷⁴ y mayos, *hiepsa* era la vida. Por otra parte, otras palabras que devienen de corazón son: *hiepsicoatec* (convertirse) *inhiepsipo ahipure* (encubrir algo) mientras que un estado somático, sería *ahiepsau subine* (acabarse la vida). Así mismo el corazón es el centro de las cualidades de la personalidad, *namaca hiepsi* (rebelde) pero literalmente significa corazón duro. De acuerdo a los religiosos jesuitas, los cahítas utilizaban también la expresión de que alguien “no tenía un buen corazón”, en el sentido que no compartían una misma opinión (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 92).

74 Erica Merino menciona que *giapsi* (*hiapsi*), para los yaquis es “el espíritu que representan la vida del ser humano, el que nunca muere porque es la fuerza y alimento del cuerpo, es la fuente de vida (Merino, 2002: 33).

En las concepciones sobre la muerte y la enfermedad en el pensamiento Europeo de la época, había dos tipos de muerte que le sucedían al hombre; la natural y la violenta. La primera se entendía por envejecimiento, mientras que la segunda era la muerte interrumpida, ya fuera por una enfermedad o porque le hubieran matado.

El Dr. Juan de Cárdenas, médico de la Nueva España, explicaba que la muerte producida por enfermedad se debía a la falta de calor y humedad en el cuerpo; el equilibrio de ambos daba la vida tanto a animales como para hombres y mujeres.⁷⁵ Estas prácticas pertenecían a los sistemas médicos humorales, de la medicina griega; así mismo es innegable la influencia árabe en la medicina Europea hasta bien entrado el siglo XVII. *El canon medicinae de ibn Siná*, que era la traducción al latín de su Quânûn, era una de las fuentes más consultadas por médicos Europeos (Mateo, 2013: 178).

El modelo humoral se basaba en características básicas opuestas, caliente/frío, húmedo/seco del sistema médico, mientras que el funcionamiento fisiológico tenía que ver con las interacciones de constituyentes <<humorales>> - la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra (Good, 2003: 189).

Para Ibn Sina el cuerpo estaba formado de diferentes elementos naturales, agua, fuego, tierra y aire, y además sostenía que la gente, la comida y las estaciones tienen diferentes temperamentos - caliente, frío, seco y húmedo. El temperamento de un individuo varía de acuerdo a su edad, sexo, color de cabello, color de ojos, entre otros (Mateo, 2013: 179). Este pensamiento fue llevado a la Nueva España, donde las descripciones de los indios, tomaban en cuenta también su temperamento, y las explicaciones de sus enfermedades o la carencia de males que atacaban a los españoles y viceversa. Sinaloa es descrita como de temple caliente, y a los indios como de complejión sanguínea (caliente y húmeda) y esto lo deducían por las enfermedades que les acaecían y el color de su piel (Arregui, 1980: 88).

⁷⁵ Cárdenas afirma que sus explicaciones se basaban en las doctrinas de Hipócrates, Galeno, así como también en la filosofía de Aristóteles. (Cárdenas, 1913 [1591]: 208)

A este tipo de sistemas, que explican la enfermedad en términos sistémicos impersonales, es lo que Foster llama naturalista. La enfermedad es pensada como proveniente, no de la maquinación de un ser enojado, sino de fuerzas naturales o condiciones como frío, caliente, viento, humedad y sobre todo sobre un desequilibrio de los elementos básicos del cuerpo (Foster, 1976: 775).

Por otra parte, para los médicos europeos de la época, las medicinas tenían dos efectos en el cuerpo humano para actuar en contra de las enfermedades. El primero de ellos funcionaba por la manifestación de calidad y virtud; por ejemplo algunas funcionaban mediante el calor del cuerpo, otras mediante frialdad. El segundo efecto, actuaba por propiedad oculta; es decir, no era perceptible mediante los sentidos. Algunas yerbas, piedras y animales, tenían una calidad oculta. Un ejemplo de ello era el veneno. Lo mismo ocurría con las enfermedades, dividiéndose en las que tenían calidades manifiestas, como la calentura y en las que eran ocultas; como el cocoliztle o peste, el moquillo, tabardillo y las viruelas, pero todas aquellas tenían en común que el “veneno” o mal se dispersaba por el aire (Cárdenas, 1913, [1591]: 171-174).

Los medicamentos, tenían la propiedad de calentar, enfriar, secar y humedecer, y a su vez se componían de los cuatro elementos. Por ejemplo, al usar una hierba que fuera cálida y de partes sutiles, mediante el calor abría los poros, y adelgazaba y derretía el humor: a continuación sucedían los segundos efectos: purgar del mal humor, provocar la orina o sudor, acelerar la menstruación, soldar las heridas. Luego venía el tercer efecto, dar color al rostro, fortalecer los sentidos, dar apetito, entre otros (Cárdenas, 1913, [1591]: 209). La difusión del modelo sobre los humores sigue persistiendo en México en combinación con la medicina tradicional. Merino menciona que las enfermedades en la cosmología yaqui se basan en el equilibrio de lo frío y lo caliente del cuerpo humano y el desequilibrio de éstas es lo que provoca la enfermedad, no sólo orgánica sino espiritual (Merino, 2002: 62). Además de este sistema, los yaquis recurren también al espiritualismo trinitario mariano.

Pérez de Ribas consideraba que la manera de los chamanes de curar soplando fuertemente o chupando la parte dolida, era una acción que tenía el efecto

natural de la ventosa, pero no se fiaban de ello, debido al pacto que éstos tenían con el “demonio”, y también menciona que el remedio para curar la herida de ponzoña, chupando la herida y escupiendo el veneno, era provechoso, siempre y cuando renunciaran al pacto con el demonio (Pérez de Ribas, 1944. Tomo I: 139).

Continuando con los sistemas curativos en la Nueva España del siglo XVII, se pensaba que en la naturaleza sólo había medicamento que sanara, veneno que matara y mantenimiento que sustentara, y cualquier hierba que no obrara de la manera en que estaba explícito en las operaciones, era considerada sobrenatural, se atribuía a la “voluntad de Dios” y no a la medicina, y otras más por “arte del demonio” (Cárdenas, 1913 [1591]: 215).

Algunas prácticas de los indios curanderos eran consideradas hechicería por la utilidad que le daban, algunas yerbas y polvos servían para hacer que dos personas se quisieran o que se aborrecían, otras para provocar la felicidad o dicha de los hombres o mujeres, o bien eran para adivinar el porvenir. Eran prohibidas y castigadas por la Iglesia, pues se consideraban producto del pacto con el demonio.⁷⁶ Es probable que por ello llamaran genéricamente *móreac* (hechicero), en lugar de *jitéberi* (curandero). El Piciete o tabaco, usado por los curanderos, recibía diferente consideración según si se le calificaba como un medicamento del cielo o bien del infierno. Se reconocían los múltiples beneficios que otorgaba al cuerpo, se podía aprovechar la hoja, a manera de zumo, polvo, o bien de unguento. De acuerdo al Dr. Cárdenas, al tomarse en zumo, ayudaba contra cualquier enfermedad atribuida a la abundancia de flemas, el asma, cólera, quijada y dolores del estómago, mientras que si la hoja del piciete era puesta sobre el vientre, lo descinchaba. El polvo amasado, servía como unguento, mientras que si se hervía el aceite ayudaba para acelerar la orina y facilitar el parto. Cuando se ponía la hoja dentro de un saquito, al ponerse en la cabeza o la almohada provocaba el sueño. Los indios lo usaban para ahuyentar víboras, también amortiguaba los efectos producidos

⁷⁶ Caro Baroja menciona que los hechiceros fueron sumamente perseguidos en la Europa Cristiana de los siglos XIV y XV.

por las picaduras de alacrán (Cárdenas, 1913, [1591]: 146). Estos eran los usos bondadosos del piciete.

Sin embargo, el uso que le daban no sólo los hechiceros, sino también los principales o jefes eran considerados “diabólicos”, de acuerdo al Dr. Cárdenas por las siguientes razones. Tenía efectos como los de un medicamento, era una hierba cálida y fuerte y compuesta de partes sutiles, calientes y fuertes, que al entrar al estómago el calor natural lo calentaba y subía al cerebro en forma de vapor, y esto “desordenaba los espíritus animales del cuerpo”, es decir, que sacaba a la persona de su juicio. Luego seguía un segundo efecto, las partes sutiles de la hierba se engruesaban, por efecto del frío y humedad del cerebro, y esto era lo que provocaba sueño. El tercer efecto, era que perturbaba las especies que tenían los sentidos en el cerebro, pasando de la recreación de la potencia imaginativa alegre a una horrorosa, de monstruos y cosas horrorosas (Cárdenas, 1913, [1591]: 216-217).

Los jesuitas estaban sumamente influenciados por el pensamiento de Tomás de Aquino, en su *Summa Contra Gentiles* y *Summa Theologica*, detalla cómo el demonio y su ejército de demonios eran capaces de crear innumerables ilusiones que eran observables a los sentidos, incluyendo o asumiendo la posesión del cuerpo, todo para promover el pecado (Reff, 2004: 132-133).

Sin embargo lo que esta hierba no podía provocar por sí misma era la comunicación directa con el “demonio”, sino que éste les indicaba a los “indios sacerdotes” que tomaran el humo del piciete para perder el miedo antes de aparecerse frente a ellos (Cárdenas, 1913, [1591]: 216-217).

Esto probablemente se trataba de una justificación para no atribuir al uso de la hierba la comunicación directa con el demonio, puesto que los españoles tanto médicos, como pobladores la usaban, para su propio beneficio.

4.2. Vinculación de los elementos usados en los ritos cristianos con sus propiedades curativas ante las epidemias

Foster señala que en las etiologías personalistas se postulan al menos dos niveles de causalidad: la deidad, el fantasma, bruja u otro ser en el que recae la responsabilidad de la enfermedad, y el instrumento o técnica usada por este ser, como la intrusión de un objeto de enfermedad, robo del alma, posesión o brujería. Lo que más le concierne al paciente en este sistema (no es la causa inmediata de la enfermedad sino el “¿quién?” y “¿por qué?” (Foster, 1976: 778).

Los ritos cristianos comprendían elementos que eran bastante similares a la manera de curar de los hechiceros. Para el bautismo, tal cual lo practicaban los jesuitas, se requerían ciertos materiales como sal, el agua bendita, y el óleo sagrado; asimismo, comprendía soplos fríos y también la aspiración del soplo caliente en el rostro de los indios por bautizar; los religiosos untaban además con saliva las orejas y narices y luego el “oleo santo” que les ponían sobre el pecho y espaldas a los infantes, y por último el sacerdote hacía una cruz con la crisma en las mulleras (Anónimo, 1740: 15).

Para la extremaunción se hacía la señal de la cruz con el “oleo santo” en el cuerpo del enfermo, primeramente en los ojos, los oídos, la nariz, la boca y las manos. No es extraño, pues, que los indios vincularan los procedimientos usados por los religiosos en el bautizo con sus enfermedades, ya fuera como cura o causa. Los mismos religiosos pensaban que el bautismo tenía efecto curativo para el alma e incluso para el cuerpo. Por lo que los indios pensaron que los religiosos eran hechiceros con sus propias maneras de curar, y como estos últimos también tenían el poder de enfermar y hechizar, por ende pensaban que los jesuitas podían provocar la muerte por medio de sus propios elementos.

Para llevar a cabo el bautismo los religiosos utilizaban un atuendo que funcionaba como una estrategia para que los indios hicieran más estimación del sacramento “vestíme sobrepelliz, estola y una capa de coro de damasco blanco, que para este efecto llevaba...les causaba espanto y veneración las

vestiduras y ceremonias conque veían bautizar a sus hijos” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 90)

Les decían además que el bautizo era ordenado por Dios y que por ello vestían así; querían hacerles ver también que la acción de bautizar era “especial”, y no era como las acciones cotidianas de comer o beber. Estas aclaraciones se debían a que algunos indios pensaban que con el simple hecho de colocarles agua en la cabeza quedaban bautizados. Algunas indias cuyos hijos lloraban por el gran calor que hacía, metían a sus hijos al río e inmediatamente se iban, considerando que con ese acto ya quedaban bautizados. Es por ello que los religiosos comenzaron a usar los libros de bautismo, para ir nombrando uno a uno a los indios sin que se les escaparan (AHSJC-MEX. Vol.19, 1614: 140v).

Había además actos de deferencia⁷⁷ previos al bautizo. Se les avisaba a los principales de los pueblos el día en que irían los religiosos a bautizar, para que tuvieran preparado el recibimiento: debían tener hechas unas chozas grandes; una para iglesia y otra para casa del padre misionero; se limpiaba el camino y se ponían arcos de ramos (AHSJC-MEX. Vol.19, 1614: 138-139v). El objetivo obedece a una despliegue visual de poder, pues se buscaba causar impresión y novedad de que venían los religiosos, para de esa forma juntar más gente.

El cristianismo ofreció un sistema de creencias y rituales para lidiar con la enfermedad y sus consecuencias en la edad media temprana (Reff, 2004: 38). De igual forma, el padre Gonzalo Tapia estaba convencido de que las epidemias de viruela y sarampión beneficiaron a que se sentara el cristianismo en la provincia de Sinaloa. Además era una oportunidad para que los padres demostraran su caridad, acudían a unos enfermos con sacramentos para asegurar su salvación y a otros con comida para asegurar sus cuerpos. Para los religiosos los indios enfermos, conseguían la salud espiritual con el bautizo, y algunas veces la corporal, mientras que se ganaban la salud eterna cuando morían bautizados. Y cuando los indios los acusaban de ser los causantes de

⁷⁷ Scott, menciona que los actos de deferencia, son usados para dar la impresión de conformidad con las normas de los superiores.

las enfermedades, buscaban una justificación en su forma de actuar, como obra del “demonio quien hacía guerra y contradicción del evangelio” (Carta Anua de 1593: 30). Como mencionan Legoff y Truong, el cuerpo además de ser vector de los vicios y la falta original, también lo es de la salud (Legoff & Truong, 2015: 5.7).

La estrategia misionera de Pablo, como evidenciaba en sus cartas y en Los Actos de los Apóstoles, era de establecer comunidades cristianas en ciudades seleccionadas, para luego propagar las enseñanzas en las periferias. Los jesuitas rondaban su misión o partido para visitar a los enfermos, además de realizar visitas en asentamientos periféricos, adjuntos a la cabecera de misión o pueblo de residencia (Reff, 2004: 165).

Según la concepción cristiana, “los hombres se componían de alma y cuerpo y medio espíritu y medio barro; tenían las operaciones del alma en esta vida, dependencias de las del cuerpo y su disposición” (Pérez de Ribas, 1645: 97). Por ello, ante la llegada de las epidemias, los religiosos tuvieron que dividir sus actividades. Una porción del tiempo, al alba, la dedicaban a decir misa, posteriormente acudían a los enfermos que se encontraban en los campos y montes y se bautizaba a los que les hacía falta el sacramento (Carta Anua de 1593: 37). Además de la misa se les daba doctrina. De esa manera los indios podían luego acudir a sus actividades cotidianas, como ir a sembrar maíz o a cazar.

Cabe señalar que para dar aviso del inicio de misa en las misiones, donde no se contaba con campana, eran los indios principales conversos los que se encargaban de dar voces para llamar a misa, salvo en la misión del yaqui, donde el padre contaba con una pequeña campana que era cargada a hombro por un indio de pueblo en pueblo, por donde iba pasando el padre. La campana solía colgarse en un árbol a un lado de la enramada que funcionaba como iglesia (AHSJC-MEX. Vol.19: 141-142v).

Continuando con las muertes producidas por epidemias, los jesuitas lamentaban que muchos de los enfermos que fallecían eran jóvenes. Los menores de veinticinco años eran los que tenían más inclinación para

evangelizarse, por lo que eran la esperanza para el establecimiento de la religión (Carta Anua de 1593: 37). Eran muy pocos los que se morían sin bautizo y a los que se les daba la extremaunción.

El discurso del bautismo como cura, prevalecía en poblaciones en las que las epidemias no coincidieron con la llegada de los religiosos a bautizar, sino que sucedió después de que las epidemias hicieran estragos, por lo que en el momento en que comenzaron los brotes epidémicos fueron los jesuitas quienes consolaron y ayudaron a los indios cuando la enfermedad llegó a sus pueblos (Carta Anua de 1593: 30).

Por otra parte, los religiosos estaban realmente convencidos que los sacramentos se extendían a la salud del cuerpo: “van ya haciendo concepto de su salvación pidiendo el remedio saludable de la confesión en sus enfermedades, aunque no sea muy graves y trayendo a sus hijos pequeñuelos para que les diga el evangelio, cuando están faltos de salud” (Carta Anua de 1599: 106).

La fama de los religiosos como curanderos se extendió a tal grado que acudían a ellos ante cualquier enfermedad, aunque fueran indios “gentiles” entre quienes todavía no se habían realizado entradas para reducirlos y bautizarlos, pero que aceptaban irse a vivir entre los cristianos, a cambio de que los curaran.

Algunos indios les pedían a los religiosos que hiciesen que no llegara la peste. Como señala Reff, los jesuitas fueron percibidos por los indios como chamanes o hechiceros con conocimiento y rituales para “limpiar el alma” y dar protección o curar las enfermedades (Reff, 2004: 177).

Algunos de los padecimientos por los que acudían al padre eran: envenenamiento por ponzoña, retención de orina, algunos que tenían impedimentos para caminar, así mismo acudían algunas mujeres mayo con los religiosos para que las curaran de una enfermedad que ocurría cuando lactaban, a la que llamaban *chutectec*; se refería los bebés que no querían mamar y, como consecuencia, morían (Carta Anua de 1616: 232). Otra mujer

enferma de hidropesía acudió al pueblo vecino a que el padre la curara, la bautizó, catequizó y luego murió (Carta Anua de 1602: 142).

Algunos indios cuya vida peligraba al ser perseguidos por enemigos y que buscaban protección entre los pueblos cristianos, llegaron a bautizarse para beneficiarse de dicha protección.

Otro caso es el de un indio enfermo del corazón, que se encontraba jugando a la pelota. Cuando comenzó a sentirse mal y dijo que se moría, hicieron llamar al religioso. Para cuando éste llegó, el enfermo había perdido el sentido y no tenía pulso, y los demás indios lo daban por muerto. El jesuita acudió al enfermo con una jarra con agua, cuando de repente abrió la boca y el padre aprovechó para darle a beber el agua que llevaba consigo (Carta Anua de 1602: 146).

Los padecimientos de estos indios no eran tan graves como para morir, y la mayoría mejoraba al muy poco tiempo de ser bautizados, por lo que rápidamente se esparcían los rumores de los religiosos como hechiceros. A veces sucedía que cuando alguna persona enfermaba no parecía tener síntomas físicos, sin embargo, podía suceder que de repente tosía y escupía sangre y luego moría, o algunos otros enfermos que tenían una aparente mejora y a los cuatro meses morían.

Los jesuitas incluso tomaron medidas para que no se repitieran los bautismos, puesto que los enfermos llegaban algunas veces diciéndoles a los religiosos que se querían bautizar otra vez para curarse. Como se mencionó, los indios acudían de diferentes pueblos cuando estaban enfermos, por lo que no era de extrañar que ya hubieran sido bautizados por el misionero encargado de su partido. De este modo, antes de echarles el agua bautismal a los enfermos, lo que los religiosos debían preguntarles previamente es si habían sido bautizados en su casa. La segunda pregunta era precisamente, en caso de que fuera afirmativa la primera, quién los había bautizado, así como también el modo y la intención. Esto lo hacían para asegurarse de si les habían bautizado en su lengua, y de la materia, es decir, el agua (Anónimo, 1740: 15).

Por otra parte, la principal misión de los religiosos era bautizar a aquellos indios que estaban a punto de morir. Acudían, durante la noche, para ofrecerles los sacramentos y también les ayudaban con medicinas y bastimento. Además los padres encargados de la misión, siempre tenían un indio cristiano como ayudante para que les avisaran cuando los indios estaban enfermos. Estos indios fiscales y topiles ayudaban a consolar a los enfermos cuando el padre se encontraba ausente (Carta Anua de 1602: 140).

Las concepciones de malestares no se basan sólo en constituyentes corporales, sino que se relacionan estrechamente con la emoción, pero también con el entorno físico y sociopolítico (Kleinman, 1988,12). Como se mencionó anteriormente, los jesuitas estaban preocupados tanto por la necesidad corporal como la espiritual, poniendo incluso mayor énfasis en esta última. Es por ello que a los religiosos se les hacían una serie de recomendaciones a seguir: cuando los indios acudían a ellos para hablarles de sus malestares físicos, debían escucharlos con paciencia, con el objetivo de que los indios fueran igual de meticulosos para explicar “las dolencias del alma”. Las principales preocupaciones emocionales que tenían los indios, eran aquellas relacionadas con su red de relaciones familiares, si se habían enojado con sus padres o habían tenido algún conflicto con sus parientes (Ánomino, 1740: 94). Una india acudió al padre para confesarse. Esta se encontraba muy desconsolada, pues era estéril, y el sacerdote le dijo que se encomendara a Dios y que diría misa por ella. Tiempo después la mujer pudo concebir (Carta Anua de 1595: 60).

Los jesuitas fueron equiparados con los *jiteberim* mayos y yaquis, porque mantenían el equilibrio en todos los aspectos: bienestar físico, espiritual y material, pues incluso acudían a los misioneros cuando tenían algún conflicto por tierras (Pérez de Ribas, 1645: 339).

Otra cuestión es que los enfermos una vez que confesaban, de inmediato pedían un remedio para sus enfermedades o malestares que les aquejaban. Lo que los misioneros consideraban más apropiado era ofrecerles un “socorro de la casa”, y si se sabía el remedio específico para el malestar aplicárselo. Un

ejemplo de remedio era el siguiente: “yo te embiarè de casa un poco de carne, ò te embiare chancaca, también maíz y un pedazo de pan” (Anónimo, 1740: 97). Los jesuitas notaban cómo los indios quedaban muy contentos después de decirles esto, que parecía un gran medicamento para sus dolencias, y quedaban muy agradecidos.

Como mencionamos, acudían en el tiempo de sus enfermedades, con el sustento y con las medicinas que llevaban de México. Las confesiones también eran un pequeño espacio, para que los indios pudieran solicitar concesiones, sin dar la apariencia de ser subversivos. Por otra parte, los jesuitas notaban cómo después de alguna enfermedad, algunos indios confesaban pecados que tenían muy arraigados, por lo que era un bien conseguido (Carta Anua de 1623: 327).

Otro pensamiento que surgió en el contexto de las epidemias era el de que los religiosos pensaban que del grado del pecado cometido dependía la recuperación o muerte de los indios. Desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XVII en Europa, tanto católicos como calvinistas utilizaron la corrupción del cuerpo como motivo para promover la piedad, y se buscaba en el cuerpo señales de disposición espiritual (Parker, 2014: 1265).

Para los jesuitas, la recuperación de los indios ante alguna enfermedad, tenía que ver con el arrepentimiento que los enfermos mostraban.

“a un indio le dio una enfermedad, que echaba sangre por la boca, en pocos días bajo de peso, acudió aún padre dela compañía que lo sanó, el pecado de este pobre que demonio tenía tan asido, debía ser más de ignorancia que de malicia y el Señor que quiso usar en él de su misericordia” (Carta Anua de 1619: 269).

En el caso de los niños pequeños, su muerte se justifica, con que era la voluntad de “Dios” que se los llevaba antes de que la malicia dañara sus corazones. Sin embargo, la perspectiva cambiaba si se trataba por ejemplo de la muerte de un hombre que había practicado “el pecado nefando”. En este caso, los religiosos pensaban que era un alivio “por la pesadumbre de linaje

que esa gente suele acarrear” (Carta Anua de 1616: 232). Otro indio dado al “vicio de la sodomía”, como castigo reventó y murió de pasmo (Carta Anua de 1656: 419). Los escritores católicos medievales inscribieron el juicio divino en los cuerpos de grandes heréticos (Parker, 2014: 1266).

Una muchacha de quince o dieciséis años, quien a pesar de estar casada no hacía vida “maridable”, fue castigada por un pacto que tenía con el demonio. Prueba de ello era que se había transformado en una hermosa culebra de agua, y cuando salió del agua, volvió a su figura humana, cayó muerta de repente, y su cuerpo quedó abominable y espantoso (Carta Anua de 1655: 417). Esta es una interpretación que el jesuita hizo de un mito local. Las normas morales de este mito, siguen vigentes como lo ha señalado Ventura para los Tsachila, el tiempo mítico se revive en el presente, el tiempo mítico no está desconectado del actual (Ventura, 2015: 58). En la actualidad, el mito de la mujer serpiente persiste. Sánchez Pichardo lo describe para el caso de los mayos, para quienes la serpiente, Yoremba’akot (culebra de agua), es la guardiana de una laguna llamada *bayájury*, en Etchojoa. Esta tiene forma de mujer que suele salir a la superficie mientras se baña y se pilla su larga cabellera (Sánchez, 2015: 5). Relatos sobre esta serpiente contienen enseñanza moral, pues se dice que antes de ser serpiente era un ser humano que sostuvo relaciones sexuales con su hermano y que se convirtió en serpiente debido a este pecado. Olívarria (2009), describe para los yaquis este ser mitad animal-mitad gente, el cual llaman Suawaka que se dirige al mar para devorarse a los incestuosos. Otra cuestión interesante que señala Sánchez es que los mayos llaman Ka’batori que literalmente significa sin bautizo, a los transgresores del vínculo prohibido (Sánchez, 2015: 7).

Los indios de pueblos “gentiles” también acudían a los pueblos cristianos a curarse, incluso los líderes y autoridades, como el caso de suceso ocurrido en un pueblo mayo antes de que los religiosos entraran a evangelizar, uno de los principales acudió al ministro encargado de una misión comarcana, para solicitarle que bautizara a su hijo que se encontraba muy enfermo. Los religiosos no tenían permitido realizar entradas para evangelizar sin la autoridad del virrey; por lo tanto, era bastante común que los indios no

conversos, acudieran a pueblos de cristianos. Cuando sucedía este tipo de acontecimiento, los religiosos daban algunas condiciones para bautizarlos: si eran casados, debían acudir con sus mujeres a recibir doctrina en un pueblo de indios cristianos, así como también a oír los sermones y misa. Con esto los religiosos se aseguraban de que en un futuro cuando se les permitiera entrar a nuevos pueblos, les ayudarían en su labor (Carta Anua de 1613: 187).

Continuando con las impresiones positivas hacia el bautismo, la supuesta mejora o recuperación de las epidemias se debía a dos cuestiones. Primero, los indios transitaban por una supuesta mejoría, pero cuando pasaban unos meses morían. La otra tenía que ver con la inmunidad.⁷⁸

Por otra parte, los religiosos notaban cómo “la afición a la salvación” por parte de los indios se incrementaba a raíz de un cocoliztli, a tal grado que algunos indios, aunque contaran con buena salud, se confesaban como una manera de prevenir las pestes.

Los mayos eran considerados por los jesuitas como los mejores cristianos de la provincia, de acuerdo al padre Méndez, “eran afectos a las cosas de la fe, incansables rezadores, los que en un bautizo eran catecúmenos en otros son maestros de los que se catequizan”. Otros gestos cristianos que hacían era hincarse y persignar al entrar a la iglesia (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 20).

Por otra parte, la idea del cielo y el infierno que transmitían los religiosos a los indios cristianos, cobraban efecto, sobre todo en los más jóvenes, quienes influían a su familia para recibir el bautizo. El padre Méndez relata cómo en un pueblo mayo, una mujer le llevó seis personas de importancia para que los

78 La inmunidad puede ser innata o adquirida, y esta última, a su vez, puede ser activa o pasiva. Es activa cuando el huésped elabora sus propias defensas generadas. Por otra parte, la lactancia materna juega un papel importante para la inmunidad pasiva en el lactante, le inmuniza transitoriamente contra algunas enfermedades durante un tiempo determinado. Sin embargo, en el caso de la viruela o sarampión, la inmunidad sólo es posible para los que sobrevivieron al primer ataque, mientras que la recurrencia ataca a aquellos nacidos después de la última epidemia. Cabe destacar que el mestizaje contribuyó a mejorar la inmunidad natural contra las epidemias (Valdez, 2009: 62).

bautizara, y otra más que era muy “adiestrada” llevó a sus padres, porque quería que al morir fueran todos al mismo lugar. Como ella era cristiana iría al cielo y no quería que sus padres fueran al infierno (Pérez de Ribas, 1944: Tomo II: 21).

De acuerdo al Padre Velasco, de los que se bautizaban, eran pocos los de mayor edad. Los ancianos al ser respetados influían en los demás indios, siempre querían ir al lugar donde estaban sus antepasados, y a pesar de la imagen terrorífica que los religiosos hacían del infierno, no consentían en bautizarse (Alegre, 1841. Tomo I: 262).

Cualquier miembro de una familia podía influir en otros, ya fuera de manera positiva o negativa con respecto al bautismo. Los indios cuyos familiares eran cristianos y que habían muerto en guerras o a causa de alguna enfermedad, eran también los más fáciles de persuadir a bautizarse, querían ser bautizados para ir al cielo donde estaban sus hijos, y en caso de tener más hijos enfermos, los hacían bautizar también (Carta Anua de 1601: 126). Por otra parte, los principales bautizados debían hacer una lista de toda su familia para ser reducidos a la iglesia y doctrina.

Una india cristiana que estaba muy enferma le pidió a sus familiares, que también eran cristianos, que la enterraran a la manera cristiana y que, en caso de perder el sentido, no permitieran que la prepararan como acostumbraban para morir en la antigüedad, pues les pintaban la cara y el cuerpo a los enfermos y los adornaban con cuentas o sargas antes de morir (Carta Anua de 1593: 85).

Otra cuestión era la restricción de la entrada a la Iglesia, cuyo acceso se permitía sólo a los indios bautizados. Por lo tanto, si un niño había sido bautizado, pero su madre seguía siendo “gentil” se le hacía salir de la iglesia.

Ocurría lo opuesto cuando la familia no estaba de acuerdo con la predicación del cristianismo. Si un integrante quería convertirse, lo persuadían para que no lo llevara a cabo. En el Anua de 1616, en la carta del padre Martín Pérez se menciona que un indio que se encontraba muy enfermo quería bautizarse, por

lo que le pidió a su familia que fueran a avisar al padre para que lo hiciese. Al parecer, el pueblo en el que vivían era un territorio en el que la instrucción cristiana no había llegado, para evitar que el padre conociera el sitio y por la seguridad del pueblo, la familia decidió hacer caso omiso a los deseos de su familiar (Carta Anua de 1616: 240).

Como vemos, las decisiones con respecto a acudir o no al religioso a la hora de buscar una cura, estaban basadas más que en una decisión personal, en una medida tomada en conjunto por sus familiares. Como señala Kleinman, el cuerpo-ser no es un terreno privado y secularizado de una persona individual, sino una parte orgánica de lo sagrado, un mundo sociocéntrico, una sistema de comunicación que conlleva intercambios con otros (incluyendo lo divino) (Kleinman, 1988: 11).

En tiempo de enfermedades también sucedía que algunos de los indios que habían quedado sin bautizo en las primeras entradas por no haber podido ser convencidos cambiaban de opinión en una segunda o tercera entrada de los religiosos. Lo hacían por temor a morir e irse al infierno, esto último infundido por los religiosos mediante el adoctrinamiento (Carta Anua de 1601: 131).

En las entradas para evangelizar a los yaquis, los religiosos iban acompañados por niños de la misma nación que habían estado en el seminario de la villa española de San Felipe y Santiago. Se anticipó a bautizar a los adultos, que eran los que faltaban, comenzando por los principales para que sirvieran como ejemplo de buena voluntad de recibir el bautizo, y estos a su vez llamaban a sus parientes para que también se bautizaran. A los principales se les pusieron nombres cristianos, pero conservaron sus apellidos: don Pablo Hysimeai, y Gerónimo Conibomeai, quienes además fueron los padrinos de los indios que se iban bautizando (Pérez de Ribas, 1645: 315). Cabe señalar que estos principales fueron a la villa española para ver a los demás cristianos, y ahí el capitán Hurdaide, les regaló vestiduras y caballos.

4.3. Discurso del bautismo como enfermedad

Treinta años antes los religiosos franciscanos habían bautizado a algunos indios quienes tenían muy mala experiencia con los españoles por los malos tratos que resultaron de las primeras encomiendas. En 1591, cuando llegaron los jesuitas al territorio, fueron estos indios, sobre todos los más ancianos, quienes alertaron a los indios recién convertidos. Les advertían que no fueran a las fiestas cristianas organizadas por los padres, avisándoles que estas celebraciones eran una estrategia para juntarlos a todos y quemarlos y que los españoles cogerían a sus hijos para venderlos como esclavos (Carta Anua de 1593: 133). De acuerdo al padre Gonzalo Tapia, la causa de dicho rumor era que uno de los viejos había sido exhortado a dejar sus “idolatrías” y “vicios” y era éste, junto con otros cuatro, los que causaban alzamientos.

Con los primeros bautizados ocurrió la primera peste en 1593, causando la muerte de muchos indios de manera inmediata. Los hechiceros, impotentes para curar las epidemias, fueron los que comenzaron a difundir el rumor de que los culpables eran los religiosos, que los enfermaban con el bautismo.

En el pensamiento de los indios, las enfermedades eran causadas por objetos que había dentro de su cuerpo y que el hechicero se encargaba de extraer:

“Cuando estos habían de curar algún enfermo, les ponían en la boca un palo largo que traían consigo; este les daba a entender a los enfermos; que entraba hasta el estómago y les sacaba la enfermedad del cuerpo. Algunos se persuadían que realmente entraba al estómago o realmente entraba por el arte diabólico que él sabe...” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 108).

Mientras que cuando la enfermedad atacaba a los indios ya cristianos también hacían una relación de la extrema unción con la causa de las muertes, ya que habían visto cómo el padre daba el santo oleo a los indios que ya estaban por morir y pensaban que la causa de la muerte era precisamente esta. La gente recién convertida era la que más creía en los hechiceros, y estos últimos

persuadían a los cristianos enfermos de que no se confesaran y a los gentiles que no se bautizaran porque morían luego (Carta Anua de 1612: 182).

Después de las muertes ocurridas, los hechiceros planearon la muerte del padre Tapia. Aprovechándose de la ausencia de los españoles que habían partido a la villa acometieron contra el religioso en su casa y lo mataron. El hechicero Nacabeba, dos hijos suyos, su yerno, su hermano y otros tres parientes, mataron al padre, le dieron un golpe en la cabeza con una macana, le cortaron la cabeza y el brazo izquierdo, este último lo pusieron a las brasas para comérselo. Después huyeron a otro pueblo de “gentiles”, llevando la cabeza y el brazo izquierdo del padre, quedaron como héroes, y les fue proporcionado hospedaje y tierras para su beneficio (Carta Anua de 1594: 49-50). Además de esto, la mujer de Nacabeba se vistió con la capucha del padre Tapia, y la usaba para bailar en sus fiestas, en las cuales bebían el vino con el casco de la cabeza del padre, como si fuera copa. El episodio descrito, es un ejemplo de un discurso oculto que entra en escena, en el cual desaparece la sumisión y entra el conflicto abierto.

No sólo los hechiceros eran los responsables de los levantamientos, sin embargo los jesuitas siempre pensaban que los jiteberim eran los estrategas. Grupos de indios que supuestamente ya eran cristianos y que contaban con iglesias, se rebelaban y abandonaban sus pueblos. Los indios sabían que los religiosos dejaban la villa para acudir a los partidos que estaban sin bautismo, por lo que a la ausencia de éstos, prendieron fuego a las iglesias de dos pueblos, y flecharon también a los caballos (Carta Anua de 1598: 94). Pérez de Ribas menciona que no sólo se contentaban con la muerte del religioso, sino que también derribaban las cruces, abrasaban las imágenes religiosas y se profanaban las vestiduras “sagradas” (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 214).

Además de los hechiceros, los ancianos eran la gente que se mostraba más reacia a recibir el bautismo; querían morir como sus antepasados, que no habían sido bautizados (Carta Anua de 1615: 241). Por lo que los religiosos hicieron mucho hincapié en persuadirlos para que aceptaran. Una estrategia que usaron los jesuitas era apoyarse en los indios cristianos que ya sabían las

oraciones y preguntas del catecismo para que estos se las enseñaran a los demás indios de sus pueblos. A estos se les llamó temastianos. Otras de las actividades que debían cubrir los temastianos era convocar a los indios para que fueran a la iglesia, luego supervisaban que los indios rezaran. Los temastianos se encargaban de persuadir a los ancianos, a cambio de que los jesuitas les regalaran ropa.

Otra de las tácticas usadas por los religiosos consistía en acomodar a los ancianos junto con los niños en la iglesia. Se consideraba que estos últimos podían influir en su decisión, y que al verlos tan pequeños y tan devotos podrían abriles los ojos para aceptar el bautismo (Carta Anua de 1601: 133).

Cuando por fin los religiosos habían conseguido que algunos ancianos y ancianas se bautizaran, ocurrió una epidemia que afectó a casi todos los adultos, muchos de los cuales murieron después de recibir el bautizo. El periodo que iba desde la presentación de síntomas hasta que morían era de dos días; sin embargo había algunos que morían en menos de catorce horas, sobre todo gente anciana, mujeres y niños antes de llegar a la edad juvenil, aunque en los niños pequeños no tuvo mucho efecto dicha enfermedad.

Los síntomas que presentaban eran papera, que les quitaba el juicio, y los ponía agresivos. Dicha enfermedad estuvo presente entre tres y cuatro meses y cuando parecía que ya no había rastros de ésta, hubo una recaída, los enfermos morían en menos de día y medio, y los que aparentemente no tenían síntomas, de repente morían, por lo que el enfermo aparentemente sano iba de pueblo en pueblo propagando la enfermedad (Carta Anua de 1601: 123).

De los indios que morían, eran muy pocos los que no habían recibido el bautizo y a los que se les daba la extremaunción. Sin embargo, la muerte de los viejos, para los padres significaba que Dios les daba un consuelo a quitar impedimentos del camino. Ello tenía lugar porque sabían que los ancianos al ser muy respetados influían en los jóvenes.

El año de 1602, llegaron las enfermedades del garrotillo (difteria), junto con otras seis o siete enfermedades, sarampión, viruelas y tabardillo (tifus). Casi

todos los indios habían experimentado estas enfermedades y había muerto mucha gente. Estos últimos eran tantos, que no se daban abasto para enterrarlos a todos, por lo que los dejaban en el monte.

En algunas ocasiones cuando los indios se enfermaban acudían rápidamente a la iglesia en busca de remedio. Pero como también los religiosos les habían enseñado que era el lugar para llevar a sus muertos. Los padres de los niños que murieron después de ser bautizados, eran llevados a la Iglesia, lo que hacía más notoria la cantidad de muertes que ocurrían después del bautismo (Carta Anua de 1617: 252). Esto último contribuyó al aumento del temor ante el sacramento.

Por otra parte, desde el momento de la llegada de los religiosos al territorio, los hechiceros fueron los principales opositores del bautismo, debido a que los jesuitas les habían destruido algunos adoratorios y habían prohibido sus prácticas. Como venganza, acometían en contra de los religiosos, como lo hizo Nacababebe, el hechicero de la nación Cinaloa, que se hizo famoso por haber matado al padre Tapia. Estos hechiceros fueron los encargados de alertar a la población de que eran los jesuitas quienes los estaban matando. Un hechicero se había encargado de expandir el rumor de que el principal de su pueblo había muerto por las epidemias de viruela y sarampión.

Otro jitéberi decía ser él quien había causado la viruela que azotaba en el pueblo, y que acabaría con ella sólo hasta que él quisiera, y con ayuda de fuego se hacía sudar el óleo con que lo había untado el padre al bautizarlo.

Con la apertura de fronteras en los pueblos cristianos, era muy común que indios comarcanos acudieran por curiosidad a estos pueblos. En estas visitas exploratorias los hechiceros habían visto cómo las epidemias estaban acabando con los nativos que se convertían al cristianismo, por lo que se dirigían a sus pueblos, y le decían a los demás, que llegaría una gran enfermedad sobre la tierra y que para intentar detenerla se debían congregarse, llevando a cabo ritos en los que bailaban, y con la boca esparcían aire a todas partes, diciendo conjuros; a continuación, ponían en una manta un "hechizo" - recordemos que para los religiosos estos instrumentos eran las piedras de

colores que llevaban en las bolsitas hechas de animales-, y después lo echaban de un monte hacía abajo, a donde acudieron para hacer otro conjuro (Carta Anua de 1612: 183).

El discurso de los hechiceros causaba sus efectos, haciendo que los indios tuvieran miedo de los religiosos. Estando un indio trabajando en la construcción de la iglesia, cayó enfermo. Éste pensaba que la causa de su accidente era porque estaba trabajando en esa obra, y asustado, huyó a un monte cercano del pueblo. El religioso intentó en varias ocasiones convencerlo de recibir su ayuda, y buscaba ir acompañado de algún topil, fiscal o sus familiares para persuadirlo (Carta Anua de 1614: 214).

Si el método curativo que estaban usando los indios no les funcionaba, acudían a un método alternativo. Un ejemplo es el de un hombre joven, de aproximadamente veinte años, al que un hechicero convenció de huir al monte, diciéndole que si se enfermaba en el pueblo el padre se daría cuenta y lo bautizaría y con eso moriría, por lo que el joven hizo lo que el hechicero le indicó, pero aun así cayó enfermo en el monte. Sus familiares al enterarse, fueron a prepararlo para la muerte, y antes de que muriera lo envolvieron en una estera acomodándolo para la sepultura. El religioso se enteró de lo sucedido y acudió a donde se encontraba el enfermo, y ese último le dijo que su alma ya la llevaban los coyotes y le pidió el bautizo para que no lo hicieran pedazos⁷⁹ (Pérez de Ribas, 1645: 192). Para algunos indios como los Ahomes, las almas de sus difuntos habitaban en los valles donde vivían (Pérez de Ribas, 1645: 145).

Los jesuitas hicieron mucho hincapié en que los indios entendieran sobre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. Algunas de las preguntas que los religiosos hacían a los indios para evaluar su comprensión era saber que

79 Olavarría, Aguilar & Merino en "el Cuerpo Flor" (2009), señalan que para los yaquis, la muerte física no se lleva a cabo, sino hasta después de un año, periodo en el que el alma recorre todos aquellos lugares que el difunto conoció en vida. Para ello es necesario que las partes desprendibles del cuerpo del muerto permanezca unidas con el fin de retornar juntos a la tierra.

el hombre moría en cuanto cuerpo y no en cuanto al alma. También buscaban que comprendieran que el día del juicio final, las almas se juntarían con sus propios cuerpos y de esa forma resucitarían para nunca más morir. Además de esto tenían que aprender que sólo los buenos cristianos que obedecían los mandamientos iban al cielo, mientras que aquellos que murieron en pecado se dirigirían al infierno (Anónimo, 1710: 242-245).

Las angustias y penas por las que pasaban los indios, les hacía recurrir tanto a sus métodos tradicionales como los cristianos, pero no sólo eran los indios los que lo hacían, y no era raro que los españoles acudieran también con hechiceros para sus padecimientos, a pesar de que para los religiosos éstos eran “ministros del demonio”. Recordemos que los hechiceros tenían apariciones de seres auxiliares, que les indicaban qué hierbas o medicina usar. Esto se debe a que los padecimientos pueden ser interpretados de diversas maneras, y tanto en ésta, como en otras sociedades, los pacientes buscan explicaciones y tratamientos de acuerdo a sus posibilidades económicas y la influencia de su ambiente social (Mateo, 2013: 168).

Tal es el caso de una española que había caído enferma. Sus familiares acudieron a un chamán, que para sanarla acudió a los consejos de *Adara*, el que danza con sonajas, que se le apareció en forma de víbora (Carta Anua de 1622: 317-318).

Otro caso fue el de un español que de acuerdo a los religiosos era un cristiano muy devoto; sin embargo, esto no le impedía que consultara con un hechicero, para que lo aliviara de una enfermedad que tenía, y en paga por su trabajo le regalaba ropa (Carta Anua de 1619: 270).

Aquí se puede apreciar claramente que no había una incompatibilidad entre la creencia en los seres en quienes creían sus antepasados o el dios cristiano del que les hablaban los jesuitas. Esto es, como propone Gutiérrez Estévez, una relación de agregación y no de mezcla, es decir, que los indios reverenciaban a sus propios dioses y al Dios de los cristianos que habían agregado, de modo que “el cristianismo es tratado por los indios como si fuera un nuevo politeísmo proveedor de nuevos dioses” (Gutiérrez Estévez, 2014: 130). Si en

determinado momento sus dioses les fallaban recurrían al cristiano y viceversa. Comaroff menciona que la curación es uno de esos contextos de acción donde las categorías cosmológicas pueden reordenarse, los símbolos adquieren un valor nuevo, mientras que los significados se reordenan o se extienden, si bien incorporan también innovaciones (Comaroff, 1981: 372).

Por otra parte, para desengañar a los indios de lo que decían los hechiceros en su discurso sobre el bautizo como causante de las epidemias, los padres les mencionaban ejemplos de otros muchos indios que estaban enfermos y que después del bautizo se habían mejorado y estaban sanos, y que esto sucedía incluso en los enfermos en los cuales peligraba más su vida (Carta Anua de 1617: 252).

Conforme fueron llegando más enfermedades, los jitéberim que no podían curar con sus métodos tradicionales, fueron perdiendo cierta credibilidad. Los jesuitas jugaron un papel sumamente importante en desacreditar los métodos curativos de los curanderos, llamándolos hechiceros a todos. El grado de prestigio, legitimidad o autenticidad que las sociedades conceden a las formas retóricas nosológicas y curativas son fundamentales. De tal forma que se centraliza a unos sistemas y a otros se les ubica en la periferia (Mateo, 2013: 170).

A un curandero le llevaron un niño enfermo para que lo sanara, pero éste admitió no saber cuál era el mal que tenía, decía que ya no valía para eso, que sus familiares lo habían dejado después que lo habían bautizado (Carta Anua de 1615: 219).

En los principios de esta peste, en un pueblo de la misión de Yaqui, uno de sus curanderos trató de sanar a uno de los infectados, utilizando sus métodos. Cuando culminó con la sanación, le dijo al enfermo que se levantara, que ya estaba sano; sin embargo, al levantarse, el enfermo cayó muerto ante los demás vecinos quienes no quisieron volver a confiar en el curandero.

Un indio acudió a manos de un jitéberi para que lo curara de una enfermedad que le aquejaba. El remedio que usó fue el chuparle la parte dolida. Le

persuadió que le había sacado un hueso del cuerpo, pero fue empeorando poco a poco, por lo que acudió al padre a confesarle lo sucedido (Carta Anua de 1614: 199).

Otros más perdían seguidores por las contradicciones en su discurso y por miedo a represalias; por ejemplo, había uno que decía que a los que le ayudaran a combatir al Capitán, les daría todas las hierbas que hubiera en el bosque. El hechicero trató de persuadirlos de que no tuvieran miedo, diciendo que él sabía cómo cortar las cadenas y argollas, y también decía ser inmortal. Sin embargo, una vez aprehendido, fue llevado a la villa, donde fue ahorcado, y el cuerpo estuvo expuesto un mes, para que los indios se dieran cuenta que era mortal, mientras que a los cómplices se les hizo pedir perdón, fueron azotados y se les cortó el cabello (Carta Anua de 1602: 157).

Algunos hechiceros terminaron por aceptar la evangelización, y llegaron incluso a bautizarse y confesarse. Se dice que para darle el “santo bautismo a un hechicero mayo que quería beneficiarse del cristianismo, éste tenía que aceptar las condiciones del religioso encargado de la misión, y entregar los “hechizos” que tenía” (Carta Anua de 1615: 240). Lo que los religiosos llamaban instrumentos de hechizo consistían en pellejos de animales, en los cuales guardaban palillos, espinas y huesos humanos, así como también piedras peculiares.

El religioso cuestionó al hechicero acerca del género de hechizo que usaba. Uno de ellos era para ganar en el juego, otro para ser querido por las mujeres, un tercero para cazar mucho, dos más eran hechizos protectores para las milpas (siembra de maíz), para que no se secase lo que sembraba y otro para que cuando el río se desbordaba no le llevara la siembra. Recordemos que muchos de los ritos que practicaban no sólo los mayos y yaquis, pero los demás indios cahítas, estaban vinculados de alguna manera con las prácticas de obtención de alimento, pesca o caza y la siembra. Una vez que los hechiceros entregaban sus “instrumentos”, los religiosos los quemaban en una hoguera pública (Pérez de Ribas. Tomo II: 223).

Las formas de resistencia ante el bautismo y el cristianismo en general que surgieron entre los indios, se pueden resumir del modo siguiente (veáse tab.5.).

Tabla 5. Formas de resistencia

Formas de resistencia pública declarada	Formas cotidianas de resistencia	Formas de resistencia disfrazada, discreta, oculta infrapolítica
<ul style="list-style-type: none"> -Peticiónes -Boicots -Rebeliones abiertas -Atentado abierto contra símbolos cristianos 	<ul style="list-style-type: none"> -Fugas de los pueblos cristianos y abandono de Iglesia -Deserción -Ocultamiento de enfermos 	<ul style="list-style-type: none"> -Discurso oculto contra el bautizo y la "ley cristiana" -Ritos para quitar los "hechizos del bautizo". -Rumores

4.4. Las estrategias de los yaquis frente a la evangelización.

La entrada de los jesuitas en el territorio yaqui en 1617 coincidió con una epidemia de cocoliztli, que desde hacía un año había estado presente en la provincia, pero cuyos síntomas no se habían manifestado hasta que los religiosos comenzaron a bautizarlos, de modo que casi todos los adultos que recibían el bautizo morían (Carta Anua de 1617: 252).

Como mencionamos anteriormente, los chamanes hicieron todo lo posible para evitar los bautizos; tratando de convencer a los de sus pueblos. Luego se dirigieron a los de otras naciones que no habían sido reducidas ni bautizadas para tratar de persuadir a los indios de los inconvenientes del bautismo. De

esta forma, un jitéberi oriundo de un pueblo mayo acudió al territorio yaqui aprovechando que entraron los religiosos.

La primera noche de la celebración del bautismo, los yaquis tenían una fiesta, donde el jitéberi comenzó a dar su discurso en contra del bautismo, diciendo que era la forma en que hechizaban los religiosos para quitarles la vida a los niños, invitando a los padres de los niños que faltaban por bautizar para que no acudieran al llamado de los religiosos a bautizarlos. Esto es un ejemplo de la elaboración de un discurso, en un espacio apartado de la mirada de los religiosos.

Al parecer, dicho discurso surtió efecto, pues al día siguiente que los religiosos se disponían a bautizar a los niños que habían quedado pendientes de bautizar, no se congregaron como estaba acordado. Los religiosos cuestionaron a los principales, por la ausencia de los niños, a lo que le contestaron que las madres se habían llevado a sus hijos y habían huido a sus milpas y montes para protegerlos del bautizo (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 91). El ausentismo y la fuga son ejemplo de modos de resistencia.

Visto esto, los padres se retiraron a otros pueblos, donde también había estado persuadiéndolos el hechicero mayo. Algunos de los pobladores los salieron a recibir con una cruz en mano, mientras que los principales yaquis se encargaron de desmentir el rumor y convencer a los que estaban temerosos de bautizar a sus hijos. Otros más se convencieron de hacerlo cuando supieron que los religiosos sabían su lengua.

Sin embargo, las mujeres que llevaban a sus hijos a bautizar conservaron el temor de que los religiosos hechizarían a sus hijos, debido a que los sacerdotes les ponían sal bendita en la boca para bautizarlos, la misma que las mujeres les limpiaban de la boca y lengua a sus hijos.

Según Ribas, algunos principales estaban enfrentados, por la influencia de algunos hechiceros que buscaban desacreditar el bautizo, y otros tantos que pensaban que el bautizo era benéfico y que predicaban a su favor. Así que

cuando los jesuitas pensaban que su empresa había sido exitosa, siempre ocurría algún evento que los hacía retroceder.

No todos los principales yaquis se fiaban de los padres. Motivados por su desconfianza, algunos de éstos iban a supervisar el trabajo que hacían los religiosos en otros pueblos, y cuando esto sucedía, los jesuitas hacían todo lo posible por ganárselos con regalos.

Según el testimonio del jesuita Andrés Pérez de Ribas, la misión yaqui estaba llena de contradicciones, puesto que por una parte estaba el “demonio”, que quería influir a los indios con la ayuda de los hechiceros, y que desacreditaban tanto el evangelio como el bautismo, y por otra parte, se encontraban las autoridades indias defendiendo a los religiosos y apropiándose del discurso cristianos. Estos principales predicaban públicamente, en contra de lo que los religiosos consideraban vicios, como las borracheras y guerras. También brindaban paz y quietud a los indios inquietos que vivían en territorios más bajos del río Yaqui (Carta Anua de 1618: 261).

Pérez de Ribas señala además que los yaquis eran extremadamente curiosos y observaban todo el tiempo lo que los religiosos hacían. Estos se sentían vigilados, a pesar de que después de los bautismos se llevaba a cabo un festejo como solían usar cuando recibían invitados, y en el que se les ofrecían alimentos a los religiosos. Ante la desconfianza que los yaquis tenían, los religiosos toleraban ciertas cosas que en otros pueblos no hubieran hecho. Por ejemplo, después de la comida, comenzaban las fiestas de los indios en las que se reunían en casa del principal para fumar el tabaco, al igual que las reuniones que tenían para convocar la alianza o la guerra con otras naciones. Sin embargo, los sermones eran un poco distintos.

Reunidos en la plaza de gente, celebraban la llegada de los padres a sus tierras, que les traían paz. Dichos sermones se extendían a toda la noche, conforme acostumbraban. A pesar que los padres no podían dormir debido al ruido, no consideraron prudente interrumpir las fiestas, pues pensaban que la celebración era beneficiosa para la aceptación del bautismo, para que los indios los vieran con gusto y así poder pregonar la palabra de Dios.

De acuerdo a los religiosos, conforme iba aumentando la fe en los indios, iba disminuyendo la creencia en supersticiones y “pactos que algunos hechiceros tenían con el diablo” (Carta Anua de 1615: 219). Por otra parte, los principales yaquis se lograron convertir en los principales opositores de las borracheras. Dos de ellos se dedicaban a hacer rondas en las rancherías, mientras los padres no estaban, y cuando les llegaba una sospecha de que en tan lugar se hacía vino, se encargaban de derramarlo, llevando gente que les acompañase cuando eran muchos los que se resistían.

Las borracheras eran vistas por los religiosos como el principio de todos los demás pecados, y mediante éstas se planeaban las traiciones con que mataban a sus enemigos, los bailes y otros vicios que le seguían, además de ser un gran impedimento (Carta Anua de 1625: 337).

El licor que usaban los yaquis para sus celebraciones se hacía muchas veces en casa de los principales, a pesar de que éstos explícitamente prohibían a sus pobladores que hicieran vino, en su milpa u otra siembra. Por otra parte, surgieron movimientos dentro de la misma población nativa en contra de las borracheras, sobre todo entre los jóvenes que acudían a la escuela y a la iglesia- se dirigían a la casa de los principales donde se hacía el licor, para buscar las ollas donde lo almacenaban y después las quebraban. Además hacían parodias sobre los borrachos, se burlaban, imitando su posturas, gestos, y movimientos que éstos hacían (Carta Anua de 1619: 272).

En un pueblo un viejo hizo vino de miel de abejas, invitando a algunos a beber, pero otros indios lo denunciaron con el padre. Los culpables se tuvieron que confesar de rodillas en la iglesia, y luego a disciplinarse con azotes (Carta Anua de 1599: 101). Como se dijo antes, los jóvenes eran quienes más se interesaban por el bautizo, mostrando mayor inclinación por la doctrina cristiana. Muchos de estos habían nacido en un periodo en el que el cristianismo ya había cobrado fuerza.

Los jesuitas contaban con gente de confianza entre los mismos indios. Para ello nombraban a tres o cuatro para ser fiscales o alguaciles de la iglesia, quienes dentro de sus obligaciones tenían el cuidar de que los niños no faltaran

a la doctrina que se impartía por la mañana y por la tarde, o que no faltaran a misa.

Incluso entre los niños tenían aliados, *paretabuseme*, que literalmente significa “cuidador de padre”. Así era como en los pueblos mayos llamaban a los niños que seguían al padre Méndez, al ver que este no tenía escolta (Carta Anua de 1614: 209).

Continuando con los sermones utilizados por los principales, en otro de éstos, decían el bien que les hacía la llegada de los padres a sus tierras, acerca de los beneficios del cuerpo y alma con el bautismo, que aprendería a escribir como los demás hombres, que conocerían a Dios y que estarían seguros de enemigos (Carta Anua de 1617: 250). Aquí se ve claramente la apropiación del discurso cristiano por parte de los principales.

Sin embargo, los pobladores del territorio yaqui estaban divididos en cuanto a su postura ante la evangelización. Los pueblos que ocupaban las partes altas del río, eran los que parecían tener una percepción positiva ante el bautismo, a diferencia de los que ocupaban los pueblos bajos, que no sólo eran los que contaban con mayor población, sino que eran los más recelosos de que los padres entraran en su territorio.⁸⁰

80 La división de posturas entre los yaquis, también fue observada durante la revolución mexicana (1910), donde se tomaron cuatro posturas distintas entre los yoemem, a causa del control de la montaña, la tierra o debido al servicio de la Armada mexicana. El primer grupo; los *Kaum Homem* (habitantes de la montaña), que se oponían al resto de grupos matando hombres, mujer y niños yoeme si se los encontraba en el campo o cualquier villa que estaban invadiendo. El segundo grupo; Los *pasifikom* grupos que no querían la guerra, algunos de ellos permanecieron ocultos en los manglares de la costa hasta que acabo la revolución, otros más emigraron a Tucson, Arizona en Estados Unidos. El tercer grupo; los *villistas*, grupo de yaquis que se unieron en la lucha de Pancho Villa (comandante de la división norte de la Revolución Mexicana). El cuarto grupo; *peronim* (calvos) fueron reclutados por la Armada mexicana para que pelearan contra los Kau Homem y los villistas. Algunos fueron enviados a ciudad de México a pelear con los Zapatistas. Los Kau homem les llamaron "pelones" porque llevaban el cabello corto como los soldados (Molina & Delgado, 2015: 113).

Los de los pueblos bajos, no quedaron convencidos del todo en el primer encuentro que tuvieron con los jesuitas. Esto sucedió antes de la entrada a bautizar a los yaquis, porque los religiosos solían citar a los principales de naciones gentiles con el fin de saber la disponibilidad que estos tenían de recibir el evangelio. A los principales yaquis se les invitó a la misión del río Mayo y con ese propósito, acudieron a la reunión en la misión vecina en compañía de otros indios. Los yaquis de los pueblos bajos nunca habían visto a los religiosos, por lo que comenzaron a hacerles preguntas. Les cuestionaban si su sangre era igual que la de los soldados españoles, en el sentido, de si eran iguales de valientes.

La antropofagia practicada por los indios era sobre todo de tipo ritual y sólo se solían comer a los más valientes en guerra, ya que pensaban que al comerse partes de éstos adquirirían su valentía. Lo mismo ocurría con la sangre, sólo bebían la de los más valientes. Por ello les resultaba extraño que los religiosos no usaran arco y flecha. Esta es la razón por la cual, querían que volviera el capitán, que consideraban valiente, o los soldados que tenían arcos de hierro (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 87).

Los principales de los pueblos altos fueron los que alertaron a los religiosos de la postura negativa que tenían los pueblos bajos de recibir el bautismo, y les sugirieron incluso que se quedaran en sus pueblos más días, mientras esperaban que los yaquis de los pueblos bajos se calmaran un poco, antes de proseguir con su labor; una cuestión que los padres no creyeron conveniente porque les parecía que tomar esta postura dividiría los pueblos, y además ya se les había hecho la promesa a los principales de visitar sus pueblos. Preferían no romper el acuerdo, puesto que una acción así hubiera sido interpretada como temor de los padres y, con ello, la pérdida de su autoridad (Pérez de Ribas, 1944, Tomo II: 96).

En uno de los pueblos bajos, Torím, se presentaron más objeciones al bautizo y evangelización cristianos, debido a que había muchos hechiceros entre sus pobladores, sospechaban del bautismo, porque sus antepasados no lo habían usado, y muchos se murieron sin el sacramento.

Los hechiceros de este pueblo convocaron a otros a una junta efectuada en dicho pueblo. Los sermones realizados en ésta tenían como objetivo persuadir a los pobladores de que no debían hacer caso a los religiosos, que la fe cristiana era una ficción, que no existía un cielo al que iban las almas cristianas, “sino que todos iban debajo de la tierra y que acá viviesen dados a todo género de vicios, allá tendrían una vida alegre y otras cosas a este modo” (Carta Anua de 1621: 307). Por este motivo se tomó la resolución de que los religiosos no acudieran solos a realizar las entradas a los pueblos bajos que faltaban, los acompañaron algunos principales y algunos indios, para poder finalizar la labor de bautizar a la mayor cantidad de niños posible de los once pueblos yaquis.

En una segunda entrada los religiosos debían bautizar a los niños que quedaron sin el sacramento y comenzar el de los adultos, además de impartir la doctrina cristiana, e iniciar la construcción de iglesias. En los pueblos bajos seguía cierta inconformidad con el cristianismo, y sucedía que muchos principales que aceptaron los bautizos de sus hijos en la primera entrada tuvieron dificultades para recibir el sacramento cuando era el turno de los adultos.

Las negativas ante el bautismo respondían a varias cuestiones. Primero, los religiosos eran gente nueva y desconocida, lo que generaba desconfianza; segundo, la idea de que el bautizo era el causante de las muertes. Además los religiosos introducían y enseñaban costumbres desconocidas para ellos y sus abuelos. Y por último, los que se bautizaban no podían tener más de una mujer.

Según Ribas, al padre Tapia lo habían matado debido a que la predicación de la ley evangélica “prohíbe sus embriagueces, sus vicios bárbaros, sus desenfrenadas sensualidades de muchas mujeres o mancebas al quitar o mudar a su antojo...” (Pérez de Ribas. Tomo II, 1944: 214).

De todo esto, lo más difícil era convencerlos de que abandonaran la poligamia que tenían, para quedarse sólo con una mujer, que era lo que mandaba la ley cristiana. Este tipo de dificultades que tenían los religiosos para bautizar a los

principales no fue exclusivo de la misión del río Yaqui. El religioso Diego de la Cruz, quien estuvo encargado de los mayos, menciona en el Anua de 1618, lo difícil que fue quitar los amancebamientos y de convencer a los principales de que se quedaran con una única mujer de las múltiples mujeres que tenían (Carta Anua de 1618: 260).

Más que una cuestión moral, para los principales se trataba de que les estaban quitando los medios por los cuales llegaban a ocupar el puesto más alto en la jerarquía. Recordemos que la posición no era heredada sino adquirida y contar con la mayor cantidad de miembros familiares, les daba poder; al quitarles las mujeres que tenían, también les quitaban la posibilidad de acrecentar su familia.

Esto se complicaba aún más cuando el principal era también el hechicero, algo muy común en la nación yaqui. Ambas figuras representaban la autoridad máxima, así como también las más respetadas.

Sucedió que uno de estos principales, después de haber recibido el sacramento y convertirse en un gran cristiano, contribuía ayudando a otros indios a convencerlos para bautizarse e incluso predicar en sus sermones en favor de la doctrina cristiana, al cabo de un tiempo se volvió en contra del cristianismo y regresó a sus costumbres antiguas. Llevaba a cabo juntas de gente en las cuales solicitaba que volvieran a los bailes “gentílicos” que tenían antes de ser cristianos. Por otra parte, en sus discursos decía que los padres hechizaban con el bautismo, y que él les ayudaría a deshacerse de éste: “así instigado por el demonio (que no se cansa en la batería), retrocedió y convirtió la guerra contra la cristiandad de Hiaqui, cuando iba floreciendo y aun pretendió (si pudiera) destruirla” (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 119).

La supuesta aceptación de recibimiento del bautismo en los pueblos bajos, era sólo una máscara. Quizá consintieron en un principio, por estrategia, para beneficiarse de lo que los religiosos les ofrecían. Estos últimos ponían mucho empeño en ganárselos, sabían de la gran influencia y respeto que tenían ante los demás indios de su pueblo, por lo que les regalaban cosas que estimaban, y además les prometían la paz con los enemigos, conseguían amparo de la

Corona, y la promesa de un castigo a las naciones que los acometieran. A estos acuerdos llegaban en un evento público delante del capitán del presidio (AHSJC-MEX. Vol. 19, 1614: 136).

Algunas estrategias de los pobladores del Tórim, era ocultar información, cuando sus familiares enfermaban no le avisaban a los religiosos para evitar que los bautizaran. Los más radicales, que eran muchas veces hechiceros, planeaban levantamientos en contra de los religiosos. Aprovechando el momento en que llegó una epidemia, para convocar a los opositores que había en los pueblos, y planear la muerte de los padres Ribas y Bacilio.

La estrategia consistía en aprovechar la entrada de los religiosos a un pueblo a bautizar, y en vista que eran los propios pobladores quienes le avisaban al padre si había algún enfermo para que este acudiera a donde estaban con mayor urgencia, les mintieron diciéndoles que había un enfermo muy grave, que se moría. Los religiosos se encontraron ante una disyuntiva. Por una parte, su deber era atender primeramente a los enfermos, por otra parte, veían un inconveniente porque se había logrado congregarse a mucha gente dispuesta para bautizarse, algo que era sumamente difícil conseguir en los pueblos bajos.

Resolvieron atender ambas ocupaciones, dividiéndose las tareas. El padre Tomás Bacilio, de origen italiano, todavía no sabía la lengua, por lo que decidieron que él asistiera al enfermo con la ayuda de un indio cristiano tehueco que los acompañara y que le serviría de intérprete, mientras que el padre Pérez de Ribas se encargaría de bautizar a los niños.

El objetivo de los hechiceros era hacer que el religioso se acercara a la siembra en la que decían se encontraba el enfermo, para después matarlo. Sin embargo, los indios amigos descubrieron el plan. Fue precisamente un principal yaqui quien delató a los demás, llamó al padre Ribas con disimulo, apartándolo de la gente, dirigiéndose a la enramada, donde el indio, en secreto, le contó el plan de los atacantes, argumentando que su vida correría peligro, si se enteraban que él había sido el delator (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 95). El padre Bacilio fue avisado a tiempo, con lo que se evitó su asesinato.

El delatarse entre autoridades no es extraño, tratándose más en un caso como este, en el que la autoridad era ganada y por lo tanto la competencia para acceder al puesto era sumamente codiciada.

De acuerdo a la opinión del padre Diego de la Cruz, que tenía a cargo el partido del mayo, los religiosos Pérez de Ribas y Bacilio, recibían amenazas no sólo de indios “gentiles” sino también de algunos indios que ya eran cristianos (Carta Anua de 1618: 260), que contaban con la desventaja de estar en el punto más alejado de la villa de españoles, por lo que era sumamente difícil que acudieran a su rescate.

A partir del intento para matar a los religiosos ocurrido en los pueblos bajos, se tomaron muchas precauciones para acudir al llamado de atender a los enfermos en otros pueblos, y cuando sucedía, los religiosos procuraban ir acompañados de indios de autoridad que fueran cristianos, muchachos de la iglesia, o un fiscal de la iglesia. A pesar de la vigilancia, no fue el único atentado en contra de los religiosos cuando se dirigían a los pueblos a curar enfermos.

Tres años después de la entrada a Yaqui, cuando sus pobladores estaban supuestamente asentados, el religioso Tomás de Basilio fue víctima de otro intento de asesinato. Se encontraba sentado a la puerta de su casa cuando los indios le dispararon flechas. Como el acometimiento se hizo a distancia y de noche, no se sabía quién había sido el que lanzó la flecha. Los mozos de la iglesia acudieron a ayudarlo, luego llegó el principal cristiano, quien los había alertado del intento de asesinato anterior, y fue él mismo quien lo socorrió en esta ocasión. En vista de que la flecha estaba envenenada, le chupó la herida de ponzoña para curarlo (Pérez de Ribas, 1645: 324-326).

Cuando localizaron al agresor, tras preguntarle cuáles fueron sus motivos para atentarse contra el religioso, su respuesta fue que el padre le prohibía un “amancebamiento”, y además se descubrió que éste había sido influenciado por un principal supuestamente cristiano que era su tío, cuyos planes eran no sólo matar al religioso, sino que procuraba alzar a su gente y matar al resto de los padres.

El principal yaqui trató de huir a la nación Nebome para buscar refugio, sin embargo, estos indios que ya eran cristianos lo delataron, capturaron y planeaban llevarlo a la villa ante el Capitán. En el camino el prisionero le arrebató la flecha envenenada a uno de sus custodios, se la enterró en el muslo, y murió veinticuatro horas después.

Con el paso del tiempo, el cristianismo y el bautismo fueron cogiendo fuerza, porque los hechiceros que decían ser los que realmente podían curar las epidemias, comenzaron a enfermar también, lo que les restó credibilidad. Además, como mencionamos anteriormente, los jóvenes y niños eran los que tenían una percepción más positiva acerca del cristianismo. Algunos cuando enfermaban y eran llevados por sus parientes con un hechicero, se rehusaban a dejarse curar por éstos y sus métodos de soplos (Carta Anua de 1656: 419).

Otro ejemplo de pérdida de credibilidad en los hechiceros sucedió con Taxicora, un zuaque sumamente famoso en la provincia. Era muy venerado por los suyos, por su habilidad para hablar por las noches con las ánimas y espíritus, y fue uno de los hechiceros más temidos. El capitán tuvo que realizar varios intentos por capturarlo, amenazando a los indios para que lo delataran, ofreciéndoles regalos, pero estos no cedían, algunos por respeto, otros por miedo a que los hechizara por delatarlo. Otra de las razones es que el hechicero decía ser inmortal. Sin embargo, una vez que el capitán logró capturarlo, lo llevó a la villa, y lo dejó en la horca varios meses, para desmentir la supuesta inmortalidad del hechicero, dejando expuesto el cuerpo del hechicero muerto. Una vez muerto el líder, los cómplices pidieron perdón, lo que se les concedió a cambio de azotes y el castigo de cortarles el cabello (Carta Anua de 1602: 147-1748). De acuerdo a Scott, los castigos son gestos simbólicos de dominación que sirven para manifestar y reforzar el orden jerárquico (Scott, 2004: 71).

4.5. Entrada a Mayo, malos temporales y devoción a los santos

La situación en el río Mayo fue muy distinta a la que pudo haber sucedido con otros indios. Desde un principio mostraron gran interés por el bautismo y la

entrada de los religiosos a su territorio. Los principales mayos, se dirigieron en vario ocasiones ante los religiosos para pedirles que entraran a sus tierras.

En 1614 se llevó a cabo la primera entrada a las poblaciones del río Mayo, que recibieron positivamente la ida de los religiosos cuando se les dio el aviso a los principales. Los religiosos en general tenían la impresión de que su recepción era positiva, que estos indios eran los más devotos de los que había visto en la Provincia el padre Méndez. Los indios no tenían una percepción negativa hacia la extremaunción. Entre otras cosas se menciona que los mayos habían perdido la confianza en los hechiceros y que muchos de estos últimos se habían convertido al cristianismo. Se estimaba que la población de los mayos era de aproximadamente 24.000. Durante los primeros quince días de la primera entrada se bautizaron a 3.100 niños y 500 adultos y habían muerto un total de quinientas personas (Carta Anua de 1614: 204).

Sin embargo, al comparar estos acontecimientos con otros que sucedieron este mismo año, todo parece indicar que la obediencia y devoción de los mayos respondía a una situación de conveniencia. Coincidió este año de 1614 de primera entrada a los pueblos del río Mayo con una gran hambruna (véase tab. 4) seguramente causada por falta de lluvia. Como se dijo anteriormente, los poblados mayos concentraban mucha gente, y una siembra no les alcanzaba para mantenerlos a todos. Tampoco podían ir a buscar alimento a otros lados, pues se encontraban cercados por fronteras con enemigos que en cualquier intento de penetrar en su territorio, les hubieran hecho guerra. De tal forma que cuando llegaron los jesuitas a realizar los primeros bautizos, faltaron algunos indios que se encontraban buscando alimento por los montes.

El hecho de que el capitán Hurdaide hubiera ido a buscar maíz a la sierra en las poblaciones pimas de Nebome y Nure para poder sustentar a los mayos a quienes el hambre tenía desperdigados, indica que tenían miedo de que los indios que adoptaban el cristianismo huyeran de los pueblos y volvieran a sus antiguas costumbres, como había sucedido anteriormente con los indios de otras naciones.

Ante el desbordamiento de tres ríos, los pueblos e iglesias de los indios quedaron destruidos por los árboles tumbados por la fuerza del agua, mientras que las siembras se habían arruinado por completo. Esto perjudicó el trabajo de los religiosos, y hubo un gran retroceso, provocado por la huida de los indios de sus pueblos en busca de comida, y un alzamiento por parte de los indios debido a la ausencia del capitán, quemando los indios algunas iglesias (Carta Anua de 1604: 153).

La entrada de los religiosos en los pueblos de los mayo, les beneficiaba por muchas razones. La primera de ellas, era la apertura de fronteras a pueblos cristianos, mediante el “paso franco”, un tipo de autorización que se les otorgaba a los pueblos convertidos al cristianismo. De esta manera, podían acceder a otros territorios para intercambiar productos, como por ejemplo, maíz por algodón.

La “ley cristiana” era una estrategia para persuadir a los indios de que se bautizaran y consistía en otorgarles cierta protección y beneficios que no tendrían de otra forma. Uno de los beneficios de esta ley era que los religiosos respondieran por los indios que cometían alguna injuria a otros. De este modo, la condición era que tanto el indio acometido como el acometedor fueran cristianos.

Ejemplo de esto, era la acusación de un mayo cristiano, que acudió al padre acusando a otro indio de que su caballo, le había comido su milpa⁸¹, y como prueba llevaba algunas cañas mordidas. El padre hizo averiguaciones para cerciorarse de que esto era cierto y como resultó que era verdad lo que había dicho el mayo, el jesuita procedió para que se hiciera válida la ley cristiana, y como el dueño del caballo no tenía con qué pagarle al indio perjudicado, el misionero intercedió por él y llevó a cabo la paga, que consistía en un cuchillo. Es probable que los mayos consintieran a incorporarse al cristianismo, por la ventaja que les proporcionaba el ser cristianos. Podemos encontrar ejemplos de este tipo de estrategia de conversión en otros contextos culturales. Con los

81 Terreno dedicado principalmente al cultivo de maíz.

musulmanes, durante la rendición de Granada en 1492. Las condiciones de rendición eran: la conservación de armas y propiedades a los musulmanes, además de la garantía de usar sus propias leyes, religión, lengua, costumbres y formas de vestir (García-Arenal, 1992: 163). Cortés proporcionó múltiples privilegios a los tlaxcaltecas, en agradecimiento por su alianza contra los aztecas. Algunos de estos beneficios era que se dispensaba del pago de tributos (Todorov, 2014: paraf. 9.8.). A los descendientes de los antiguos tlatoanis aztecas, se les reconoció como nombres, señores, caciques por la sociedad española, a alguno de ellos incluso se les dio encomiendas (Álvarez, 2003: 115). A los curacas del Perú también se les eximió el tributo, además de conservar un estatuto privilegiado (Wachtel: 1976: 189).

A los religiosos les benefició la estrategia de incorporar indios “gentiles” al cristianismo, planteándoles a los indios los beneficios que podían obtener de las leyes cristianas, y el testimonio del mayo cristiano que recibió la paga por la siembra, quedó muy contento y acudió con sus parientes para contarles lo sucedido. Con esto logró convencerlos de que se bautizaran. Como se mencionó anteriormente, las familias de los mayos y los yaquis eran muy extensas, y de acuerdo al padre Méndez, el mayo contaba con 16 parientes. Además el acontecimiento fue observado por otros pobladores, quienes rápidamente corrieron la voz de la “ley cristiana”.

Al principio los indios pensaban que tan sólo con acudir al religioso y plantearle el problema, éste lo resolvería, como le sucedió a un indio “gentil”, quien le pidió al religioso que se hiciera justicia por la injuria que otro le había dicho. Sin embargo, cuando el padre Diego de la Cruz averiguó que no estaba bautizado, tuvo que hacer la aclaración de que por lo menos uno de los involucrados tenía que ser cristiano, ya fuera el acometido o el acometedor, y esto convenció al indio, quien se bautizó en busca de protección ante enemigos (Carta Anua de 1616: 239-240).

El método empleado por los jesuitas fue tan exitoso que se tomó la resolución de utilizarlo para que los indios cristianos persuadieran a familiares y amigos que se encontraban retirados de sus pueblos. La garantía era un papel sellado

que significaba que estos indios eran conversos y que tenían que mostrar al capitán o los soldados del presidio. Cabe mencionar que esta papeleta también funcionaba como un método de control, y solamente a los que lo mostraban se les proporcionaba maíz y comida que el capitán Hurdaide transportaba a los pueblos de indios cristianos ante una catástrofe natural que les arruinara la cosecha.

A pesar de las medidas tomadas para controlar a los indios cristianos, muchos de éstos desamparaban las iglesias y huían de los pueblos de los que habían sido reducidos para buscar alimento, y como castigo al abandono se les negaba el alimento recolectado por el capitán (Carta Anua de 1616: 236).

Por otra parte, los religiosos recurrían a otros métodos para asegurarse la permanencia de los indios enfermos en sus pueblos e iglesias. Como sabían que el hambre era lo que los hacía abandonar los pueblos, hacían ollas grandes de maíz cocido con frijol que ofrecían a los enfermos que estaban más cercanos al pueblo cabecera de misión, mientras que enviaban con los niños provisiones a los enfermos de otros pueblos (AHSJC-MEX. Vol. 17: 190-192v).

Los jesuitas supieron aprovechar los sucesos que ocurrían en la provincia. Se dice que una de las razones por las que los cinaloas y zuaques permitieron las primeras entradas de los religiosos a sus pueblos se debía, en gran medida, a la llegada de una epidemia, pero también a la coincidencia de esta última con un temblor. Los indios acudían al religioso con obsequios, pensando que era él, el causante de que la tierra temblase, enojado con ellos porque no se querían bautizar (Carta Anua de 1595: 60).

Algunos desastres naturales eran utilizados para inculcar la devoción a los santos. En caso de sequías, por ejemplo, los religiosos sabían que los indios solían acudir a los hechiceros para que intercedieran con sus ritos para llamar a las nubes cargadas de agua e hicieran llover. Los indios acudían dispuestos a confesar preocupados por sequías, a cambio de que el religioso aplacara a Dios, y también le pedían que hiciera llover. Para ello el misionero les replicaba que tenían que hacer procesiones alrededor de la iglesia, y pedirle a Dios por el

agua (Carta Anua de 1603: 152). De esta forma, el jesuita, cubría el papel del chamán como mediador entre los fenómenos naturales y los indios.

La fama que los religiosos se ganaron como curanderos sirvió para que fueran introduciendo los santos cristianos a los indios. En tiempos de bonanza, los indios solían asentarse en sus pueblos. La devoción a la Virgen les fue inculcada gradualmente. En primer lugar, se comenzó por los indios que vivían en la villa de españoles, que solían hacer labores domésticas para los españoles. A estos se les dio un rosario para que lo llevaran cuando realizaban labores como cargar leña o agua (Carta Anua de 1596: 80).

Posteriormente se siguió con los indios que vivían en los pueblos cercanos a la villa que ya estaban cristianos y asentados, que hacían siembras de maíz de comunidad (Carta Anua de 1597: 84). Los indios debían rezar todos los días el rosario, que previamente era bendecido por el padre, y llevarlo chicos y grandes colgado al cuello. Este se convertiría en una insignia por medio de la cual los religiosos se daban cuenta de que indios eran los que ya estaban bautizados.

Este tipo de acciones guardaban semejanza con las que tenían los indios antes de convertirse en cristianos, pues algunos de ellos solían cargar con una piedra que tenía la forma de un "ídolo" cuando hacía mal tiempo o en periodos en los que estaban en guerra con otras naciones. De acuerdo con los jesuitas, estas piedras guardaban similitud con los agnus y reliquias cristianas (Carta Anua de 1613: 185).

Los religiosos pretendían que los indios dejaran sus antiguas costumbres y las cambiaran por unas más cristianas, por lo que ante las adversidades les recomendaban encomendarse a la Virgen, en lugar de acudir a sus hechiceros, diciéndoles que la Virgen favorecía a sus devotos y nuevos cristianos de muchas maneras, dándoles salud ante enfermedades, enviándoles buen temporal y agua cuando se lo piden (Carta Anua de 1629: 397).

Una sequía coincidió con el festejo de natividad de la Virgen, por lo que el religioso les pidió a los indios que hicieran una procesión por la tarde cantando

letanías en la iglesia, y también se les indicó que realizaran sus disciplinas mientras descubrían una imagen de la Virgen, comulgaron y confesaron el día de la fiesta, llevaron la efigie desde su ermita a la casa de los religiosos, y al tercer día de la procesión llovió (Carta Anua de 1599: 98-99).

En el pueblo yaqui del Torim, que mencionamos en el apartado anterior, los padres hicieron construir una iglesia encima del cerro, donde solían celebrar sus fiestas antes de la llegada de los religiosos (Pérez de Ribas 1645: 335).

El hambre general y las epidemias eran eventos aprovechados por los religiosos para realizar los festejos de semana santa, o del Corpus Christi. Asimismo, se celebró la beatificación del padre San Francisco Javier, en la villa de españoles. Por otra parte, se pretendía que las confesiones fueran realizadas en los días de la Virgen, mientras a los indios que ya veían más capaces, se les exhortaba a que realizaran la comunión (Carta Anua de 1619: 264).

Durante la realización de fiestas cristianas se invitaba a indios “gentiles” para que se animaran a ser bautizados, y algunas veces se les regalaba algo. Otra estrategia era que cuando algunos indios eran cristianos, se les pedía que llevaran a sus hijos para que convivieran con los niños del seminario o los mozos de la iglesia, con el objetivo que los últimos les enseñaran algunas cosas del cristianismo y los convencieran para bautizarse (Pérez de Ribas, 1944, Tomo II: 238).

La devoción a San Ignacio se incrementó con la sequía generalizada de 1621. A las indias que se encontraban en trabajo de parto, se les hablaba de la protección que el santo les podía proporcionar, y les daban una reliquia para que se encomendaran a él. A los niños sobrevivientes de partos difíciles se les comenzó a bautizar con el nombre de Ignacio en honor al santo (Carta Anua de 1621: 298). Por su parte, las celebraciones en el día de los santos se celebraban en la villa con fuegos artificiales en la víspera y en el día con misas y sermones.

Los casos donde se acrecentaba la devoción al cristianismo, se debía la mayoría de las veces a la coincidencia de brotes epidémicos seguidos por otras calamidades, debidas al mal tiempo. Los enfermos, por una parte, estaban impedidos de huir en busca de comida, como solían hacerlo, por lo que los padres les ayudaban con el sustento. Entre 1621-1622, sucedieron varias catástrofes de manera sucesiva. Primeramente hubo un hambre generalizada en la provincia de Sinaloa, a consecuencia de la cual la mayoría de los pueblos quedaron sin poder recoger la siembra durante un mes debido a la escasez de agua, en algunos poblados llovió un poco, y en otros nada. En aquellos poblados donde había llovido, la siembra quedó arruinada por una plaga de langosta, mientras que en otros lugares, la plaga se debió a gusanos, que se comieron todas las siembras.

Una vez que los indios habían vuelto a sembrar y que todo estaba en aparente calma, ocurrió una tempestad, que con los vientos tan fuertes, derribó árboles que dañaron las siembras. Los únicos que se libraron de esta última calamidad fueron los zuaques, quienes vendieron el maíz a los más desafortunados. Otros iban al monte en busca de raíces, ratones y culebras como sustento.

Durante la peste de viruelas escogieron a San Javier como patrón de sus pueblos, para que durante sus enfermedades le dedicaran sus votos al santo, poniéndoles a los niños sobrevivientes el nombre de Javier (Carta Anua de 1655: 415).

Algunos acontecimientos dejan en evidencia que no existió nunca una supuesta estabilidad y que la devoción se lograba sólo por periodos. Ejemplo de ello es que treinta años después de que los religiosos habían estado entre los yaquis, ocurrió que ante una epidemia de viruela, éstos desampararon sus pueblos en busca de comida y se quedaron a vivir en el monte (Carta Anua de 1655: 416). Y dos años después de este suceso ocurrió una inundación, que provocó el regreso de los indios a sus pueblos cristianos. Los religiosos se percataron que durante el periodo que anduvieron fuera de sus pueblos y al quedarse sin doctrina, los indios habían olvidado cuestiones de la "fe".

Otro discurso oculto que se contradice con el discurso público, es que a pesar de la supuesta devoción que había en Mayo, muchas mujeres usaban métodos abortivos en diferentes situaciones. Durante los malos temporales, recurrían al aborto, como una medida de control de natalidad. Si ya tenían un hijo, mataban al que no había nacido aún, y con esto se aseguraban de salvarle la vida al primero. La otra situación era cuando el embarazo era producto de una relación fuera del matrimonio, Entonces trataban de provocarse el aborto, pero en caso de no lograrlo por su cuenta, recurrían a una anciana que las auxiliara.

Estas ancianas ayudaban a las mujeres a abortar con bebidas, y en caso de morir durante el proceso no se les daba sepultura cristiana como castigo por su "pecado", y se las dejaba en el monte para que se comieran su cuerpo los coyotes y perros a la vista de todo el pueblo (Carta Anua de 1623: 331).

Con respecto al casamiento de los indios por ritos cristianos, en el discurso público se menciona que a la segunda entrada para bautizar a los mayos, el padre Méndez casó a 150 pares de casados, de los cuales dieciséis eran principales. Sin embargo, se tenían muchas dificultades con estos últimos, que rehusaban bautizarse, por no querer dejar a las mujeres que tenían, y algunos incluso se burlaban del sacramento.

Se menciona también que el hecho de que los principales tuvieran muchas mujeres causaba mucho daño entre los demás indios, debido a la autoridad y respeto con el que contaban, pudiendo influenciar a los demás. Los religiosos ponían en cuestionamiento la verdadera intención de éstos, que aunque habían ayudado a que otros se convirtieran al cristianismo no eran capaces ellos mismos de recibir el sacramento, mientras que había algunos que se habían bautizado y separado de las mujeres que tenían, para quedarse sólo con una, y hacer que las demás se bautizaran y casaran con otros indios. Pero esto no satisfacía del todo al religioso, quien hizo que el capitán Hurdaide impusiera su autoridad y les diera la orden.

Uno de los indios principales tuvo que enviar a dos de las mujeres que había dejado a otro pueblo, para convencer al misionero de que realmente quería ser

cristiano. Y el religioso casó a las mujeres con otros hombres en matrimonio cristiano (Carta Anua de 1614: 212).

Había otros sucesos que contradecían el discurso público, ya que no todas las mujeres hacían “vida maridable”. Había algunas prostitutas que se negaban al bautismo, y otros casos en los que los indios después de un tiempo de ser cristianos, regresaban a sus “infidelidades”. Y también sucedía que los indios ocultaban que tenían alguna mujer y luego recurrían al religioso para que los casara con otra.

Con respecto a las enfermedades, de acuerdo al padre Méndez los ancianos estaban perdiendo el miedo al bautismo, pero también menciona que iba acompañado por un principal a ver a los enfermos, lo que nos hace pensar en la verdadera convicción de éstos para bautizarse, o si sólo lo hicieron por el respeto al principal, porque también sucedía que los indios no le avisaban al religioso cuando tenían algún familiar enfermo.

Por otro lado, no habían desaparecido del todo las embriagueces y antiguas costumbres y los religiosos no estaban convencidos de la convicción de los indios que acudían a la doctrina. El padre Méndez decía no saber si algunos indios iban forzados, y le generaba desconfianza el silencio de los indios como si estuvieran mudos.

Los jesuitas notaron que los indios que estaban más cercanos a la villa eran los más tranquilos, mientras que los mayos yaquis y otros grupos recién convertidos eran los más distantes de la villa y por ello menos vigilados, por lo cual necesitaban “mayor fuerza de justicia para componer esos partidos”, y por ello se procuraba que el capitán Hurdaide acompañara a los religiosos, sobre todo en el yaqui para castigar a los indios rebeldes. En el siguiente capítulo, abordaré en detalle el papel estratégico del capitán para la evangelización de los yaquis y mayos.

Conclusiones

De lo abordado en este capítulo concluyo que las reacciones de los mayos y yaquis ante las enfermedades fueron muy diversas. Se enfrentaron a una situación impactante con el desconocimiento de las enfermedades y la cantidad de muertes que causaron, se buscó una explicación lógica a todo lo que estaba pasando, y la coincidencia de aquellas con la llegada de los jesuitas hizo que se les relacionara de cierta forma. Algunos pensaban que las catástrofes y muertes eran causadas por el enojo que éstos sentían porque no querían bautizarse, pero lo que causó más debate fue el bautismo, ¿era este una cura? O ¿era la causa de sus muertes?

Las reacciones de los indios ante el bautismo y las percepciones hacia los religiosos no fueron homogéneas, si no que estaban llenas de contradicciones. Algunos antropólogos como Roger Keesing y Jan Vansina han observado este tipo de reacciones contradictorias en los colonizados, que aunque situadas en diferentes contextos históricos y culturales, son similares a las que encontramos en mayos y yaquis.

Keesing ubica diferentes niveles y diversas maneras en que las lógicas de oposición en los discursos contra hegemónicos que surgen en contextos de dominación colonial. A) es posible que los dominados repliquen categorías de dominación, pero dándoles un valor inverso. B) se puede replicar la estructura organizacional donde se ejerce y administra la dominación. C) las identidades reclamadas y posiciones expuestas de los discursos de resistencia, puede representar categorías creadas en el proceso de dominación colonial. D) la semiología en el discurso de resistencia puede emular, o imitar la semiología de dominación, ya sea de manera consciente o inconsciente (Keesing, 1992: 225).

Por otra parte Vansina señala que los colonizados en el reino de Kuba tenían diferentes puntos de vista, experiencias voces y agentes, y que las élites y las masas no eran bloques monolíticos. Los aristócratas y cortesanos en Nsheng led llevaban una vida más fácil y diferente que los habitantes de Bushong, mientras que los habitantes de kete en el interior de las misiones prebísticas

de Luebo y Bulape estaban más protegidos de las demandas coloniales que otros y se vieron más beneficiados de la educación y seguridad social de occidente (Vansina, 1992: 2010).

En el contexto colonial para mayos y yaquis, los rumores que corrieron con respecto al bautismo tenían un significado polisémico y opuesto a la vez, de acuerdo a los intereses de los indios. El rumor de que el bautismo curaba fue iniciado por los chamanes de los primeros pueblos convertidos al cristianismo; éstos iban a los pueblos en los cuales todavía no había penetrado el cristianismo, diciendo que los padres estaban hechizando con el bautizo y por eso estaban muriendo las personas. De esta forma fue un jitéberi mayo el encargado de ir a yaqui y esparcir el rumor, donde elementos usados en el sacramento del bautismo como la sal, fue interpretado como la materia con que los religiosos hechizaban. Así, las madres de los infantes eran persuadidos por los mismos principales yaquis de que bautizaran a sus hijos, y éstas aunque aceptaban, inmediatamente limpiaban la sal de la boca de sus niños.

Para los hechiceros el prestigio y credibilidad con el que contaban se vio amenazado desde un principio, primero porque los jesuitas pensaban que eran los ministros del “demonio” y desaprobaban sus formas curativas. Y luego porque se estaban enfrentando a males que nunca habían visto y para los que sus métodos curativos no servían. Por otro lado, la opinión de los principales estaba dividida y aunque esto era más explícito en el caso de los yaquis, debido al enfrentamiento armado y a los intentos de asesinato de los religiosos, también ocurrió con los principales mayos, si bien se trató de una resistencia más sutil. La opinión con respecto al bautismo en el resto de la población era más inestable, aunque esto no quiera decir que la devoción hacia el cristianismo fuera falsa. Los que más se inclinaban a favor del cristianismo eran los pequeños y jóvenes y a los que llamaron “indios amigos”, quienes les informaban de todo lo que ocurría mientras estaban ausentes. En el otro extremo estuvieron los ancianos, que se oponían rotundamente, por no querer faltar a la tradición.

Para otros el bautismo no era un hechizo que los hacía enfermar, sino todo lo contrario. Fue interpretado como una práctica curativa. Esto nos habla de la

polarización de los símbolos, como lo explicaba Turner. Por un lado del espectro se encuentran aquellos significados que se refieren a los hechos morales y sociales, y por el otro a los hechos fisiológicos (Turner, 1988: 62). Los niveles de clasificación con respecto al bautismo se cruzaban, y dieron incluso significados binarios como el de cura/enfermedad.

Esta movilización de los procesos curativos depende de la percepción del significado y la magnitud del proceso (Comaroff, 1981: 371-372). La percepción hacia el bautismo dependía de su relación con las epidemias. Según el testimonio de los jesuitas, si éstas coincidían con la entrada de los religiosos a bautizar, se producía un rechazo, mientras que si no se presentaban pestes, cuando los jesuitas realizaban las entradas, entonces era interpretado como una cura. Pero además de lo que parece evidente, había cuestiones que tenían que ver con la experiencia de enfermar y de curar de cada persona. De tal forma que algunos incorporaron el bautismo como una técnica curativa. Evidencia de esto es que, aunque algunos ya habían recibido el bautizo, iban a otro pueblo a bautizarse y a curarse nuevamente, y además fuera de los síntomas de las grandes epidemias acudían a los religiosos a causa de cualquier malestar, como dificultades para orinar, afecciones cardíacas, entre otras. Esto deja en evidencia lo que señala Comaroff: no hay modos explicativos “cerrados” ni “abiertos”, sino más bien el resultado de una dialéctica entre estructuras sociales y culturales latentes y el pensamiento y experiencia manifiesta (Comaroff, 1986: 376).

Asimismo había otros más quienes veían el bautismo y el cristianismo como un cobijo para protegerse de los enemigos. Esto es más evidente en las confesiones, porque en tiempos de enfermedad, los religiosos solían regalarles algunas medicinas y alimentos.

Capítulo V. La cruz y la espada, su evolución y su deterioro

En el presente capítulo se pretende ilustrar cómo se llevó a cabo la organización de las instituciones civiles y religiosas en la provincia de Sinaloa, su evolución y su deterioro. La armonía que había entre las diferentes instancias del poder durante el siglo XVI se rompe durante el siglo XVII, por la fragmentación del poder que sucedió poco después de la muerte del capitán Hurdaide. Las tensiones comenzaron con la exploración de territorios nuevos, ricos en minas que centraron el interés de los colonos en poblar las tierras que antes habían sido sólo de misiones. La búsqueda de las mejores tierras para asentarse propició un conflicto de interés entre colonos, autoridades civiles y religiosos, así como también de los indios que se vieron involucrados en las diferentes disputas.

5.1. Gobierno civil

El virreinato fue la institución encargada de la administración pública colonial. Se organizaba de manera jerárquica, dividiéndose en gobernaciones mayores y menores. Carlos I fue el primer rey en instituir el virreinato en la Nueva España, nombrando a Antonio de Mendoza como el primer virrey bajo una cédula real en 1535 (Uriarte, 2013: 94).

El virrey era la autoridad máxima de la Nueva España, y se le consideraba Capitán General de todas las provincias y gobernaciones. Se acudía a él respecto a todo lo tocante a guerra, presidio de soldados, pacificaciones de nuevas naciones, gastos y pagas de milicia (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 239).

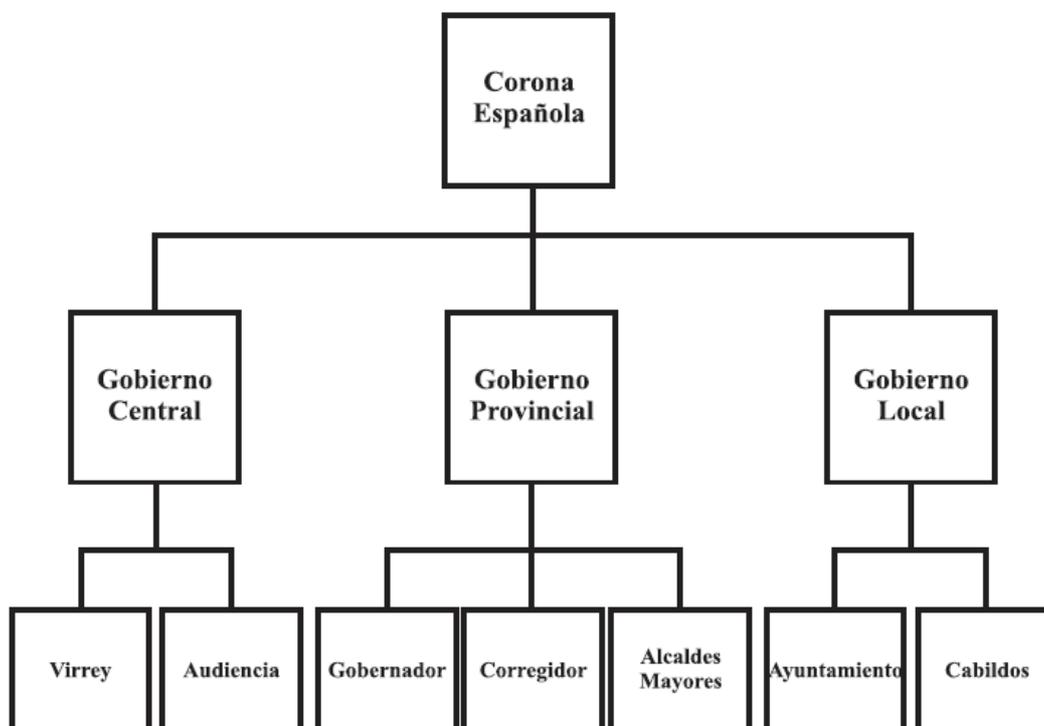
En conjunto con el virrey operaba otra institución en la gobernación mayor, la Real Audiencia, un cuerpo colegiado, encargado de administrar la justicia en la Nueva España. Dictaba las leyes y disposiciones que regían en los cabildos eclesiásticos, así como también en los seculares, universidades y otros

gremios. La primera Audiencia de la Nueva España se estableció en México en 1527. Tras los descubrimientos de nuevos territorios por parte del conquistador Nuño de Guzmán, fue necesario que se designara una segunda Audiencia, la de la Nueva Galicia en 1548, que en sus principios estaba establecida en Compostela y que se mudó posteriormente a Guadalajara (Mantilla, 2004: 63-68).

Por otra parte, las gobernaciones menores correspondían a una autoridad provincial, bajo la figura de un gobernador. La designación de este gobernador provincial era señalada por el virrey. En un principio, los que ocuparon estos puestos fueron los primeros conquistadores y exploradores, que a su vez, eran capitanes de las fuerzas armadas.

Debido a que las ciudades o partidos se encontraban a grandes distancias, requerían que se nombrara un representante, de tal forma que la administración recaía en un alcalde mayor (Uriarte, 2013: 99).

Tabla 6. Estructura virreinal de la Nueva España. Fuente: Uriarte Zazueta, 2013: 98



En 1562 Francisco de Ibarra fue provisto por el virrey Luis de Velasco (1550-1564), como capitán general y conquistador, así como también gobernador de todo lo que descubriera y conquistara. Al territorio descubierto por Ibarra, se le llamó la Nueva Vizcaya. Esta extensión político-jurisdiccional comprendía las minas de Chiametla, la villa de San Sebastián, Guadiana, y Nombre de Dios (Tello, 1891: 332). Posteriormente se agregó también la Provincia de Sinaloa. La ciudad principal y centro de operaciones de la Nueva Vizcaya era Guadiana o Durango, que se estableció como el lugar de residencia de Ibarra y todos sus sucesores.

Como se mencionó anteriormente, el gobernador provincial no sólo se encargaba de la administración pública, sino que cumplía con una segunda función como capitán general. Asimismo tenía bajo su mando a compañías o destacamentos de ciudades, villas, fuertes o presidio (Uriarte, 2013: 108).

Como primer gobernador de la Nueva Vizcaya a Ibarra le correspondió señalar al gobierno local de la provincia de Sinaloa, dejando a su maese de campo, Antonio Sotelo de Betanzos, como su lugarteniente. Como mencionamos en el primer capítulo, la villa de Sinaloa⁸², “San Juan de Carapoa”, cuya fundación fue llevada a cabo en 1564, fue desamparada y abandonada después de cinco años de su fundación y con ella la misma provincia de Sinaloa. Los nuevos intentos de poblar la provincia sucedieron diecinueve años después con el gobernador de la Nueva Vizcaya, don Diego de Ibarra⁸³. Este último gobernador envió al capitán Pedro de Montoya para fundar otra villa en la provincia de Sinaloa cuya entrada se llevó a cabo en 1583 (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 136).

82 En las exploraciones que Ibarra llevó a cabo con el objetivo de ir hacia Nuevo México, pasó por los ríos mayo y yaqui. En algún momento se planteó fundar una villa a orillas de este último río; sin embargo, no pudo llevar a cabo dicha empresa.

83 Diego de Ibarra, fundador de Zacatecas, ocupó el lugar de su sobrino Francisco de Ibarra tras el fallecimiento de este último en 1575.

5.2.1. El presidio de la villa de San Felipe y Santiago y el fuerte de Montesclaros

El presidio fue una institución forjada y nacida en la frontera chichimeca durante el virreinato de don Martín Enríquez de Almanza (1568-1595), quien impulsó la cadena de fuertes o presidios, con soldados que servían de guarnición y escolta, cuyos salarios pagaba la Real Hacienda. El propósito de los presidios en la Nueva Vizcaya era proteger las rutas de viaje que conectaban el sur con el norte de la Nueva España, con dirección México-Zacatecas, atravesando el despoblado territorio de los chichimecas⁸⁴, con el fin de conectar los reales de minas del norte (Powell, 1987: 22-23).

El contexto de la implantación del presidio se llevó a cabo durante una guerra que se libró contra los indios chichimecas (1550-1600). Esta guerra provocó tensión entre las opiniones de las sucesivas administraciones virreinales con respecto a si era justa o injusta la guerra con los chichimecas. El virrey Martín Enríquez de Almanza (1568-1595) convocó una serie de juntas teológicas sobre la justicia de la guerra a los chichimecas en los años de 1569, 1570, 1574 y 1575. Las dos primeras juntas resultaron unánimes a favor de la guerra, y no fue hasta la tercera junta que se llevó a cabo una discrepancia de opiniones encabezada por los religiosos dominicos. La polémica se extendió a tal punto que la decisión final sobre la guerra chichimeca recayó en el tercer concilio mexicano, celebrado en 1585, cuyo pronunciamiento fue en contra de hacer la guerra a los chichimecas (Carrillo, 1998: 47-91).

Las “relecciones” del teólogo Francisco de Vitoria (1483-1546) de la Escuela de Salamanca, en las que criticaban duramente la conquista española y se posicionaba en defensa del indio, tuvieron un gran impacto en España aunque llegaron tardíamente a la Nueva España. Vitoria menciona en la cuarta proposición de la segunda relección sobre el derecho de guerra de los

84 Philip Wayne Powell (1987: 19) señala que chichimeca era un nombre genérico que se les dio a las naciones arido-americanas consideradas primitivas, nómadas y que se caracterizaban por su desnudez.

españoles a los bárbaros, que “la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida”, pero no de cualquier tipo, solo las graves, dentro de las cuales coloca al “exterminio, incendios y devastaciones” (Vitoria, [1527-1539], 1975: 119). Con respecto a los fines de la guerra menciona que “son la paz y seguridad” (Vitoria, 1975, [1527-1539]: 121).

Como apunta Powell, el virreinato de Enríquez se caracterizó por una actitud de guerra defensiva, basada casi exclusivamente en la protección de caminos por medio de los presidios y escoltas (Powell, 1987: 25). La explotación de las minas en la Nueva Vizcaya se enfrentó a diversos problemas desde sus principios, sobre todo en la ciudad de Guadiana (Durango), conocida por su gran riqueza mineral. Para poder explotarla era necesario enfrentarse a los indios comarcanos rebeldes, quienes cometían diferentes daños en los pueblos de españoles y caminos de minas. Por ello los españoles recurrieron a un presidio, es decir, una guarnición de soldados que se encargaran de defender las haciendas y estancias de ganado y resguardar los caminos de minas de los indios chichimecas con los que tenían frontera y castigarlos por las muertes a españoles y mineros, mercaderes y caminantes, así como también a sus esclavos y criados.

Fue con el virrey marqués de Villamanrique (1585-1590), que hubo un cambio en la postura con respecto a la guerra y quién trató de dar término al sistema de presidio, pues se contradecía con la política antiesclavista que pretendía. Sin embargo, hubo una ola creciente de oposición por los colonos norteños que impidió que se llevara a cabo la culminación del presidio. Su sucesor, el virrey Luis de Velasco (1590-1595), apoyaba la política de paz impulsada por Villamanrique, pero se rehusaba a abandonar el sistema de presidios e incluso favoreció la existencia de los mismos (Powell, 1987: 31-32).

Con Velasco, el presidio fungía como una agencia de la paz. Por lo tanto, los presidios debían tener un carácter defensivo más que acometedor, y las

peticiones debían acompañarse de una justificación⁸⁵ consultada con los religiosos o clérigos o con las Reales Audiencias, quienes eran los que otorgaban la autorización o no.

El primer presidio que hubo en la provincia de San Felipe y Santiago de Sinaloa, consistía en doce soldados y su capitán Alonso Díaz. Estos se asentaron en la villa un año después de que los indios comarcanos se rebelaran y mataran al misionero jesuita Gonzalo Tapia, suceso que se llevó a cabo en 1594. El objetivo del presidio era, por una parte, reprimir la osadía de los indios, y por otra, la de asegurar la vida de los demás misioneros que residían en la provincia de Sinaloa (Decorme, 1941: 162).

Las causas por las que llevó a cabo esta autorización, se describen en una carta que el virrey conde de Monterrey envió al rey en 1602, donde expone que la entrada de los religiosos en la provincia de Sinaloa en 1590 se había llevado a cabo de una forma pacífica y sin resistencia de los indios, hasta que “instigados por el demonio algunos indios gentiles” mataron al padre Gonzalo Tapia y que, aprovechando las circunstancias, los indios cristianos se alzaron, por lo que fue necesario que el virrey Luis de Velasco enviara gente para devolver la quietud (AGI-MEX.25,20-1-img.nº78). Asimismo se menciona que tuvo que aumentar el número de personal en el presidio con doce soldados más debido a la beligerancia de los indios comarcanos. Con esto la provincia había vuelto a la paz.

El propósito de la carta del Virrey Conde de Monterrey era solicitar al rey la permanencia del presidio de soldados de la provincia de Sinaloa, sin que se disminuyera su número. Por lo tanto incluye una justificación y explicación de su pertinencia, y menciona lo beneficioso que resultaba la conservación del

85 La ley IX, lib.III. Tit.IV de la recopilación de leyes de indias acerca de la guerra, menciona que si indios agresores rompieran en guerra, primeramente se les debían hacer requerimientos de paz, las veces que conviniera y sólo en caso de que no cesaran, se procediera contra los apóstatas y rebeldes, dando primeramente aviso al Consejo de Indias, con las causas y motivos.

presidio para la cristiandad, pues se tenían para entonces 4,000 indios bautizados.

Monterrey menciona cómo el gobernador de la Nueva Vizcaya y el padre ministro Peláez le habían informado previamente sobre el estado de la provincia y las propuestas para proteger a los indios cristianos y expandir el cristianismo, que los religiosos de la Compañía habían discutido.

Se pensó como alternativa mudar de lugar a los indios cristianos para evitar las injurias que recibían de los “gentiles” a “tierras de paz”, donde se les podía proveer de tierras y sustento. Los religiosos veían un gran inconveniente en este método para la expansión del evangelio, primero porque implicaba sacar a los indios de sus lugares de nacimiento, segundo porque se temía que esto generara sospechas entre los indios “gentiles” de que el hacerlos cristianos era una forma de capturarlos y sacarlos de su tierra. Por lo tanto, era una forma de cerrarle las puertas al cristianismo (AGI-MEX.25, 20-2-img.nº79).

Otra opción que se planteó fue la de que los religiosos se movieran hasta veinte leguas (100km) y de allí hacer entradas a los pueblos cercanos. Sin embargo, esto último suponía varios problemas. El primero de ellos era el desamparo de los indios cristianos, ya que se temía que con la ausencia de los religiosos, éstos regresaran a sus antiguos ritos y costumbres, por ser neófitos en la fe. Además que esto último implicaría más gastos, pues se requeriría mayor resguardo de soldados, armas, y comida. Se menciona que cuando los religiosos iban a pueblos cercanos a la villa salían con dos o tres soldados, con los que estaban seguros, pero al retirarse a lugares más apartados, ocuparían mayor número de soldados del presidio para acompañarlos.

Por otra parte, los colonos temían que si se quitaba o disminuía el presidio, los indios dudarían del valor de los españoles y perderían el temor que le tenían al Capitán Diego Martínez de Hurdaide. La última opción era que se conservara el presidio tal cual estaba con treinta y dos soldados.

La petición fue consultada y revisada por la Audiencia de México, cuyos miembros concluyeron que no era pertinente retirar el presidio “porque en

cualquiera tiempo que se quiera quitar en toda o en parte quedando los religiosos y indios cristianos en evidente peligro de ser muertos por los indios de guerra que son muchos y muy belicosos” (AGI-MEX.25, 20-3-img.nº80).

La fórmula misión-presidio había surgido también en la frontera chichimeca, experiencia que poco a poco fue trasladada a otros espacios. Esta combinación también suscitó discusiones en torno a su pertinencia. Se oponían a la propuesta de Fray Bartolomé de las Casas, quien en *De único vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537), criticaba la guerra como instrumento apropiado para la predicación del evangelio, señalando que el único modo para enseñar a los hombres la verdadera fe era “un modo dulce, blando, delicado y suave”. Tal como lo habían hecho los primeros apóstoles (De las Casas en Millares, 2005: 105).

Por su parte el religioso jesuita Joseph de Acosta, pensaba que había tres maneras de llevar a cabo la predicación del evangelio. La primera, tal como lo habían hecho los primeros apóstoles, mediante el “auxilio divino”, sin ningún aparato militar. La segunda era que no se hicieran entradas nuevas y solamente se predicara a los que ya eran cristianos. La tercera, que los ministros entraran a predicar el evangelio donde no había sido introducido con anterioridad, pero con “auxilio humano”, un presidio de soldados para salvarles la vida. Para el jesuita, “los bárbaros muestran un natural que parece mezclado de hombre y fiera” por lo que señala que la forma más conveniente para llevar a cabo la predicación del evangelio, era que trabajaran en conjunto soldados y predicadores de la fe (Acosta, [1577], 1999, lib.II, caps. VIII y XII).⁸⁶ Por otra parte, Acosta pensaba que era posible cambiar el estatus de “bárbaro” a “civilizado” a través de una correcta educación moral, de manera que los españoles debían liberar a los indios de sus idolatrías (Coello, 2000: 32).

El jesuita Pérez de Ribas se inclinaba más hacia el pensamiento de Acosta que el de Las Casas y opinaba que poner presidios de soldados en fronteras, en

⁸⁶ El libro de Acosta puede ser consultado en línea en el siguiente enlace: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcws8p6>

tiempos, lugares y ocasiones particulares no se contraponía a “las leyes evangélicas”. Debido a que en misiones nuevas era común que los indios mataran a los religiosos cuando éstos estaban dando la doctrina y después los indios se alzarán, por lo que “en tales casos sería prudencia cristiana, y conforme a la dirección de Christo, pudiendo escusar la muerte, y las inquietudes, y daños que de ella se suelen seguir, de fugas, levantamientos, y otros daños irreparables” (Pérez de Ribas, 1645: 68). Por otra parte, también señalaba el buen ejemplo que los soldados españoles ponían a los indios, en oír misa, reverencias a los padres, las confesiones de pecados, etcétera.

5.2.2. La construcción del fuerte

Por el testimonio de Pérez de Ribas, sabemos que el capitán del presidio Diego Martínez de Hurdaide, propuso al virrey Juan de Mendoza Luna, marqués de Montesclaros (1603-1607) que para solventar los gastos que se hacían en el presidio, se construyera un fuerte, que suponía menos gastos que colocar presidios en diferentes puntos para controlar a los indios rebeldes (Pérez de Ribas, 1645: 178).

Por cédula real estaba permitido que los descubridores y pacificadores, erigieran fortalezas para la seguridad de los colonos, siempre y cuando fueran construidas en buenos lugares para su conservación, sin hacer daño ni maltratar a los indios (Recopilación de leyes de Indias, ley VII, libro IV, tít. IV: 87).

La propuesta de Hurdaide mencionaba que el fuerte sería colocado estratégicamente, de tal forma que se pudiera llegar a él rápidamente desde cualquier lugar. El área dispondría de buenas tierras para sembrar, además de tener cerca algún sitio desde donde acarrear agua o leña, y otro para que el ganado pudiera pastar y los caballos pudieran estar seguros; todo esto para prevenirse en caso de que los indios se alzarán y quisieran atacar (Pérez de Ribas, 1645: 178-179).

La construcción del fuerte fue aprobada por el virrey de Montesclaros, quien ordenó como condición de que un presidio o parte de él, y un cabo, tuvieran

sus casas en el fuerte, para que cuando se dirigieran a exploraciones a otros territorios, los soldados tuvieran un lugar seguro para descansar.

Después de buscar el sitio para el fuerte, Hurdaide decidió construirlo cerca de donde había estado la primera villa española, San Juan de Carapoa, que había quedado destruida por los indios alzados. Se erigió sobre un cerro que estaba aproximadamente a 9 o 10 km del principal pueblo de los tehuecos⁸⁷, Mochicahui.

Una parte del cerro estaba ceñida por el río Zuaque, de tal forma que el sitio del fuerte era ideal para poder divisar a lo lejos porque el sitio debajo del cerro era llano. La construcción se hizo de adobe, y dentro de sus murallas, los caballos podían estar seguros en caso de guerra. Por otra parte, las cuatro esquinas del fuerte, debían no sólo servir para vigilar y proteger, sino también para imponer miedo a los indios (Carta Anua de 1610: 165). La obra se terminó de construir en 1610, y aunque el conde de Montesclaros ya no era el virrey para entonces, al fuerte se le nombró en su nombre “Montesclaros”, por ser él quien lo autorizó.

Según Pérez de Ribas, una vez que estuvo terminado el fuerte, llegaron cuatro caciques de pueblos “bárbaros” de tierra adentro, a pedir la paz al capitán, ofreciéndole en señal de amistad, manojo de flechas, pieles de gato montés y mantas. Ribas sostiene que además, fueron a ver las iglesias que hacían los cristianos, y que después pidieron a los religiosos que fueran a sus tierras (Pérez de Ribas, 1645: 179). El fuerte de Montesclaros sirvió como un punto de apoyo para el sistema de misiones en la Provincia de Sinaloa.

⁸⁷ Indios cahítas, que vivían junto con los Sinaloas y Zuaques, a la orilla del río Zuaque, posteriormente llamado río Fuerte.

5.3. Las guerras contra los yaquis

Los yaquis entraron a territorio Mayo en 1567, donde mataron, cautivaron, robaron y destrozaron las casas de los mayos (Baltasar de Obregón, 1988 [1584]: 233).

Los cahítas eran una sociedad guerrera, mantenían rivalidad unos con otros, y llevaban a cabo confederaciones en caso de tener un enemigo en común. En caso de no contar con guerreros suficientes para combatir a los enemigos, buscaban la protección de grupos que en el momento eran más fuertes. Para que estos últimos accedieran a formar una liga, era necesario que los interesados dieran algunas de sus mujeres e hijos a cambio de protección. El intercambio de mujeres es como lo señala Clastes una táctica de la guerra, por medio de los matrimonios entre grupos diferentes se busca reforzar una alianza política para enfrentar a los enemigos (Clastes, 1981:208). Las alianzas guerreras también lo eran de parentesco, y los parientes de estas mujeres e hijos se beneficiaban de poder acudir al pueblo de nación extranjera con quien cohabitaran sus familias (Carta Anua de 1594: 61; 1599: 109). Lo mismo sucedía con las mujeres que eran cautivas de guerra.

Los españoles y jesuitas aprovechaban las guerras con los indios para cautivar a algunas mujeres e hijos, que eran llevados a la villa para que se bautizaran y aprendieran doctrina, y ser así intérpretes del encargo de la misión. De esta manera abrían paso a la evangelización y reducción de los pueblos (Pérez de Ribas, 1645: 86).

Con las guerras a menudo se buscaba obtener recursos valiosos, como sal o productos valorados como el nácar y otras conchas que se encontraban en fronteras enemigas o cautivos; de hecho, la palabra cahíta para esclavo es *vuquim*, que literalmente significa riquezas (Anónimo, 1737: 231). Las mujeres e hijos eran las presas más codiciadas por los grupos enemigos. Recordemos que los líderes obtenían su poder por la cantidad de muertes que realizaban, pero también por los enemigos que capturaran (Carta Anua de 1617: 249; Baltasar de Obregón (1988 [1584]:146).

La construcción del fuerte había conseguido que algunos principales ofrecieran la paz y disposición de sus pueblos para ser evangelizados. Sin embargo, ante la ausencia del Capitán, quien se había dirigido a México a tratar algunos asuntos con el virrey, algunos ocoronis, habitantes de uno de los primeros pueblos en que se llevó a cabo la misión evangelizadora, fueron persuadidos por dos indios rebeldes de la nación Cinaloa llamados Juan Lautaro y Babilonio, quienes huyeron de sus pueblos en busca de otros indios que quisieran ampararlos y formar una confederación en contra del capitán.

Los ocoronis, liderados por los cinaloas se dirigieron a tierras lejanas donde los religiosos no habían penetrado. Esta fue la única oportunidad que tenían de formar alianzas. Primeramente llegaron a un pueblo mayo para tratar de convencerlos de que se unieran en su lucha. Para los mayos la alianza con los españoles era importante, por lo que no sólo respondieron negativamente a la propuesta de Juan Lautaro y los ocoronis, sino que los principales mayos enviaron mensajeros a la villa para que dieran aviso al capitán Hurdaide.

Los mayos eran una nación de “indios amigos”. Ayudaron a los españoles en la construcción del fuerte de Montesclaros, incluso antes de que se realizaran entradas en su territorio, mientras que los guerreros contribuyeron como “auxiliares” en la pacificación de los tehuecos, asistiendo al capitán Hurdaide, en una entrada que se hizo a esta nación junto con el padre Andrés Pérez (Carta Anua de 1613:186; Pérez de Ribas, 1645: 237). Y aunque los mayos habían pedido reiteradamente al capitán y a los religiosos que los hicieran cristianos, el proceso no había podido llevarse a cabo porque no tenían la autorización del virrey, ni contaban con religiosos para hacerlo.

Continuando con los indios cinaloas huidos, al ver que los mayos no quisieron ayudarlos, decidieron solicitar ayuda a la siguiente nación más cercana, la de Yaqui. Juan Lautaro y los ocoronis, ofrecieron sus hijas a los yaquis a cambio de protección, así como también algunas cosas materiales, mantas y ropa para sellar la alianza. Juan Lautaro, que conocía las estrategias de los españoles, ilustró a los yaquis, sobre cómo defenderse de los tiros de las armas (Pérez de Ribas, 1645: 287).

Cuando esto sucedía, llegó el mensaje de los mayos al capitán, quien congregó en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa a algunos soldados del presidio, así como también a indios aliados de guerra, para adentrarse en territorio yaqui, que estaba aproximadamente a 50 leguas de la villa. La mayoría de las personas que ayudaban al capitán eran indios “amigos”, aunque no necesariamente cristianos, pero que tenían un enemigo en común: los yaquis, con quienes compartían frontera mayos y tehuecos.

Hurdaide les prometió que tendrían la oportunidad de vengarse de los yaquis, y hacerse con su cabellera; pero buscaba persuadirlos de que les entregaran a los enemigos vivos, prometiéndoles que por cada cautivo les daría un caballo (Pérez de Ribas, 1645: 287).

Continuando con la campaña militar, el capitán no se dirigía a territorio con el objetivo de hacer guerra, sino que quería tratar por medios de “paz”⁸⁸, para que los yaquis entregaran a los ocoronis rebeldes. Además tenía en cuenta otras consideraciones, por ejemplo, la poca conveniencia que tenía el llevar a cabo un encuentro armado contra los yaquis, pues Hurdaide ya había sido informado por los indios “amigos” que los yaquis podían llegar a juntar ocho mil indios de guerra.

Para prevenir el estallido de una guerra potencial, el capitán y soldados levantaron un campamento cercano al territorio yaqui, y desde donde Hurdaide, envió a un indio mensajero que hablaba la misma lengua que los yaquis, con un recaudo de paz. El trato ofrecido incluía comercio abierto con los españoles, así como la promesa de que los soldados se retirarían en cuanto entregaran a los forajidos. Los yaquis no se mostraron interesados ni en la propuesta de paz que les ofrecía el capitán, ni tampoco en entregar a los indios alzados.

88 Desde el reinado de Carlos I en 1518 se había ordenado que en caso de que rompieran en guerra los indios, se antepusieran siempre los medios suaves y pacíficos, y se les hicieran los requerimientos de paz las veces que fuera necesario, antes de hacer guerra abierta. Esta cédula fue incorporada a la recopilación de las leyes de las Indias, en la ley IX, del libro III, título IV.

En vista de que la estrategia no había funcionado, el capitán y sus soldados volvieron a la villa para planificar otro encuentro. Después de esto, se ofrecieron nuevos recaudos de paz y esta vez los yaquis decidieron ir personalmente a hablar con los españoles. El representante nombrado para esta diligencia era el principal yaqui Anabailutiei, quien se dirigió a la villa y le ofreció paz al capitán y la entrega de los forajidos con la condición de que fueran los indios cristianos, y no los soldados, los encargados de recoger a los ocoronis. Para ello el capitán envió a algunos tehuecos que ya eran considerados como fieles cristianos y, para resguardar la paz, envió a dos mujeres yaquis que habían sido capturadas en otras contiendas y que desde entonces habían permanecido en la villa, convirtiéndose en cristianas. Su captura se había hecho con el objetivo de que en un futuro, ayudaran en la conversión de los de su nación (Pérez de Ribas, 1645: 288).

Para la mala fortuna del capitán, los yaquis rompieron el pacto de paz. En cuanto llegaron los tehuecos a su territorio, los mataron y se quedaron con las indias y con todo lo que formaba parte del recaudo de paz, caballos, ropa entre otras cosas.

Después de este suceso, los tehuecos reclamaron justicia por las muertes de los de su nación. El capitán se sentía presionado y temía que los yaquis se rebelaran, por lo que no tuvo otra opción más que planificar la defensa para mantener la reputación del valor que habían adquirido los soldados españoles en otras batallas. Pero uno de los temores más grandes que tenía el capitán, era que al ver que se alzaban los yaquis, otros indios se les unieran; en caso de que esto último sucediera, la situación sería incontrolable.

Hurdaide mandó armar cuarenta caballos y reunió a dos mil indios amigos, mayos “gentiles” en su mayoría, pero también a los tehuecos cristianos para su defensa. El capitán buscaba que los yaquis no fueran alertados de que este iba en camino a su territorio, por lo que procuró enviar espías que en emboscada capturaran a cualquier indio con intenciones de dar aviso, y de esta manera impedir que los yaquis pudieran congregarse a todos los guerreros de su nación.

Se enviaron nuevos requerimientos de paz, antes de romper la guerra, pero los españoles fueron acometidos al alba en el real que habían establecido cercano al río yaqui. En el encuentro que duró casi todo el día murieron muchos yaquis, además de mayos y tehuecos que acompañaban a los soldados. También murieron algunos españoles y otros más resultaron mal heridos. A consecuencia de ello el capitán, los soldados y acompañantes tuvieron que huir, llevándose a la villa a algunos yaquis presos (Pérez de Ribas, 1645: 288).

Para una tercera entrada, congregó a la mayor cantidad de gente posible. Esta vez reunió a los soldados del presidio de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, además de los vecinos de la villa española de San Miguel de Culiacán, jurisdicción de la Nueva Galicia. Reunió cincuenta soldados y otros más caballos de armas, además de cuatro mil indios cristianos de naciones confederadas y otros “gentiles”, pero que eran amigos de los españoles. Como observamos, el porcentaje de soldados españoles era realmente bajo en comparación con los indios guerreros que prestaban sus servicios. Los antagonismos existentes entre las diversas naciones de Sinaloa fueron aprovechados continuamente por los capitanes de presidio.

El capitán y sus acompañantes establecieron de nuevo un real cercano al yaqui, y enviaron de nuevo requerimientos de paz. Sin embargo, esto sólo les dio ventajas a los yaquis para convocar a su gente. Los pueblos yaquis estaban a un lado y otro del río, por lo que podían ir de un extremo a otro con facilidad. Los españoles sólo pudieron sostener la pelea por algún tiempo. Hurdaide dio la orden a sus soldados y acompañantes de retirarse a la villa con sus soldados de manera ordenada, debido a que el camino era muy angosto y no podían salir todos al mismo tiempo, quedándose el mismo Hurdaide junto con otra gente a la retaguardia. Cuando se estaban retirando los yaquis comenzaron a atacarlos desde los árboles y otros lugares donde se encontraban. El caudillo y soldados que iban a la vanguardia pensaron que el capitán había muerto en la refriega, pues habían visto cómo también los indios auxiliares se marchaban y no veían al capitán, por lo que se apresuraron a salir lo más rápido posible del paraje, rompieron las armas de los caballos, para aligerarles el paso y huir

hacia la villa, con la noticia de la muerte del capitán (Pérez de Ribas, 1645: 290).

El caudillo no se aseguró de verificar que realmente estaba muerto el capitán. Hurdaide se encontraba con vida junto con los veintidós soldados y un indio amigo que quedaron, pero ante el ataque se dirigieron hacia una loma para protegerse de los flechazos de los yaquis.

El capitán le dio la orden a los soldados de que recogieran las flechas que caían cerca del sitio donde estaban y las rompieran para asegurarse que los yaquis agotaran todas sus municiones. Cuando esto sucedió, uno de los yaquis estaba comenzando a hacer fuego con unas varas. Hurdaide, quien tenía mucha experiencia en guerra contra los indios, fue capaz de leer lo que pretendían los yaquis y se les adelantó, utilizando un caballo para dirigirse a los pastizales cercanos a los yaquis: a continuación prendió fuego para que salieran huyendo (Pérez de Ribas, 1645: 291).

Hurdaide había planeado huir cuando anocheciera, y para ello dio indicaciones a algunos de los soldados de que soltaran los caballos que estaban amarrados y heridos, con la intención de que éstos, que estaban sedientos, salieran corriendo al río para beber agua. Esto sirvió como distracción para que los yaquis se dirigieran tras los caballos pensando que en ellos iban el capitán y sus soldados. Sin embargo, Hurdaide había dejado como reserva los caballos sanos y aprovecharon el momento en que los yaquis se distrajeran para huir hacia la villa.

El rumor de que el Capitán había muerto se expandió rápidamente. Los religiosos que estaban en los pueblos fueron avisados de congregarse en el colegio de la villa. La noticia también había llegado a Guadiana, donde residía el Gobernador de la Nueva Vizcaya, quien en ese entonces era Francisco de Urdiñola (Pérez de Ribas, 1645: 294).

El hecho de que el capitán Hurdaide y sus soldados hubieran regresado con vida a la villa, había tenido de cierta manera un efecto positivo para los indios, de acuerdo al testimonio del padre Velasco. Muchos indios enemigos quedaron

admirados por el hecho de que el capitán y sus veinte soldados hubieran vuelto con vida, lo que suscitó la creencia que el capitán era un gran hechicero (Carta Anua de 1610: 166).

5.3.1. Convenio de paz con los yaquis

Lo ocurrido con los yaquis fue motivo de muchas críticas por parte de diversas autoridades, quienes acusaron al capitán Hurdaide de poner en riesgo a todos los habitantes de la provincia de Sinaloa y su cristiandad. De acuerdo a Ribas, el Gobernador de la Nueva Vizcaya, Francisco de Urdiñola, consideró que la decisión del capitán Hurdaide de adentrarse en la nación yaqui, no había sido muy sabia, además no se había conseguido nada de provecho por parte del capitán en estas campañas (Pérez de Ribas, 1645: 295). Los yaquis desbarataron el mayor ejército español que podían juntarse en ese periodo en la provincia de Sinaloa.

En vista de las negativas, Hurdaide tuvo que recurrir a otros métodos que no implicaran un encuentro armado con los yaquis. Para ello utilizó un rumor con el objetivo de provocar el miedo en los yaquis. Había coincidido la llegada a la costa de las Californias, de un navío español a cargo del capitán Iturbi, quien con licencia del virrey había ido a descubrir y pescar perlas en el brazo de Las Californias. Los primeros en notar la embarcación fueron los indios, ya que nunca habían visto algo así y cuando describieron la escena al religioso decían que una casa de madera se aproximaba por el mar (Pérez de Ribas, 1645: 159-160).

La noticia de la casa de madera causó curiosidad y temor en los indios. Hurdaide no perdió oportunidad para aprovecharse de las circunstancias, planificó que se propagara un rumor que llegara a oídos de los yaquis de que en el navío habían llegado dos capitanes con escuadras de soldados, que entrarían en su nación (yaqui) por tres distintas partes de su territorio a un mismo tiempo. Una de las escuadras entraría por los pueblos bajos, otra por los de río arriba, mientras que él se encargaría de dirigir la escuadra que entraría por el medio, de forma que les impediría congregarse a su gente en un

mismo sitio, o ir en su ayuda de uno u otro lado. Y que además contaban con la compañía de los indios “amigos” que querían vengarse de ellos, por las muertes que habían hecho de sus parientes en batallas pasadas (Pérez de Ribas, 1645: 294).

El Capitán nunca pudo salir vencedor de los encuentros armados con los yaquis, sin embargo esta estrategia fue la que hizo considerar a los principales yaquis la propuesta de paz que los españoles les habían reiterado en muchas ocasiones. Fue necesario que los yaquis involucraran a los mayos en las propuestas de paz, puesto que para pasar a la villa de Sinaloa, los yaquis tenían que atravesar el territorio de una nación enemiga: los mayos. Por lo tanto, los principales yaquis encabezados por Conibomeai, determinaron que primeramente debían llegar a un acuerdo de paz con los mayos; sabían que estos últimos tenían la amistad y el amparo de los españoles, y por lo tanto podían ser sus interventores ante el Capitán.

Se envió a una yaqui como portavoz hacía la nación mayo. Esta había sido advertida por sus compatriotas que si no volvía en cuatro días a Yaqui, la darían por muerta. Las mujeres eran las únicas que podían pactar en tiempo de guerra en algunas naciones.

La mujer se dirigió a territorio mayo, en busca de los principales Osameai y Boothisuame, dos de los de mayor autoridad en la nación Mayo, para informarle del acuerdo de paz. Estos parecieron interesados en el acuerdo, pero quisieron asegurarse de que las intenciones de los yaquis fueran verdaderas, por lo que le dijeron a la mensajera que necesitaban una confirmación del acuerdo. La mujer yaqui fue resguardada en su camino a yaqui en compañía de algunos mayos hasta que se aseguraron que estuviera a salvo y cerca de sus tierras.

Al llegar a yaqui, la india se dirigió al principal Conibomeai para contarle acerca de la respuesta de los mayos, que junto con otros principales, acordaron enviar una segunda embajada. Enviarían de nuevo a esta india, y la acompañarían otras dos. Una de estas últimas era de origen mayo y estaba casada con el cacique yaqui Otauaco. Levi-Strauss describe un caso similar en la aldea

Rengma el odio de dos grupos que están en guerra no se extiende a las mujeres de la aldea. La mujer tenía derecho de visitar a sus parientes aunque su marido estuviera en guerra con ellos (Lévi-Strauss, 1969: 351).

Era común entre las naciones de la provincia de Sinaloa, que cuando una nación estaba interesada en confederarse con otra para recibir su protección, debían dar a hijas de su nación a la aliada. Ya vimos como anteriormente los ocoronis ofrecieron a sus hijas a cambio de la alianza contra los españoles. Como señala Clastres, “el estado de guerra entre los grupos vuelve necesaria la búsqueda de la alianza, la cual provoca el intercambio de mujeres” (Clastres, 1981: 211). El matrimonio refuerza la alianza política.

Las mujeres se dirigieron a Mayo con los principales y les hicieron saber la reiteración de paz de los yaquis, Oseameai y Boothisuame. Escucharon a las indias, y a continuación estos emprendieron la marcha hacia la villa en busca del capitán, dejando a las mensajeras en Mayo. Hurdaide recibió a los principales mayos, y al enterarse de las buenas noticias, les pidió que les dieran el aviso a las mensajeras que aceptaba el acuerdo de paz y amistad con los yaquis. Les pidió además que recibieran a los principales yaquis en sus tierras con comida y bastimentos a cuenta del capitán, cuando estos pasaran por sus tierras para dirigirse a la villa (Pérez de Ribas, 1645: 296).

Oseameai y Boothisuame se encontraron a las mensajeras por el camino. Estas se dirigían a la villa en compañía de cuarenta mayos, no hicieron esperar la respuesta y se presentaron ante el Capitán personalmente. Y una vez que el capitán habló con ellas, las despachó y les dio un caballo a cada una y vestidos, encargándole a los mayos que se aseguraran que llegaran con bien a Yaqui.

Hurdaide les puso algunas condiciones a los yaquis para cerrar el acuerdo de paz: 1. Que algunos de los principales debían ir a la villa. 2. Que tendrían que dejar de hacer guerra a los mayos y a otras naciones cristianas que no ampararían indios rebeldes en su nación. 3. Que debían entregar los caballos que tenían en su poder, además de otros objetos y armas de los españoles. 4. Que debían entregar a Lautaro y Babilonio. Los yaquis recibirían a cambio su

amparo y el de los soldados en caso de agravio de indios de otra nación. El Capitán les repartió caballos, vestidos y cuchillos, prometiéndoles paz y libre pasaje tanto a los principales yaquis como a los mayos (Pérez de Ribas, 1645: 298; Carta Anua de 1610: 166).

Mientras que los yaquis le entregaron al capitán plumería, mulas y caballos, plata y otras cosas labradas que los españoles habían perdido en la guerra, dejaron además catorce niños de rehenes. Cuatro de ellos, se quedaron en el seminario. Mientras que a los cinaloas Juan Lautaro y Babilonio, se les condenó a la horca, y antes de llevar a cabo el castigo les hicieron confesar y bautizar (Carta Anua de 1610: 168).

Tanto la construcción del fuerte de Montesclaros como el pacto de paz de los yaquis, fueron muy útiles para asentar cierta estabilidad en la provincia de Sinaloa. La nación Yaqui tenía mucho prestigio entre todas las demás, por lo que su alianza con los españoles tuvo un efecto positivo. Así, cuando otras naciones vecinas y enemigas de los yaquis, como los nures y nebomes, se enteraron del acontecimiento, acudieron al Capitán Hurdaide a pedir la paz.

Con esto y con la ayuda del Capitán, se recuperó el prestigio de los españoles. Sin él no se hubieran podido llevar a cabo veinte de las reducciones de indios bajo su gobierno, de tal forma que en su mandato la fórmula de la cruz y la espada había funcionado.

5.4. Interacción de las autoridades españolas civiles y religiosas con las indias.

La entrada a evangelizar en territorio Mayo fue llevada a cabo con la presencia y participación del capitán Hurdaide. Fue él quien se encargó de avisar a los principales mayos, la fecha en la que los religiosos irían a su tierra y cuando se realizó la entrada en esta nación, acompañó a los jesuitas. El capitán, junto con sus soldados y los mayos principales, se encargaron de contar el número de indios bautizados (Pérez de Ribas, 1944. Tomo II: 12).

Para la primera entrada en Yaqui no se contó con la presencia del capitán, pues en ese momento se estaba encargando de pacificar otras naciones, por lo que, para la seguridad de los ministros, se tomó la resolución que los religiosos Pérez de Ribas y Tomás Bacilio, a cuyo cargo estaba destinada esta misión, se dirigieran primeramente a territorio mayo, y permanecieran allí por unos días, desde donde se les diera aviso a los principales yaquis “amigos”, para que fueran con alguna gente más a Mayo y luego los acompañaran para que dieran inicio a las primeras entradas a bautizar en su territorio. A partir de entonces, las entradas a evangelizar por parte de los jesuitas en la provincia de Sinaloa se harían con escoltas de principales y otros indios de la nación a la que iban a bautizar, papel que antes cumplían los soldados del presidio para garantizar la seguridad de los religiosos.

En 1619 se llevaron a cabo las reducciones tanto de los mayos como de los yaquis. Pérez de Ribas menciona que en esta ocasión el capitán sí acudió al territorio yaqui en compañía de treinta y seis soldados, caballos de armas y algunos criados y cómo las reducciones implicaban también que los indios se asentaran en un “gobierno político”, y para ello Hurdaide nombró a gobernadores y alcaldes de los mismos indios de la nación y de sus familias, con la orden de que le avisaran acerca de cualquier desorden (Pérez de Ribas, 1645: 339). Desde 1618 el rey Felipe III ordenó por Real Cédula que en cada reducción hubiera un alcalde indio de la misma población. En caso de que la población superara ochenta casas, debía haber dos alcaldes y dos regidores, y se establecía además, que cada año se debían hacer nuevos nombramientos en presencia de los religiosos (Rec. Ind. Ley XV. Libro VI, tit. III).

Este sistema se basaba al que habían utilizado los primeros conquistadores en el altiplano mexicano, la administración municipal y las cofradías católicas se hicieron a partir de las estructuras ceremoniales y políticas de los aztecas. Además los grupos dominantes de la nobleza azteca continuaron en el poder en conjunto con los funcionarios municipales al que Pedro Carrasco, le llamo “gobierno dual” (Carrasco, 1979: 838-840). Este tipo de gobierno puede ser comparado con el de “indirect rule” que señala Vansina y que funcionó en el

reino de Kuba en el Congo durante los primeros años del periodo Colonial (Vansina, 2010).

Como vimos en el capítulo anterior, el establecimiento de esta nueva forma de gobierno causó rechazos entre los principales. Las autoridades impuestas por el capitán fragmentaban el poder. Recordemos que antes de la instauración de las misiones en estos territorios, había uno o dos principales por pueblo que se conformaban en familias, y dentro de éstos, el líder de mayor edad era el más respetado. Su liderazgo les daba ciertas prerrogativas. Una de ellas era la poliginia, institución que los jesuitas intentaron remover, y que fue una de las causas de la división entre bandos en los yaquis: unos a favor de los religiosos y otros en su contra. La mayoría de estos últimos eran los jiteberim, que fueron perdiendo liderazgo ante la imposibilidad de actuar contra las epidemias.

Por otra parte, se preservaron las actividades guerreras de los indios, en las pacificaciones que el Capitán realizaba en otros territorios, y las guerras eran vistas como una oportunidad por los indios de vengarse de las naciones enemigas. Además el poder autoritario de los indios se diversificó, pues podían aspirar a un liderazgo religioso, de tal manera que se implantaron autoridades civiles y eclesiásticas.

Los encargados de supervisar que se llevaran a cabo anualmente los nombramientos de autoridades entre los indios fueron los jesuitas responsables de la misión. Estas autoridades tenían la responsabilidad de ayudar al padre de su misión supervisando y cuidando a los indios, así como también mantener el orden. ¿Quiénes eran nombrados para este cargo? El jesuita Pffeferkorn⁸⁹ menciona que los requisitos que debían cumplir los solicitantes eran, por una parte, contar con reputación y respetabilidad entre los indios, así como también “el buen ejemplo”. Con esto último se buscaba que fueran “buenos cristianos” (Pffeferkorn, 2008: 267).

⁸⁹ Misionero jesuita alemán, nacido en Mannheim, Colonia en 1725. Fue uno de los cuatro misioneros alemanes que en 1755 fueron destinados a Sonora.

La organización de justicia indiana se dividía en gobernadores, quienes se encargaban de lo que concernía en su pueblo, la obediencia de leyes y disputas. Eran también quienes castigaban las transgresiones, pero para llevar a cabo esto último, debía ser autorizado por el religioso. En la segunda posición de la jerarquía, se encontraban los alcaldes. Eran asistentes del gobernador y, en caso de que este último se ausentara, lo sustituían. Era común que algún gobernador (cobanaro, en cahíta) se ausentara en caso de que se ofreciera como “auxiliar” en alguna pacificación.

Además había un fiscal, encargado de congregarse al pueblo ante un evento, o ser el portavoz de algún anuncio. Se encargaba además de anotar la asistencia de los indios que iban a la iglesia los domingos y días festivos y luego se lo hacía saber al alcalde (Pffeferkorn, 2008: 267, 268).

En el capítulo anterior vimos cómo estas autoridades indias se hacían cargo de avisar a los padres que estuvieran cercanos a sus pueblos cuando alguien de su jurisdicción se encontraba enfermo de gravedad, o bien cuando estaba en trabajo de parto alguna india, para que el religioso lo bautizara.

Si bien el sistema jesuita y el nombramiento de autoridades civiles por el gobernador y los religiosos perjudicó a los principales, lo cierto es que proporcionó nuevas oportunidades para que otros indios pudieran aspirar al poder. Además el poder recaía en más de una persona, y se volvió, de cierta forma, más accesible⁹⁰.

El ejercicio de la justicia se realizaba del siguiente modo. El capitán del presidio era el responsable de castigar las penalidades graves, por ejemplo, si se trataba de un alzamiento o insurrección, y cuando los agravios eran repetitivos y los demás indios pedían justicia. Castigar a los alzados era una forma de

90 Alicia Barabas menciona que durante el siglo XIX, el periodo de autonomía yaqui, éstos se apropiaron de parte de esta estructura social a la cual dieron el nombre de Yauram, formando parte de la reivindicación por el territorio que les fue otorgado por decreto presidencial en 1937 (Barabas, 2008: 138).

reforzar el poder; de no hacerlo, se corría con el riesgo de que la reputación de los españoles se perdiera.

5.4.1. El castigo, aparato disciplinario y de represión

Las primeras labores de Diego Martínez de Hurdaide como capitán, fueron según Pérez de Ribas, castigar y humillar a los indios rebeldes, para recuperar la reputación de los españoles que se había visto disminuida con el desamparo de la primera villa de Sinaloa, Carapoa. Los primeros en ser castigados fueron los principales zuaques, responsables de la muerte de los españoles, habitantes de Carapoa.

Con el pretexto de atrapar el ganado de vacas que habían quedado suelto por el monte, Hurdaide se adentró a sus tierras. Tras el abandono de la mencionada villa, el capitán dio la orden a cada uno de sus soldados de apresar a dos indios principales zuaques, amarrarlos y encadenarlos. En total logró capturar a cuarenta y dos, a los cuales como castigo mandó a colgar en árboles, mientras que al resto de los indios que iban con los principales los dejó libres. Así mismo hizo con el pariente más cercano y querido de Luisa, que era uno de los principales encadenados. Esta mujer había sido una valiosa intérprete en diferentes expediciones, además de colaborar en la predicación evangélica de los zuaques (Pérez de Ribas, 1645: 88-92).

Continuando con las penas a las que eran sometidos los indios cabecillas de rebeliones, éstas dependían de la gravedad de sus actos y de su jerarquía. Todos los principales o hechiceros capturados por Hurdaide murieron ahorcados; la mayoría, en actos públicos llevados a cabo en la villa de españoles.

Como mencionamos anteriormente, el hechicero zuaque Taxicora, quien no sólo fue cabecilla de rebeliones, sino que también intentó matar al capitán, fue ahorcado y su cuerpo fue exhibido durante ocho días en la plaza de la villa, para mostrarles a los indios que el dicho hechicero era mortal. Este tipo de actos son los que Foucault denomina castigo-espectáculos, donde el cuerpo quedaba marcado simbólicamente a través del suplicio, haciendo de éste el

receptáculo de la mayor represión penal, ofrecida en espectáculo (Foucault, 2002: 10).

Hurdaide quería mostrar ser “misericordioso”, por lo que mandó liberar a los cómplices después de castigarlos con azotes y cortarles el cabello (Carta Anua de 1602: 149). Esto último no era un castigo menor, pues para los indios guerreros el cabello era símbolo de su valentía, y cortárselo era considerado una humillación. De acuerdo al mismo testimonio, después de dicho castigo los cómplices quedaron “más tratables”, preservando su amistad con el capitán. También se menciona que gracias a este suceso las recuas de mulas podían ir y venir con facilidad desde la villa a la nación Zuaque.

Los códigos de honor entre los guerreros eran tan rigurosos, que preferían quitarse la vida antes de ser aprehendidos y llevados a la villa española. Como en el caso del principal yaqui que planeó uno de los ataques contra el religioso Tomás Bacilio, que con una flecha envenenada se quitó la vida. No contó con la misma suerte el hechicero Nacabeba, responsable de la muerte del religioso Gonzalo Tapia. A pesar de que éste le pidió a los tehuecos que lo llevaban preso hacia la villa y que lo mataran, éstos no lo hicieron. La pena que sufrió Nacabeba fue aún mayor, pues una vez capturado, se le hizo confesar y bautizar y fue sentenciado a la horca y a ser descuartizado. Esto último es bastante relevante pues muestra lo que Foucault denomina muerte-suplicio, y que era común en la edad media europea. A partir del siglo XIV, se llevó a cabo una diversificación de los suplicios, donde entran en escena el ahorcamiento, amputación, castración, despellejamientos, entre otros (Legoff & Truong, 2015: paraf.6.27). En el sistema inquisitorial, además de la tortura, la confesión del culpable era esencial, pues este era el discurso verbal para obtener la verdad, la suposición de los hechos se convertía en conocimiento. De esta forma se conectaban el dolor infringido en el cuerpo, las declaraciones y la búsqueda verbal de la verdad (Asad, 1983: 296).

Por medio de la muerte-suplicio no sólo se privaba de vida al culpado, sino que el cuerpo era sometido a una gradación calculada de sufrimientos, de tal forma que la horca tendría una gradación media en la escala, porque se agonizaba

por un tiempo, pero el descuartizamiento era el dolor llevado al infinito (Foucault, 2002: 33).

Por otra parte, por medio del castigo que se ejercía en el cuerpo se buscaba comunicar la pena, para que se hiciera una relación del crimen con la infracción, cumpliendo de esta forma una doble función. Esto se debía a que era un crimen de herejía, la verdad era alcanzada por un proceso doble; primero, por la violencia emitida en el cuerpo, segundo, el uso de la violencia como un elemento persuasivo para extraer la confesión (Asad, 1983: 298 y 320).

Nacabeba y sus cómplices no sólo le cortaron la cabeza al padre Tapia, sino que también mutilaron su cuerpo. Por ello es probable que con la pena imputada al hechicero, se buscara un sufrimiento similar al que fue sometido el padre Tapia.

Claro está que mientras Nacabeba era humillado, el religioso Tapia quedó convertido en mártir, pues su cuerpo fue encontrado en la plaza del pueblo cerca de la iglesia postrado junto a la cruz y con el brazo derecho levantado, haciendo la señal de la cruz, con el índice y pulgar. De acuerdo a Ribas, la acción y postura era un “claro milagro”, y los religiosos llegaron incluso a debatir en qué momento había llevado a cabo dicha señal, antes de su muerte, mientras moría, o después de muerto (Pérez de Ribas, 1645: 52). Desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XVII, tanto los católicos como los calvinistas utilizaron la corrupción del cuerpo como motivo para promover la piedad; se buscaba en el cuerpo señales de disposición espiritual, expresiones corporales de santidad (Parker, 2014: 1265). Los católicos veían en el martirio un instrumento divino contra la herejía. Cañeque menciona que las descripciones detalladas y sangrientas formaban parte de un estilo literario que se había desarrollado desde la segunda mitad del siglo XVI, como consecuencia del enfrentamiento entre católicos y protestantes (Cañeque, 2016: 15). El padre Tapia fue el primer mártir jesuita del noroeste de la Nueva España.

Por otra parte, el hecho de que Nacabeba y su sobrino se arrepintieran antes de morir, fue la prueba para los religiosos de un milagro para la posterior cristiandad de la provincia, que atribuyeron al derramamiento de la sangre del padre Tapia, con la que había beneficiado a sus enemigos. A la hija de Nacabeba, se le castigó con servicio perpetuo y destierro de la provincia, y fue enviada a ciudad de México (Pérez de Ribas, 1645: 78).

El martirio del religioso Gonzalo de Tapia, fundador de la cristiandad en Sinaloa, quedó grabada en la mente de los indios del pueblo donde fue cometido el asesinato. Al religioso se le cortó la cabeza cuando éste estaba abrazado a una cruz. Tiempo después se construyó una ermita dedicada a San Miguel y San Francisco, y el altar se construyó justo en el sitio donde antiguamente estaba la cruz donde el jesuita Tapia murió.

Mientras se llevaba a cabo la obra un indio les dijo a los demás del pueblo que no ayudaran en la construcción de la ermita, porque los religiosos pensarían que eran matadores de padres. Como consecuencia, muchos indios empezaron a temer que la obra se estuviera haciendo para deshonrarlos, además que de acuerdo al religioso, la construcción de la ermita fue interpretada por los indios, como un recordatorio del “pecado” cometido por sus antepasados, dieciséis años antes. El responsable de esparcir el rumor huyó al monte por tres meses, y después de varios encuentros con los religiosos, lograron que el indio se arrepintiera. Con respecto al castigo, se menciona que los padres acordaron no amonestarlo. Pensaban que, de hacerlo, los indios “odiarían la ermita” (Carta Anua de 1616: 233-234). Según Coello, las artes plásticas servían para dar difusión a las vidas heroicas de los misioneros mientras que las muertes ocurridas en el servicio de la iglesia eran una forma de oponerse a los negadores de la fe (Coello, 2011: 742).

En la narración que hace Ribas sobre la muerte de los religiosos Julio Pascual y Manuel Martínez, describe claramente como éstos murieron heroicamente “por Cristo”, pues se encontraban dentro de sus casas cuando los acometieron los guzapis⁹¹ a flechazos. Después de que una de las flechas le diera en el

91 Los guzapis, junto con los chinipas, temoris, varohios vivían en el interior de las sierras que caían en la banda norte entre el río de los cinaloas y el del mayo.

estómago a Pascual, el religioso Martínez dijo “no muramos como tristes y cobardes”, y salieron de la casa con los rosarios en las manos. Ribas menciona que conservó uno de estos rosarios ensangrentados. El testimonio de lo ocurrido fue recogido de dos muchachos cantores que servían en la iglesia y que lograron escapar (Pérez de Ribas, 1645: 259-260).

Por una Carta Anua escrita por el padre Diego Guzmán al padre provincial, sabemos que después de que los indios mataron a los religiosos, arrastraron los cuerpos y pusieron las cabezas sobre unas vigas, después aporrearon las cabezas y las dejaron abolladas y los rostros desfigurados. Se menciona que las cabezas de los religiosos fueron enviadas al colegio de México, donde habían estudiado, mientras que sus reliquias fueron transportadas a la iglesia (Carta Anua de 1629: 391). Estas reliquias simbolizan la intervención del santo en la vida de los vivos. Eran objetos sagrados que incluso fueron utilizados como medios curativos, como en el caso del padre San Vítores (Coello, 2011: 744-745).

Retomando de nuevo la organización de la autoridad, ahora hablaremos de las facultades que tenían los gobernadores indios o cobanaros para castigar. Con respecto a los delincuentes, los indios sólo podían inquirir, prender y llevar a los prisioneros a la cárcel del pueblo de los españoles. En cambio, sí podían castigar ya fuera con un día de cárcel o entre seis y ocho azotes a los indios que faltaban a misa el día de fiesta, o en caso de que alguno se embriagara (Rec. Ind. Ley XVI, libro VI, tit.II). La mayoría de los casos se trataban de pecados que al perjudicar a una tercera persona o cuando pasaban de un ámbito privado a público, se convertían en delitos.

Los hechiceros eran considerados idólatras por los religiosos, debido a los ritos que llevaban a cabo para hacer llover. Debían ser castigados de manera pública, los hechiceros eran azotados y se le hacía confesar públicamente su culpa (Carta Anua de 1599: 99). La pena era sentenciada por el religioso a cargo de la misión en la que quedaba delimitada el pueblo de donde era el culpable.

Por ejemplo, en un pueblo Zuaque sucedió que un indio principal había “tomado” una mujer “ajena”. La noticia llegó a saberse en todo el pueblo debido

a que el marido de la mujer había reclamado públicamente que se hiciera justicia.

El acometedor era un indio llamado Anamei, principal y cristiano converso. Por lo tanto, previo a su castigo el religioso a cargo de la misión (Martín Pérez) evaluó la situación antes de decidir cuál sería la pena. Asimismo no había duda de que debía ser castigado públicamente, no solamente porque ya se había hecho público su acto, sino también porque era un principal. Si no se le castigaba se corría el riesgo de que el resto de los indios tomaran como ejemplo lo que él había hecho; por otra parte, si se le castigaba con severidad se temía que éste huyera y que luego planeara un alzamiento.

En vista de todas estas cuestiones que tenía que considerar, el padre a cargo del pueblo determinó que el tipo de castigo que normalmente se hacía en público en la iglesia por el fiscal, debía ser en este caso un castigo hecho por la propia mano del principal, en presencia de dos principales como testigos, sin necesidad de que acudiera todo el pueblo. Con esto, tanto el marido de la india como el público, quedaba satisfecho (Pérez de Ribas, 1645: 169-170).

El jesuita Pfefferkorn menciona que los castigos eran latigazos, cuyo número dependía del tamaño de la ofensa. Se llevaba a cabo en una sentencia pública, en la que el indio gobernador exponía las faltas del acusado. Posteriormente se le declaraba culpable, y luego el fiscal sujetaba al reo, se le amarraba al poste o árbol y este le pegaba en la espalda con el látigo, hasta que el gobernador le ordenaba parar. El acto culminaba con un aviso al acusado de que de ahí en adelante su comportamiento debía ser “mejor”, mientras que a los asistentes del pueblo se les señalaba el castigo como ejemplo (Pfefferkorn, 2008: 268).

Otras cuestiones que se castigaban tenían que ver con la desobediencia de los indios para con los religiosos, o bien cuando descuidaban las siembras destinadas a la misión. Como vimos, para determinar el tipo de penas se tomaba en cuenta la gravedad del delito, el tipo de delincuente, las categorías

de sus víctimas, y de esto dependía la intensidad y calidad, así como también la duración del sufrimiento infligido.

Con respecto a la indulgencia, Pfefferkorn menciona que los religiosos solían aconsejar a los indios justicias sobre los castigos por crímenes muy severos. Sin embargo, cuando el acto público se llevaba a cabo y el culpable estaba siendo castigado con intensidad, entonces el religioso intervenía y delante de todos le decía al fiscal que debía suavizar el castigo. De tal forma que el misionero no sólo reforzaba el respeto del pueblo hacia el fiscal sino que se aseguraba de ganarse el “amor y confianza” de los indios (Pfefferkorn, 2008: 268).

Por otra parte, no sólo había autoridades indias que se hacían cargo de lo civil, sino que también había algunas que se encargaban de la iglesia. Estos eran los *temastianes*, que en algunos lados eran llamados *mayoris*. Se encargaban de la vigilancia de los niños grandes, y eran además los comisionados de avisarle al padre la edad de los indios. Esto se hacía para asegurarse que tenían la edad suficiente cuando pedían casarse. Esta autoridad era también quien presentaba las parejas al religioso, que comprobaba si las intenciones de casarse de ambos eran verdaderas.

Otras responsabilidades eran las de cuidar de los enfermos. Durante la cuaresma tenía que vigilar a los adultos para que no evadieran la confesión, anotando en un papel una lista con el nombre de quiénes asistían y quiénes no (Pfefferkorn, 2008: 268).

5.4.2. La vigilancia de la vida cotidiana en las misiones

La implementación de las reducciones se llevaba a cabo de una manera lenta. En un primer momento se concentraba las poblaciones dispersas con el

objetivo de introducirlas en la vida política y gobierno que no tenían y con ello mejorar sus condiciones de vida.

La capacidad para recibir el evangelio, se consideraba en dos estados y tiempos. El primero es sobre cómo se encontraban los indios antes de predicarles el evangelio, cuando vivían en “gentilidad”, y el segundo, después de “cultivadas” y enseñadas (Tomo II: 208, 209). Pérez de Ribas se basaba en el planteamiento de Acosta, de que con una adecuada educación moral servía para elevar la categoría de <<bárbaros>> a la de <<civilizados>> (Coello, 2000: 38).

Pérez de Ribas sostiene que los indios tenían suficiente capacidad para ser condenados por sus pecados, basándose en la destreza que los indios tenían en el “arte de la guerra”, que incluía discursos para hacer estrategias, tácticas guerreras, como emboscadas, trampas para los enemigos, determinar si era conveniente hacer la paz con indios y españoles, fabricar armas y la indumentaria guerrera.

También señala la capacidad para llevar a cabo diferentes labores de la agricultura, como conocer el tiempo indicado para sembrar, y las semillas de temporada. Las mujeres que hilaban, tejían y adornaban mantas, y fajas para el nacimiento de sus infantes. También contaban habilidades artísticas, por ejemplo labrar esculturas de madera (Tomo II: 208, 209).

Si tenían capacidad para todas estas labores, también lo tenían para introducir en ellos la imagen de Cristo, con la ayuda de la doctrina del evangelio, por medios de enseñanzas, pláticas y catecismos, y cuando los niños aprendían a leer y escribir la lengua española y su propia lengua para leer tratados cortos de doctrina cristiana, que los jesuitas escribían en la lengua de los indios.

Señalaba que los indios, aunque “bárbaros”, una vez adoctrinados se librarán de más vicios que los antiguos cristianos de ciudades populosas, y que se recogían más frutos que en los de otras gentes ricas y sabias que por soberbia se opusieron (Tomo II: 209, 210). Como señala Coello para el caso peruano,

las reducciones eran la piedra angular del proyecto de reforma y conversión (Coello, 2000: 93).

Las dimensiones que en durante una dominación colonial puede llegar a cubrir la evangelización, son explicadas por los Comaroff, que aunque en un contexto cultural e histórico diferente, han sido muy útiles para comparar. En África el papel del evangelismo, era por una parte, convertir a los “salvajes” en campesinos píos, por otra parte, con su participación en el nuevo orden junto con otras fuerzas coloniales, para mantener a los sujetos como subordinados del Imperio. Las dos dimensiones en ocasiones se refuerzan una a otra, pero también entran en disyuntivas y contradicciones (Comaroff & Comaroff, 1992: 37).

De esta manera, se formó alrededor del sistema de misiones un aparato de observación y de disciplina de los indios, de tipo regulador, ocupándose de diversos aspectos de su vida, su trabajo, su vida cotidiana, su actitud moral y su alimentación, que se llevaba a cabo desde el momento en que un pueblo era reducido por los religiosos. En palabras de Coello, las reducciones eran una especie de *socialización forzada* (Coello, 2000: 56).

Para poder llevar a cabo la introducción de los indios a una “vida política”, se requería, como señala Estenssoro, la participación activa en la Iglesia, estableciendo roles para sostener la institución que les daba más reconocimiento de su estatus cristiano (Estenssoro, 2003: 463).

Estos eran el *temastian*, o *maior*, se hacía notar por su postura dentro de la iglesia, pues éste se debía encontrar de pie, mientras que los hombres y mujeres eran separados por secciones, los niños y niñas adelante, y el padre sentado junto al altar (AHSJC-MEX. Vol.19: 142).

Las reducciones implicaron modificaciones en los patrones de asentamiento. Los pueblos de indios estaban dispersos unos de otros, por lo que se les pidió que se congregara la mayor cantidad de gente en pueblos más cercanos a la cabecera de misión. Por otra parte, Ortega señala que antes de la llegada de los religiosos los indios no tenían un lugar fijo para realizar sus siembras, sino que iban cambiando de sitio (Ortega, 2010: 64). Fueron los jesuitas quienes les

asignaron un espacio fijo para que se congregaran los indios a sembrar en comunidad.

Los misioneros también se hacían cargo de repartir las semillas a los indios, y se aseguraban mediante su vigilancia que no se las comieran. Los encargados de hacer estas diligencias eran las autoridades indias, que también organizaban el trabajo. Esto último era sumamente importante, pues de acuerdo al jesuita Pfefferkon era un medio para instruir a los indios, “se les hacía útiles y se les alejaba de la holgazanería” (Pfefferkorn, 2008: 275).

Mediante este control, los religiosos se encargaban de que los indios sembraran, por lo menos lo necesario para su autoconsumo y el de su familia. El gobernador se encargaba de llamar a los indios para que fueran a labrar la tierra, sembrarla y cosecharla. Por cédula real, cada misionero podía utilizar los servicios de los indios tres días a la semana para mejorar la misión (Pfefferkorn, 2008: 275).

No era un trabajo remunerado el que hacían los indios, pero el religioso se debía hacer cargo de la alimentación de los indios que trabajaban en las tierras de misión. A excepción de un grupo pequeño de los considerados “imposibilitados”, como las viudas, los huérfanos, ancianos incapacitados, que podía acceder a la despensa del misionero.

Se les daba de comer tres veces al día, el alimento consistía en platos de pozole, maíz cocinado con carne. El misionero también se encargaba de la vestimenta de los indios, y dado que la honestidad era muy importante, esta debía cubrir perfectamente las partes “pudendas”. Recordemos que antes de las entradas evangelizadoras en territorio de los mayos y yaquis, los hombres solían ir desnudos y las mujeres sólo llevaban una falda de yerbas. Solamente los principales y sus mujeres vestían con mantas.

De tal forma, que después de reducidos, a los hombres se les daba un pantalón y a las mujeres una falda para cubrirse la parte inferior del cuerpo, mientras que para la parte superior vestían algo que se parecía a la sotana que utilizaban los religiosos, llamado *tilma*, una especie de tela que tenía un agujero

para meter la cabeza, cubría la espalda y pecho, quedando una abertura debajo de los brazos, razón por la cual las mujeres debían además usar una faja, por “causas de modestia” (Pfefferkorn, 2008: 275).

La vestimenta proporcionada por los religiosos a los indios no era igual para todos, e indicaba su jerarquía. Las autoridades vestían de modo más elegante, pues los religiosos pensaban que era una forma de ganarse la estimación del público. También dependiendo de la ocasión, en fiestas importantes, el vestido también era mejor. Las autoridades españolas, por su parte, portaban un bastón que llevaba un mango de planta en señal de su poder.

La mayoría de los indios que había en la región se encontraba social y económicamente integrada a las misiones, bajo un régimen de comunidad (Del Río, 2016: 16).

5.5. Evolución de las instituciones

Las autoridades civiles y religiosas en la provincia de Sinaloa trabajaron en conjunto durante los treinta años que fungió como capitán Diego Martínez de Hurdaide. En este periodo el territorio de la provincia de Sinaloa se extendió hasta el río Yaqui de Sonora, y la región actual de Guaymas. La entrada en territorio mayo se llevó a cabo en 1614, y dos años después la del yaqui. Con la pacificación de los yaquis, vino también la entrada a tierra de los nebomes⁹² en 1619. En 1621 se inauguró la misión de San Ignacio que comprendía las naciones anteriores. Para esta fecha había 21,000 indios mayos bautizados, 30,000 yaquis y 9,000 nebomes.

92 Los nebomes eran un pueblo de la cultura pima, que se diferenciaba de la cahíta, en la lengua y algunos aspectos de su cultura. Las casas las construían de terrados, por lo que eran consideradas “mejores” que las de los cahítas, contaban además con acequias para regar sus sementeras. La vestimenta también era diferente, las mujeres iban cubiertas hasta los pies con faldas de pieles de venado encurtido y las blusas eran tejidas de algodón u otras plantas. (Carta Anua de 1619: 272; Pérez de Ribas, 1645: 360).

Pérez de Ribas menciona que la noticia de la muerte del capitán Hurdaide en 1625 y la designación de su sucesor, llegó a oídos de los principales y gobernadores indios, y con ello el rumor del alzamiento de las naciones más retiradas de la provincia. Se rumoreaba que los nebomes (pimas) habían hecho alianzas para la guerra, compartiendo tabaco, como acostumbraban hacer para las confederaciones. Las causas de estas inquietudes se debían a que algunas naciones de indios consideradas fieles por los españoles, no quisieron recibir al nuevo capitán, Pedro de Perea. Los indios amenazaron de muerte al religioso responsable de su misión, quemaron su casa e iglesia y lo flecharon y aunque éste logró sobrevivir, al cabo de un mes de recuperación fue remitido a otro pueblo en el río Yaqui (Carta Anua de 1628: 362-363).

Ocurrieron además otros cambios en el ámbito jurídico-territorial. En 1638 se adentraron los religiosos a dar la doctrina en el valle de Sonora, que se encontraba aproximadamente a 600 km. de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa. La provincia de Sonora corría desde el desemboque del río Yaqui en el mar de California de poniente a oriente, hasta la misión de Tecora confinante con la Tauramara alta y dando vuelta por la misión de Bezaraca, que caía hacia el norte, la mar de California las misiones de Suaca, Guebavi, Tubutama y Caborca; y desde estas playas, mirando hacia el sur, remataba en el desemboque del río Yaqui (Ortega, 1754: 228).

Tres años después (1641) se creó una alcaldía mayor en Sonora a cargo del Capitán Perea, quien ejerció funciones al norte del río yaqui. En la década de 1640 comenzó a originarse un conflicto entre los sistemas colonial y misional debido al descubrimiento de las minas de parras y sus alrededores (Gómez, 2006: 56). No había suficientes indios locales para trabajar en las minas y muchos de los mineros esperaban que les enviaran indios desde otros lugares.

Después de 1650 se llevó a cabo un auge minero en la provincia de Sonora. En 1666 se creó el Real de San Juan Bautista como principal centro de explotación argentífera en la región, y también se descubrió plata en un sitio que se llamó San Miguel y en 1668, el real de San Ignacio de Ostimuri y San Marcos. En 1676, se delimitó una nueva jurisdicción entre los ríos Mayo y

Yaqui a cargo de un justicia mayor, radicado en el Real de San Ildefonso de Ostimuri.

El auge minero propició que se establecieran nuevos reales mineros por parte de comerciantes que buscaban nuevas vías de prosperidad para Sonora y todo el territorio a sus espaldas. El desarrollo de la minería interesaba a los colonos porque les abría la posibilidad de crear un espacio económico propio en un territorio donde la agricultura y la ganadería eran actividades privativas de las comunidades misionales. De tal forma que se establecieron nuevos centros de población. En el año de 1690, la provincia de Sonora contaba con unos cincuenta poblados, de los cuales aproximadamente un veinte por ciento eran reales mineros (Del Río, 2016: 14-16).

Los indios tenían la opción de salir a buscar trabajos remunerados en minas o estancias que abundaban en la Nueva Vizcaya. Los yaquis y mayos se caracterizaron por ser de las naciones interesadas en obtener este tipo de trabajos, sobre todo para comprar ropa. Grupos de familias se establecían por temporadas en lugares alejados en otras provincias como Parral en Chihuahua. Ortelli señala que la industria minera se desarrolló en San José del Parral en las primeras décadas del siglo XVII (Ortelli, 2013: 14).

Fue precisamente en este sitio donde los mayos se convirtieron en prototipo de indios vagos y dados al libertinaje, de acuerdo a la visión española. López señala que los indios tarahumaras se quejaban de los indios de las provincias de Sonora y Sinaloa porque les robaban los animales que se llevaban tierra adentro, además de que les robaban a sus hijas, dedicándose solamente a hacer vinos y borracheras (López, 2010: 82). La actividad minera fue una oportunidad para mayos y yaquis para gozar de ciertas libertades que no gozaban en las misiones, porque en estas últimas eran constantemente vigilados. Como señala McEnroe, los grupos móviles negociaban rutinariamente por cambios, establecimientos temporales en la periferia de los pueblos de indios, o trabajo temporal trabajando en villas españolas. Buscaban incluso soporte en librarse de la guerra de enemigos comunes (McEnroe, 2012: 193).

Los indios contaban con oportunidades para movilizarse y desplazarse durante ciertos periodos. Ortelli también menciona que en las misiones de la Tarahumara había una movilidad constante y que los indios fugitivos a los que se les acusaba de inquirir en diferentes delitos, huían a la provincia de Sonora, sobre todo al Fuerte y Ostimuri (Ortelli, 2013: 27). La libre circulación que les proporcionaba el trabajo en minas, les concedía anonimato a los indios fugitivos para cometer delitos que dentro de las misiones no podían realizar, porque los religiosos encargados de la misión tenían aliados que podían señalar a los responsables de los delitos.

En 1723 se llevó a cabo otro movimiento político-jurídico, cuando la provincia de Ostimuri separó su gobernación de la Nueva Vizcaya, aunque siguió dependiente del virrey (Medina, 2008: 239).

Estas modificaciones, tuvieron grandes consecuencias al quedar el poder dividido en diferentes cabezas y las relaciones se complicaron por los diferentes intereses que cada una de estas buscaba.



Mapa 3. Provincia de Sinaloa, Sonora y Ostimuri.

Fuente: AGI, MP-México: 123.

Como explicamos anteriormente, los administradores de las tierras de los indios que estaban reducidos, eran los jesuitas. Cuando se realizaban las reducciones estos siempre procuraban buscar los mejores puestos, con tierras fértiles y cercanas a alguna fuente. En 1607 por una cédula real expedida por el rey Felipe III, se ordenó que a los indios que se redujeran a la fe católica y recibieran el bautizo, se eximieran de ser encomendados, así como también del pago de tasas y de prestación de servicios (Rec. Ind. Ley III. Lib.VI. Tit. V). Posteriormente en 1618, se expidió otra cédula donde se reiteraba que los indios recién convertidos no podían ser obligados a trabajar o a pagar tasas, por lo menos por un tiempo de cinco años después de su reducción (Rec. Ind. Ley XX. Lib. VI. Tit. I).

Al cabo de dicho periodo las misiones de la Nueva España quedarían secularizadas, es decir, que a partir de entonces las autoridades civiles desplazarían a las religiosas. Sin embargo, los jesuitas consiguieron la exención permanente de repartimiento en favor de algunos pueblos mayos y yaquis, bajo el argumento que facilitarían las maniobras de carga y descarga de los barcos de la California (Del Río, 2016: 19).

Las leyes que protegían a los indios pertenecientes a la misión resultaban perjudiciales para los pobladores españoles, quienes quedaban limitados a vivir en las tierras que no estaban ocupadas por los indios, y que eran consideradas propiedad del rey de España, aunque les podían ser entregadas mediante merced a quien las solicitase (Ortega, 2010: 65).

De tal forma que el espacio disponible para los colonos, se reducía a tierras que en comparación con las de los indios, no eran tan fructíferas o estaban retiradas de fuentes de agua. Pfefferkorn menciona que algunos se asentaron en guarniciones españolas, donde sólo subsistían de pequeños espacios para sembrar o del poco ganado que les había quedado después de los saqueos. Sin embargo, la mayoría vivía en los Reales de Minas, asentamientos en lugares cercanos a las minas de oro y plata donde podía encontrarse agua y suelo fértil, y praderas para caballos y mulas (Pfefferkorn, 2008: 286).

Gran parte de los pocos españoles que vivían en pueblos abandonaron sus cultivos y ganados debido a que era muy frecuente que los acometieran apaches o seris, que los asaltaban o saqueaban.

Por todo ello era muy frecuente que se llevaran a cabo pleitos de tierras por parte de los ganaderos o mercaderes que trataban de conseguir tierras de los indios, alegando que tal o cual lugar eran tierras realengas. En este tipo de casos, lo común era que tanto el colono como los indios, acudieran al alcalde mayor, quien remitía la responsabilidad de verificar el espacio alegado, al religioso responsable de la administración de los indios.

En la mayoría de los casos el juez encargado de dar dictamen declaraba en favor de los indios. Cuando esto sucedía los colonos españoles buscaban otras alternativas para obtener las tierras de los nativos, y los denunciaban por usurpar tierras del rey. Que ganaran el pleito o no, dependía mucho de la relación que tuviera con las autoridades que estaban en el poder.

En 1733 Manuel Bernal de Huidrobo se convirtió en el primer gobernador vitalicio de las provincias de Sinaloa y Sonora, las cuales fueron separadas de la Nueva Vizcaya para formar una gobernación propia. El cargo de gobernador le fue otorgado por el virrey marqués de Casa Fuerte (1722-1734) (Mirafuentes, 1992: 131). Antes de ser nombrado gobernador, Huidrobo fue durante diez años, teniente de capitán militar, además de dedicarse a otras actividades económicas como la pesca de perlas, la agricultura y ganadería.

Huidrobo fue uno de los tantos colonos en perder pleitos por las tierras de indios contra el padre rector Lucas Luís Álvarez ante la Real Audiencia de Guadalajara. Esto lo llevó a utilizar sus facultades como gobernador en nombrar como alcalde mayor de la provincia de Ostimuri, a Miguel Quiroz, cuyo hermano Andrés era un ganadero que trató de convencer a dos indios de que le permitiera irse a vivir a sus tierras de manera extrajudicial. Ante la negativa de los indios, Andrés Quiroz acudió al justicia mayor de la provincia de Ostimuri, Marzal, pero en la sentencia salieron favorecidos los indios (AHSJC-

MEX. Vol. XVII: 73-73v).⁹³ De este modo, el gobierno de Huidrobo se conformó por colonos cuyos intereses se habían visto perjudicados por el régimen misional.

5.6. La sublevación de 1740

Los yaquis y otros grupos habían llevado a cabo levantamientos al principio de sus conversiones, pero estos movimientos fueron esporádicos y seguidos por grupos muy pequeños. Además los españoles contaban con las alianzas de indios auxiliares que siempre les fueron útiles para entregar a los culpables.

La sublevación de 1740 empezó por un pequeño movimiento impulsado por los yaquis, después se unieron los mayos, y algunos comarcanos a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, pimas bajos, etc. Los movimientos esporádicos fueron convirtiéndose en una bola de nieve que puso en jaque las provincias de Sinaloa, Sonora y Ostimuri.

La mayor prueba del debilitamiento de alianzas entre el gobierno civil y religioso, fue la sublevación de 1740. La sublevación era en realidad un reflejo del estado precario de las instituciones españolas, ya que el poder estaba fragmentado en varias cabezas. Todas se querían llevar un trozo del pastel, que era la tierra de los indios, para quienes no sólo representaba su subsistencia, sino su vida misma. Como señala Varese, la tierra no es mercancía potencial, sino que esta comprende una parte del cosmos, y el territorio es simbólicamente una "jurisdicción" ritual sagrada (Varese, 2011: 102). Sin embargo para las diferentes instancias coloniales, civiles, militares, religiosas, la tierra significaba riqueza.

La tensión entre ambos grupos fue aprovechada por los yaquis, los mayos y otros indios comarcanos, para manifestar su inconformidad con el deterioro del sistema. Los misioneros también estaban perdiendo autoridad ante los indios

93 Documento jesuita que describe el origen, causas y progresos de la sublevación de los yaquis.

debido a que, en palabras de Barrington Moore, estaban incumpliendo el contrato social, es decir, un conjunto de entendimientos mutuos no verbalizados (Moore, 1996: 30).

El primero de ellos tiene que ver con la elección de autoridades. Durante los primeros años de las reducciones, el capitán Diego Martínez de Hurdaide había sentado las bases para la implantación de nuevas autoridades entre los indios. El poder que recaía en la autoridad máxima entre los mayos y yaquis *laut*, se dividió en otros puestos: de modo que ahora era el gobernador o *Cobanaro*, quien tenía la autoridad máxima en el pueblo y quien se encargaba de resolver las disputas y que se cumplieran las leyes. Después estaban los alcaldes que fungían como asistentes del gobernador y quienes lo cubrían en su ausencia; por ejemplo, cuando el gobernador era enviado a una campaña militar. Había además puestos en el gobierno eclesiástico, el de mayordomo y fiscal (veáse tab. 7).

Tabla 7. Autoridades civiles y eclesiásticas, elaboración propia.



Si bien es cierto que en un principio la designación de los puestos del gobierno de los pueblos era supervisado por un capitán, la responsabilidad pasó a mano de los religiosos de la misión.

Las elecciones para los candidatos a gobernador debían llevarse a cabo anualmente, y éstos debían cumplir ciertos requisitos, como contar con el prestigio de su pueblo, pero también debían ser “buenos cristianos”. Estas elecciones anuales pasaron a ser un mero adorno, pues al final los misioneros reelegían al candidato que de acuerdo a su perspectiva habían desempeñado bien su labor.

El gobernador del pueblo yaqui de Vicam, Diego de Mezcal, llevaba diez años gobernando, y lo mismo ocurría en Torim, donde Hipólito Bachecano ostentaba el poder desde hacía dieciocho años. La misma situación se repetía en el pueblo de Guiviris, donde Bartolomé Casillas se encontraba en el gobierno desde hacía muchos años (Mirafuentes, 1992: 124). Decorme señala que había ocasiones en que algunos yaquis querían cambiar de pueblo, porque no les gustaba el elegido o no les agradaba el misionero a cargo (Decorme, 1941, XV).

Esto tuvo como consecuencia disconformidades entre los candidatos yaquis, que a pesar de gozar con un buen prestigio, no eran seleccionados nunca como gobernadores. Entre ellos el Muni y Bernabé, quienes serían señalados posteriormente como cabecillas de la rebelión.

La situación se complicó aún más en 1735 con la muerte del padre Ignacio de Aguado, quien era el visitador de las misiones yaqui y misionero de los pueblos de Rahum, Pótam y Guíviris. El Muni y Bernabé pensaron que con la sustitución del religioso muerto, se acabarían las reelecciones y ellos tendrían una oportunidad de ganar las elecciones. El padre asignado para ocupar el puesto vacante fue Diego González, misionero de los pueblos yaquis, de Bacúm y Cócorit (Mirafuentes, 1992: 124).

Entre los pueblos comarcanos a los yaqui corrían rumores de que este religioso se quedaba con dinero de la misiones. Por otra parte, el padre González era famoso por hacerse acompañar de familias de coyotes (Decorme, 1941: 333). Los coyotes era la forma con la cual llamaban a los mestizos. A menudo estos colectivos eran identificados por los españoles con valores negativos, puesto que en la mayoría de los casos eran nacidos fuera del matrimonio. También

eran sospechosos de tener malas inclinaciones y de ser mal intencionados (Stolcke, 2008: 5-7).

El padre González tenía como administradores y protegidos a Simón Hernández y a un lobo⁹⁴ llamado Juan Frías. El primero era mayordomo, mientras que el segundo era fiscal. El Muni abofeteó al lobo, alegando que tanto el mayordomo como el fiscal trataban mal a los yaquis y los querían tratar como esclavos. El padre castigó con seis azotes al Muni por su mal comportamiento (Decorme, 1941: 333).

El problema que los yaquis tenían con los supuestos coyotes era que éstos los desplazaban de sus cargos y maleaban a los padres, de acuerdo al testimonio del yaqui Nicolás Cupe (Mirafuentes, 1992: 129). El que los religiosos dieran los cargos a los coyotes, tenía que ver con la percepción que tenían de éstos. Al compararlos con los indios, el jesuita Pfefferknorn decía que los coyotes eran más inteligentes, más estables que los indios, más vivaces y con mayor iniciativa.

Las inconsistencias en los procesos de elección de autoridades siguieron con el padre González, pues se llevaron a cabo elecciones fuera del periodo establecido, además de ocasionar divisiones entre los yaquis, quienes se dividieron entre los que apoyaban a los coyotes y al jesuita, y entre los que apoyaban al Chichial, gobernador de Rahún, que fue sustituido por Juan Turimea en el gobierno el candidato propuesto por el religioso. Cabe señalar que el Chichial, era amigo del Muni. (Mirafuentes, 1992: 132). La violación en los procedimientos para la selección de autoridades, es precisamente una de las razones señaladas por Barrington Moore que provocan agravio, mientras que la imposición de principios nuevos, genera indignación y disturbios políticos (Moore, 1996:32).

Los inconformes acudieron a Miguel Quiróz, alcalde mayor de Ostimuri, para presentar sus quejas contra el religioso encargado de la misión, así como

94 Hijos de mulato por una parte y negra por otra.

también acusar al capitán general del Yaqui, Cristóbal Gurrola y los coyotes Juan Frías, Ignacio Alipazaga "el barrigón", Simón Hernández, y el hijo de este último, José Manuel, además de Gaspar Álvarez y el mulato Juan Manuel Samana que el padre González tenía colocados en puestos de confianza, de robar sus tierras y abusar de su autoridad. Además mencionaban que éstos se valían de la amistad con Cristóbal Gurrola para extorsionar a los indios (Navarro, 1965: 400).

De acuerdo a un documento jesuita, fue Miguel Quiróz quien provocó a los cabecillas yaquis, con la promesa de hacer al Muni, capitán general del Yaqui, y ordenó a ambos que se levantaran en armas con treinta indios. En 1735, el Muni, Bernabé y el Chichale tenían preparada una emboscada en el monte cuando el rumor de rebeliones llegó a oídos del Capitán de la provincia de Sinaloa, Manuel Mena, y se llevó presos a los cabecillas a la casa de comunidad del pueblo yaqui, Pótam. Ello provocó inquietudes entre los demás indios. En contraste, el padre visitador Pedro Reynaldos sugirió que los presos fueran puestos en libertad (AHSJC-MEX. Vol.17: 76v-77).

Mirafuentes, basándose en el testimonio de un indio, señala que al Muni y Bernabé no sólo se les arrestó en el calabozo, sino que el padre González mandó a azotarlos y cortarles el cabello, además de quemarles sus armas e insignias militares. Los indios se levantaron en armas para que liberaran a los presos. Además otro indio llamado Nicolás Cupe en su testimonio dice que cuando se acercaban a la casa, el padre Reynaldos trató de detenerlos, diciéndoles "...hijos, adonde van de esa manera, miren que son cristianos", y que le respondieron lo siguiente: "quítate, que ni eres padre ni nada, sino demonio; que nosotros queremos echen a los padres y quiten a las justicias y echen de los pueblos a los coyotes, porque éstos malean a los padres y andamos en pleitos..." (Mirafuentes, 1992: 129).

Esto último es bastante importante, porque refleja el sentir de los yaquis, si bien es cierto que no querían al padre Díaz, no era así con todos, ya que algunos pensaban que la culpa de las asperezas de las relaciones con los religiosos se debía a la presencia de las otras castas, sobre todo los coyotes.

Muni, Bernabé y Chical estuvieron presos hasta que 2000 indios yaquis armados con arcos y flechas demandaron su libertad. El suceso terminó con el arresto de Quiroz, así como la deposición de Mena de su cargo. Los yaquis fueron perdonados. De acuerdo con los jesuitas, el movimiento que se suscitó en yaqui, fue aprovechado por Quiroz y otros vecinos de Álamos que estaban en contra de los jesuitas, como Gabriel Lucernilla, Francisco Mayer y el cura Pedro Gabriel de Aragón. Estos sugirieron a los yaquis que escribieran las quejas que tenían contra los jesuitas, imponiendo a los yaquis sobre lo que tenían que declarar. El documento se realizó en la hacienda de los Cedros, contra el capitán Manuel Mena (AHSJC-MEX, Vol.17: 77v).

Todos estos vecinos pertenecían al Real de Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Potrero. Don Miguel de Lucernillas, dueño de la hacienda en San Rafael de los Cedros, de donde se sacaba fuego y azogue. Sus quejas tenían que ver con la falta de obreros en la minas, de tal modo que no se trabajaban, no se fundía en las haciendas, y tampoco había personal para cortar la madera para carbón, ni con indios voluntarios ni forzados (Navarro, 1965: 398). Un año antes, en 1734, Huidrobo se había dirigido a la Audiencia de Guadalajara alegando que de todos los indios de su gobernación sólo los de Culiacán, pagaban tributos, y que el resto estaban exentos. La ley indicaba que debían pagarlo a los diez años de su cristianización (Navarro, 1965: 395). Y En Sinaloa habían pasado entre 90 y 130 años de la evangelización de los indios, sin embargo estos no pagaban tributos.

En su defensa, los jesuitas decían que los Lucernillas y Pedro Gabriel de Aragón, confidentes del gobernador, ya se habían dividido las tierras entre ellos sin dejarle nada a los indios, y que querían tener a los indios que se encontraban desparramados, sin labores, sin tierras ni ocupaciones como criados, para que les sirvieran a los españoles en minas y ranchos. También mencionaban que el gobernador permitió que tuvieran mulatos, coyotes o indios de servicios. Que de acuerdo a los jesuitas algunos de éstos tenían entre 30 y 60 o más (AHSJC-MEX. Vol.17: 77v).

Posteriormente, el nuevo gobernador de Ostimuri, Francisco de Ordoñez, puso al Muni como gobernador del pueblo yaqui de Rahum, y a Bernabé de Guíviris, pensando que con eso se resolverían los conflictos (AHSJC-MEX, Vol.17: 77).

Los padres Diego González de Potam e Ignacio de Duque de Rahum fueron trasladados a otros pueblos y la administración de éstos quedó a cargo del padre Ignacio Maria Napoli, quien acababa de regresar a Sonora desde Baja California.

La relación de los yaquis con el nuevo padre no fue muy distinta a la que tenían con González. En 1738 regresó el gobernador Huidrobo de Baja California, quien acudió al pueblo de Potam cuando se enteró de los conflictos entre los yaquis y el padre encargado de la misión. El padre Napoli acusó a los yaquis de insubordinación, además del robo de posesiones de los bienes de las misiones. Mientras que el Muni y Bernabé se quejaron de los abusos de Gurrola y los coyotes, y de la demanda laboral de los misioneros, además de insistir en que los hacían producir y transportar alimentos que iban a las misiones de la California o vendida a los mineros españoles a cambio de plata, mientras que los yaquis que trabajaban en ello no recibían ningún beneficio (Fuenclara en Brenemman, 2004: 253). Aquí vemos claramente como tanto las élites dominantes y los subordinados están tratando incesantemente de indagar las debilidades del otro y de aprovechar cualquier mínima ventaja (Scott, 2004: 218).

El Muni y Bernabé fueron enviados a la ciudad de México para exponer sus quejas ante el virrey por lo agravios provocados por los jesuitas. Estos dijeron que los mayordomos de los padres los maltrataban mucho y que recurrieron al alcalde Miguel Quiroz para que retirara a los mayordomos foráneos. Estuvieron en ciudad de México dos años (1738-1740), al cabo de los cuales regresaron a sus pueblos.

5.6.1. Hurtos previos al alzamiento

Mientras Muni y Bernabé estaban en México la situación se agravó en el Río Yaqui, pues una inundación arrasó las milpas de varios pueblos y hubo hambre

en las comunidades. Desde 1739 había comenzado la escasez de alimentos, y las condiciones previas al alzamiento habían sido pésimas. Napoli reservó la mayoría de las provisiones excedentes de la misión Yaqui, para las de California, mientras que el maíz de la cosecha de verano de los yaquis, fue vendido a los vecinos a un precio exorbitante. Los misioneros no permitieron que los yaquis fueran a trabajar a las minas, quejándose de tener muy pocos trabajadores. A comienzos del año 1740 los ríos se desbordaron llevándose las siembras y el almacén de comida, con lo que se agravó la escasez de alimentos. Esta situación forzó a los indios a abandonar sus pueblos.

Es importante señalar que la región delta del Yaqui se había convertido en la mayor fuente de abastecimiento de comida no sólo para los yaquis, si no para los otros nativos de la región. De acuerdo a Brenemman también suministraban provisiones a los establecimientos mineros y ranchos. Mientras que el excedente del Yaqui había estado abasteciendo los cargamentos de granos y ganado a la misión de Baja California, que desde su fundación en 1697 no había podido mantenerse por sí sola. De tal forma que la misión de California dependía de la del Yaqui (Brenemman, 2004, 259-260).

Los yaquis quisieron disponer de los granos almacenados para Baja California pero los religiosos lo impidieron, así que con las armas en la mano los indígenas saquearon sus propios graneros y los de algunos colonos, quienes se defendieron, empezando las hostilidades. Cuando ocurren acontecimientos que conciernen directamente a los intereses populares es una situación en la que el rumor prospera. La autonomía y la volatilidad del rumor político pueden fácilmente provocar actos violentos (Scott, 2004: 175).

A principios del año 1740 un apache se alió con otros yaquis, para entrar a robar a la casa del colono Santiago Valenzuela. Comenzaron a dar alaridos y tirar flechas al aire. Simultáneamente otros indios se habían dirigido a una estancia ganadera, de un español llamado Nicolás, a quien le robaron dos vacas. Éste al darse cuenta, los persiguió y apresó a uno de los ladrones, pero fue obligado a soltarlo por otros yaquis que llegaron a defenderlos (AHSJC-MEX, Vol.17: 80).

Los hurtos incrementaron en Cocorahui, y los vecinos alarmados acudieron al Alcalde mayor Joseph Azedo para que hiciera alguna diligencia e informara al gobernador sobre el alzamiento de los indios. Pero Huidrobo no hizo nada al respecto y liberó a dos mayordomos que habían sido cómplices del hurto, sin que recibieran ningún castigo por sus delitos. Scott señala que si un acto de insubordinación no recibe un castigo otros explorarán esa apertura y se establecerá un nuevo límite (Scott, 2004:231). Posteriormente los indios realizaron una segunda intervención en el Rancho de los Basitos. Llevando bandera, tambor y flauta; hurtaron unos caballos, y mataron algunas reses de un español llamado Franco Campoy. Luego se llevaron al mayordomo, a su mujer y a dos vaqueros a los montes (AHSJC-MEX, Vol.17: 79-80v). Decorme menciona que también se llevaron los depósitos que estaban destinados a California (Decorme, 1941: 334).

Los indios acometieron por segunda ocasión la casa de un colono llamado Gerónimo. El alcalde mayor, Joseph Alzedo, salió a buscarlos en compañía de vecinos, pero no los localizó. Los robos siguieron, y los mismos vecinos trataron de salir con armas para tratar de detenerlos. En ese momento, una escuadra de soldados que iba a Sonora se detuvo y los colonos pidieron socorro. La escuadra peleó contra los indios, hasta que estos últimos mataron a un sobrino de Gerónimo. Algunos soldados y vecinos quedaron heridos, y los yaquis se desbarataron (AHSJC-MEX, Vol.17: 80).

Las rancherías de Hiaquichichi, Torígíobe, Basitos donde habían ocurrido los robos a particulares, no contaban con un cuerpo unido de vigilancia. Por lo que no tardaron en juntarse los mayos del pueblo Tesia y los yaquis de Bacum. Los jesuitas señalan además que había llegado el rumor a oído de los indios de una nueva carga de tributos, pues las autoridades civiles querían que los indios comenzaran a pagarlos (AHSJC-MEX, Vol.17: 81). De acuerdo a Scott, un rumor gana elementos de la subjetividad de los mensajeros, se conforma de las esperanzas, los temores y la visión del mundo de aquellos que lo retransmiten (Scott, 2004: 176).

Desesperados ante el temor de que les quitaran sus tierras, los nativos comenzaron a iniciar revueltas. La primera fue organizada por los yaquis, por lo que después del incidente se prohibió el uso de armas en los pueblos de la misión Yaqui, Potam, Raum y Guivirís y se pusieron bajo vigilancia. Sin embargo, el gobernador formó otra campaña de cuarenta yaquis, y les concedió el permiso de llevar armas dentro y fuera de los pueblos, nombrando como jefes a Agustín Tatabutumea y Luís de Rauz. De acuerdo a Decorme Huidrobo, dio esta autoridad a los yaquis debido a que le habían ayudado con su participación como auxiliares en la California (Decorme, 1941: 334).

El Cabo Salas envió correspondencia al gobernador avisándole que los yaquis se estaban armando de nuevo, y que nadie de los lugares inmediatos lo socorría. Temía además que la tierra se perdiera a manos de los alzados. Pasó mes y medio desde que se habían comenzado a suscitar los robos y el gobernador no hizo nada al respecto. En un tercer intento, los padres misioneros Manuel Díaz, Antonio Estrada y Bartolomé Fentanés, le enviaron un certificado de todo lo que pasaba. Pasaron un mes y ocho días, para que llegara el gobernador al Real de Álamos, pero sólo se presentó con ocho soldados, sin traer gente de Sinaloa y el Fuerte (AHSJC-MEX, Vol.17: 81).

Los jesuitas señalaban que la sublevación había sido auspiciada por el Gobernador Huidrobo, quien quería que se pusieran clérigos o frailes en su lugar, para que de esta forma los indios pagaran tributos (AHSJC-MEX, Vol.17: 79).

5.6.2. Relajamiento de la vigilancia

Durante el gobierno de Huidrobo se habían suspendido las visitas de escuadra en las misiones. Estas visitas habían sido la forma de mantener a los indios pacíficos con asistencia de su doctrina y su trabajo de campo, habiendo resultado un método efectivo durante los ciento catorce años que los religiosos de la Compañía de Jesús tenían en Sinaloa.

Hasta 1692 la vigilancia de Sinaloa y casi todo Sonora, dependió del presidio de Sinaloa (Mirafuentes, 1993: 101). El presidio de fronteras, llamado Santa

Rosa de Coródeguachi, se erigió en 1690, convirtiéndose en el segundo presidio, para defender los territorios de las invasiones de los indios nómadas (Ortega, 2010: 63). Sin embargo para 1722 el mencionado presidio estaba desorganizado y casi en ruinas.

En 1727, el Brigadier Pedro Rivera, quien era inspector general de presidios del norte, propuso al virrey el traslado del presidio de Sinaloa a un paraje llamado Pitiqui. Sin embargo, la construcción no se llevó a cabo hasta 1740, de tal forma que no había un cuerpo militar en sí que se encargara de la vigilancia regular de las provincias (Mirafuentes, 1993: 101).

De acuerdo a la declaración de Huidrobo, en el momento de la rebelión, los soldados del presidio de Sinaloa eran sólo treinta, no bastaban para contener las dos provincias que tenía a su cargo, mientras que las compañías milicianas, que en teoría debían estar en las poblaciones grandes no eran estables (AGI-GDL-88: 530). Aunque no lo menciona explícitamente, Huidrobo se refería a los indios auxiliares, que no tenían un domicilio fijo porque se iban a las minas a buscar plata, mientras otros se iban a las haciendas a trabajar como arrieros.

Los jesuitas opinaban que la rebelión pudo haberse evitado desde un principio, primeramente con el desarme de los indios y luego con que el gobernador los hubiera recogido de los montes y marismas, o por los reales y ranchos de minas. Sin embargo, el gobernador no le daba el poder a las compañías militares. Esto tuvo como consecuencia que los indios del pueblo de Conicari, perteneciente a la provincia de Ostimuri que estaba a cargo del misionero Patricio de Imaz, abandonaran el pueblo.

5.6.3. Confederaciones entre mayos y yaquis

El 17 de abril de 1740, los indios de socorro que el alcalde mayor había llevado al Real Bayoreca, se comunicaron con los alzados, y se unieron los pueblos yaquis de Cocorit y Bacum, cuya administración estaba a cargo del padre Bartolomé Fontanés. Trescientos indios, pintados, y banderas desplegadas, entraron en Bécum para prender al jesuita, azotaron al paje del misionero, al mayordomo y al gobernador y luego lo llevaron a empujones a la casa de

comunidad, donde fue objeto de injurias y malos tratos, durante tres días. Sólo le permitieron decir misa, por ser el primer día de pascua de resurrección del año de 1740. Luego de esto el religioso fue llevado a otra estancia y después de dos días de tener al padre preso en el monte, le permitieron que viera al padre Manuel Díaz, que se encontraba en el pueblo mayo de Tesia, para que lo confesara, porque se encontraba enfermo, y luego lo dejaron partir. Este dato es sumamente importante, porque se hace evidente que para estas fechas los mayos y los yaquis, ya habían agregado elementos religiosos a su cultura (AHSJC-MEX, Vol.17: 82).

En el pueblo mayo de Cuirimpo, los indios solicitaron a Manuel Díaz, misionero de Navojoa que fuera a su pueblo. Este se dirigió escoltado por cuarenta soldados presidiales de Sinaloa, a cargo del cabo Juan de Salas; y además lo acompañaban el capitán general del río Mayo, Ignacio Valenzuela y el gobernador de Cuirimpo, Francisco Naguilachay, pero el 23 de abril cuando llegaron a Tesia, los indios estaban inquietos, armados y pintados de rojo. El padre Díaz trató de calmarlos, aunque éstos lo tomaron como rehén, y amenazaron a los soldados de que si se les ocurría disparar matarían al religioso. Después sentaron al Padre en una silla, y un mayo dio la orden para llevarlo al monte, pero otro mayo llamado Calixto se interpuso, para que dejaran en libertad al padre, aunque no le permitieron volver a su misión. Posteriormente los mayos simulaban rendirse y estar muy arrepentidos, estaban dispuestos a ir a misa la mañana siguiente y hacer las paces, dejaron ir al padre Díaz. Pedían, a cambio, que se quedaran con el capitán general y el gobernador (Navarro, 1965: 432).

Después del suceso el mencionado religioso dio el aviso a otro padre, Miguel Ferry, responsable de la misión de Santa Cruz de Mayo, de que los demás pueblos de mayos habían comenzado a levantarse. Este se dirigió a Álamos, donde tenía su residencia el gobernador para alertarlo y prevenirlo que los pueblos de la misión de mayo de los que era responsable, Echojoa y Santa Cruz, aún no se habían unido a los rebeldes, pero que temía que se unieran a la revuelta atraídos y pervertidos por los yaquis. Le pidió unos hombres para mantenerlos sujetos y prevenidos, pero el gobernador le respondió que no

contaba ni con hombres ni con bastimentos, ni almages del Rey para atenderlos (AHSJC-MEX, Vol.17: 82-82v).

El mismo Huidrobo se dirigió a territorio mayo. El 29 de abril llegó al primer pueblo de Camoa, dio orden de empadronar todos los pueblos, la rebelión de los indios continuaba por lo que le dio indicación al alcalde mayor que despidiera a los yaquis. Los cuatro siguientes pueblos mayos estaban tranquilos, pero en el quinto pueblo, los mayos se encontraban listos para alzarse, y el indio Calixto, que antes había sido capitán de los “amigos” se había pasado al otro bando. Huidrobo vio a los mayos yendo hacia el monte, armados y con vestimenta de guerra, gritando y arremedando a los cuervos, zorras y otros animales; y no sólo eso, sino que vio cómo se incorporaban los mayos de Santa Cruz y Echojoa, los grupos más grandes de la misión de mayo. En este punto fue más que evidente que los yaquis habían logrado que los mayos se unieran a ellos.

Al gobernador le llegó la noticia de que los yaqui sujetaron a los justicias y los maltrataron, azotándolos y pegándoles hasta matarlos, y aún bajo estas circunstancias, el gobernador Huidrobo, sólo dio la orden de sacar a gente para las minas y de recoger las rancherías sin pasar a Echojoa y Santa cruz.

La poca iniciativa defensiva del gobernador impulsó a algunos vecinos a tomar cartas en el asunto. El cabo Hipólito Álvarez, Llegó al pueblo mayo de Santa Cruz, comandando treinta hombres, que fueron alistados a costa del colono Don Sebastián López, pero para su infortunio, fueron recibidos de improviso por los mayos, quienes los desarmaron, y les ordenaron que se llevaran al padre Miguel Fernández. Cuando estaban a punto de retirarse, los mayos los alcanzaron en el camino y los detuvieron porque habían encontrado una lanza ensangrentada, y pensaron que los soldados habían matado uno de los suyos, por lo que se apresuraron al pueblo de Echojoa. Los soldados fueron despojados, desvestidos y luego azotados por los mayos, les dieron seis azotes a cada uno y al cabo siete, además de quedarse con algunos como rehenes (AHSJC-MEX, Vol.17: 83v).

Después de lo ocurrido, algunos religiosos de la misión mayo enviaron aviso al gobernador, quien de acuerdo a los jesuitas todo el tiempo se sucedieron los movimientos. Permaneció en Baroyeca, llamó a los yaquis que supuestamente había armado, pero sólo acudió el capitán yaqui Gurrola, con otros pocos más. Huidrobo le quitó el bastón de mando a Gurrola y se lo dio a otro llamado Luis. Sin embargo, cuando el nuevo capitán se dirigió a territorio yaqui, sus compatriotas no lo tomaron a bien e intentaron matarlo. Gurrola había recibido órdenes de Huidrobo de avisarles a los demás que se presentaran ante él. Estos respondieron que no irían y que se presentara él en persona, sin soldados ni armas (AHSJC-MEX, Vol.18: 83-84).

Al tiempo que esto sucedía llegaron las noticias de lo ocurrido en la misión mayo con el cabo Hipólito y sus soldados, por lo que dio la orden de que todos los que se encontraban en Baroyeca se fueran a Camoa y que se retiraran las fuerzas que estaban en frontera, de manera que sólo quedaba un único pueblo resguardando toda la frontera que tenían con los yaquis. Los inconvenientes de dejar sin resguardo las fronteras de la misión de Ostimuri, fueron señaladas desde un principio por los jesuitas en una carta dirigida al gobernador, en la que le escribieron que en caso de que necesitaran más hombres, los demás estaban muy retirados como para auxiliarlos. El gobernador, molesto por las opiniones, aseguraba que aunque se juntaran mayos y yaquis no pelearían por miedo y se irían a los montes, además de que eran suficientes hombres para contenerlos (AHSJC-MEX, Vol.18: 84).

Cuando el gobernador se dirigía supuestamente a Camoa, retrocedió al darse cuenta que los pasajes no eran adecuados para los caballos, y que el agua no era suficiente para mantenerlos, por lo que tomó la resolución de huir hacia Cedros.

Esto tuvo como consecuencia que los alzados tomaran los pueblos abandonados y no sólo eso, sino que siguieran avanzando. Los rebeldes arremetieron contra los españoles que se quedaron. Entre ellos estaban los instigadores de los primeros yaquis que se alzaron y sus mujeres, a las cuales tenían desnudas. Todo esto se supo por unas cartas que escribió el clérigo

Pedro Mendivil al cura vicario del Real de Álamos, Pedro de Aragón. Mendivil estaba aliado con Huidrobo y se había dirigido a la frontera de Bayoreca a hablar en secreto con los instigadores para pacificarlos supuestamente. Sin embargo. Al llegar a sitio, los yaquis le dieron muerte al indio que lo acompañaba (AHSJC-MEX, Vol.17: 85v).

El próximo movimiento de los rebeldes era dirigirse a Cedros. Otro jesuita que se encontraba en el Real de Bayoreca, el padre Antonio de Labrada, se apresuró a enviarle el aviso al gobernador de los planes de los yaquis con un “coyotillo” de nombre Duarte. El gobernador se encontraba en Cedros con diez hombres y en cuanto se supo la noticia de que los yaquis se dirigían hacia donde ellos estaban, algunos vecinos ofrecieron darle las armas y el bastimento que necesitara para enfrentar a los rebeldes. Pero éste en vez de defenderlos, salió huyendo la mañana siguiente (AHSJC-MEX, Vol.17: 84-85).

El movimiento que había comenzado con unos pocos indios alzados, se había convertido en masiva, pues se habían congregado trece pueblos del yaqui y once del mayo. Además se extendió al río Fuerte, que era el más cercano a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, con seis pueblos que se unieron. En total ya eran treinta los pueblos de misiones alzados.

Y no sólo eso, sino que se dejaron despobladas las minas de Sivirioja, las de real de Álamo, Baycoreca, Río Chico y Potrero, que eran la forma en que se mantenían las provincias. Se interrumpieron el comercio y las comunicaciones con la provincia de Sonora, debido a las cuadrillas de indios que asaltaban las haciendas y estancias (AGI-GDL, 88: 530-37).

El 18 de mayo de 1740 en la batalla de Etchojoa se entregó la provincia de Ostimuri, la más abundante en minas y haciendas de campo que había entre los pueblos perdidos. Si se abandonaba el real de Álamos, se dejaban más de ochenta leguas en poder de los alzados, quedando sin frontera y arruinados Sonora y Sinaloa. Además, se perdía la reputación de los españoles. Esta última retirada hubiera significado el triunfo de los rebelados contra los españoles.

Los vecinos se iban quejando de la poca determinación del gobernador, sentían que estaban perdiendo la tierra y sentían que éste pretendía que la guerra continuara (AHSJC-MEX, Vol.17: 87-88).

No fue sino hasta septiembre que llegó algún socorro desde Chihuahua, compuesto por noventa y ocho hombres, cincuenta de los cuales eran soldados y los cuarenta y ocho restantes vecinos. Al ver Bernabé los socorros que acababan de llegar, el gobernador los llamó para darle los requerimientos de paz para con los indios armados. La orden que dieron el capitán Juan Ignacio Muni y de Bernabé a sus compatriotas, consistía en entregar sus armas hasta nuevo aviso. Después de que los rebeldes pidieran la paz, Huidrobo se dirigió acompañado de las armas auxiliares de la nueva Vizcaya, a visitar los pueblos del río yaqui, y mayo, para realizar preguntas acerca de quién les había dado la orden de alzarse, y dónde estaban las cosas que habían robado de los españoles. Como castigo en el pueblo mayo de Tesia, se apelotonaron a tres mayos, uno por haber sido el cabecilla y a otros dos por robarse unas cabras.

Cuando sucedía esto, llegó una orden del Virrey Don Pedro de Castro Figueroa y Salazar, I Duque de la Conquista, en la que indicaba al gobernador Huidrobo que se dirigiera a México a comparecer. En su lugar quedó como gobernador interino Agustín de Vildosola, quien hizo una junta de guerra para proceder contra las cabecillas de la rebelión, considerando que el castigo era una vara para mantener los imperios.

Ante esto el Muni y Bernabé, tenían a trescientas personas listas para una nueva rebelión, programada para el 24 de junio de 1641, (de San Juan Bautista) con el objetivo persuadir a las demás naciones de levantarse. La conspiración se mantuvo en secreto hasta un día previo a la rebelión que los yaquis tenían programada.

De acuerdo a Decorme, el gobernador Vildósola libró dos batallas contra los rebeldes. Una de ellas en el cerro del Tambor, que dejó como resultado 2,000 muertos. Y otra más en el cerro de Ontocahui, con 3,000 muertos (Decorme, 1941: 339).

Una vez que se rindieron los rebeldes, el Muni y Bernabé, fueron condenados a morir ahorcados. Después los cadáveres fueron decapitados, y sus cabezas se expusieron en picas en los pueblos natales de los alzados. Los cuerpos de Juan Calixto Ayamea, y el Siboli se exhibieron en caminos y sitios públicos, otros cabecillas fueron desterrados a California y quince más sufrieron la condena de tener que trabajar en la edificación del presidio, mientras que el resto fueron azotados (Navarro en Almada et Al, 2007: 248; AHSJC-MEX, Vol.17: 89-90).

5.6.4. Rituales de inversión

Los cuestionamientos sobre el orden que los yaquis, mayos y otros grupos llevaron a cabo no eran solamente de tipo social, sino también político y religioso. Las ideas de los participantes más desvalidos pueden ser introducirse en cualquier espacio ritual a través de signos y símbolos (Scott, 2004: 214). Bell sugiere que las prácticas rituales son en sí mismas la producción y negociación de relaciones de poder (Bell, 2009: 196).

Un 13 de mayo del año 1740, Bautista, un mayo del pueblo de Santa Cruz de Mayo, pidió en nombre de su familia, la paz a los soldados españoles a cargo del cabo Hipólito. Bautista requirió que en señal de amistad pasaran los soldados sin las armas a abrazarlos, y mientras tanto los fueron desarmando. Después sonaron las campanas y dos indias salieron con un Cristo y una efigie de la virgen, y los mayos hicieron que los españoles se arrodillaran e hicieran oración. Luego les ordenaron que les trajeran al padre Miguel, que estaba en Conicarit, y finalmente los dejaron ir desarmados (Navarro, 1965: 239-240).

Más tarde, en Etchojoa, a donde se dirigieron los soldados, llegó una tropa de indios que imitaba los ruidos de animales de aves, coyotes, entre otros. Desnudaron a los soldados, luego los amarraron y vigilaron toda la noche, acompañados de música de tambor. Cuando amaneció condujeron a los prisioneros de regreso a Santa Cruz, los llevaron a casa del líder mayo, Bautista, los sentaron junto a un árbol, a uno de ellos lo colgaron del árbol, y luego Bautista comenzó a interrogarlo, y lo dejó colgado por tres horas. A todos

los demás, mandó a azotarlos seis azotes, y amenazó con cortarles el brazo derecho. Luego les preguntó quién les había ordenado entrar al río, y estos respondieron que el gobernador, a lo que Bautista contestó, “yo soy el gobernador, soy Dios, soy la Virgen, soy el rey, soy todo”.

Lo señalado por Navarro es sumamente importante. No sólo enriquece la información, sino que da cuenta de un *ritual de inversión de status*, “donde los inferiores imitan la categoría y atribuciones propias de los superiores” (Turner, 1988: 171). Taussig llama a este tipo de ritos miméticos. La mimesis es la facultad de copiar, imitar, crear modelos, explorar diferencias, relacionarse y convertirse en otro (Taussig, 1993: XIII).

En este caso los alzados actuaron como los religiosos, representando el acto de confesión o el repique de campanas, que marca el inicio. El arrepentimiento se representa con el ruego al Cristo y la efigie; la interrogación representa la confesión y la flagelación la penitencia. Si en algo se caracterizó el pueblo mayo de Santa Cruz desde los primeros años de la conversión de los mayos, fue por ser el primer pueblo en que se reunieron a celebrar la cuaresma, y donde los mayos realizaban una disciplina de sangre ejemplificadora, como lo vimos anteriormente.

La frase de Bernal “yo soy el gobernador, soy Dios, soy la Virgen, soy el rey, soy todo”, es interesante porque parecer ser una interpretación de la Trinidad, donde tres personas son una misma.

Con respecto a los azotes que los mayos les dieron a los soldados, también son indicación de un ritual de inversión, donde los mayos pasan a tener el estatus de autoridad con el poder de castigar y los soldados como inferiores.

Navarro menciona que el 23 de junio de 1740 se juntó un grupo de yaquis, mayos, tehucos, ahomes, ocoronis entre otros, con el objetivo de dirigirse a la villa española de San Felipe y Santiago, en Tehuaco, los tres mil indios hostilizaron a los españoles.

Al misionero del Tehueco, padre Diego de Valladares, los alzados quisieron matar a puñaladas, lo despojaron de la sotana y las ropas, y luego lo vistieron con un calzón de gamuza y algodón, para después llevarlo al monte, donde le dijeron palabras injuriosas. Uno de los testigos dijo que el padre se tuvo que cubrir los ojos con las manos, por los bailes tan “torpes y deshonestos”, pero los indios lo obligaban a ver. Luego lo llevaron al pueblo de Mochicahui en Tehueco, burlándose de él, y se lo entregaron al padre Francisco Mathías Mazariegos, al que le guardaban respeto (Navarro, 1965: 474-475).

Otro dato importante es que uno de los cabecillas, se representaba sacerdote, con una especie de sombrero a manera de inquisidor y que los suyos veneraban por papa.

De acuerdo a Scott los subordinados, alentados por sus resentimientos, tienden a imaginar una posible inversión o nivelación de las jerarquías (Scott, 2004: 189). Para Gluckman la función de este tipo de ritos es llamar la atención a posibles líneas de fractura y mantener el orden en la sociedad, dentro de ciertos límites (Gluckman, 2009: 58)

Era común que en las misiones corrieran rumores que los seglares hacían de los misioneros sobre faltas cometidas por los jesuitas, que pasaban de voz en voz por todas partes de la provincia. Gluckman señala que cuando la autoridad comienza a mostrar debilidad, los subordinados comenzarán a cuestionar su autoridad y volverse en su contra (Gluckman, 2009: 58).

Algunos rumores tenían que ver con que los padres se involucraban con mujeres, como en el caso del padre Francisco Domínguez, encargado de la misión de Navojoa en Mayo. Éste era poco querido por los padres de la provincia de Sinaloa, lo acusaban de ser “pedigüeño sin cesar y sin vergüenza”, esto se debía a que tenía diferentes negocios con los que había hecho dinero, como el de hacer y vender mezcal, y dedicarse al buceo de perlas. Pero estas no eran las únicas acusaciones puesto que había acusaciones en su contra, acerca de que tenía una mujer, y que el hijo de ésta, a quien el padre llamaba sobrino, en realidad era su hijo, según el parecer de muchas personas.

Del padre Diego Valladares, el visitador menciona que no cree que los indios lo quieran mucho. Hubo quejas graves, pero no sé menciona cuáles fueron (Burrus & Zubillaga, 1986: 122).

También corrían rumores sobre el padre encargado del Colegio de la Villa de San Felipe y Santiago, Lucas Luís Álvarez, sobre que un niño que le asistía se parecía a él. El padre visitador de las misiones de Sinaloa, Juan Antonio Baltasar, señala en una carta dirigida al padre provincial en 1745 que “En ninguna otra provincia he tenido las relaciones más repetidas y fastidiosas e indecorosas, sobre esta materia, como en la de Cinaloa” (Burrus & Zubillaga, 1986: 124).

Continuando con el informe del padre Baltasar, habían llegado acusaciones de que algunos sujetos del colegio se habían deslizado con mujeres. El visitador observó que había mujeres dedicadas al servicio que vivían en el recinto, pero que dormían en camas separadas. Los acusados se defendían y se culpaban unos a otros en tener deslices con mujeres. El padre Lucas Alvarez superior del colegio disimulaba no saber nada. El visitador opinaba que mientras Lucas Alvarez fuera superior, los religiosos continuarían con sus deslices si es que fueran ciertos los rumores (Burrus & Zubillaga, 1986: 125).

Todos estos datos son de suma importancia para explicar por qué durante los levantamientos ocurridos en Yaqui y Mayo, se observan rituales de inversión. Además de lo ocurrido en el pueblo mayo de Etchojoa, donde al religioso y a los soldados, se les desnudo y se les hizo actuar el ritual de la confesión.

No sólo eso sino que a los Quiróz, autoridades que junto con Huidrobo habían hecho un acuerdo con los yaquis para que sacaran a los jesuitas de sus misiones, fueron capturados junto a sus mujeres por los yaquis. Según el clérigo Pedro Mendivil, a las mujeres las desnudaron y llevaron al monte para realizar sus “abominables torpezas”, mientras que él fue obligado a casar a un yaqui, llamado Síboli, con una mujer, a pesar de que éste ya tenía esposa en otro pueblo (AHSJC-MEX. Vol.18: 85v-86).

Después prepararon una procesión con los cautivos. A las mujeres semidesnudas, las hicieron llevar imágenes de Cristo, de la Iglesia de los Cedros, y la Virgen de Loreto del Real de Baroyeca y la Virgen de Valbanera; recuérdese que todos estos sitios eran los lugares donde los yaquis atacaron. Además dieron un aviso para que otros yaquis los recibieran en Álamos con una recepción solemne (Medina, 2008: 241-243). Para Gluckman los ritos de reversión además de encerrar una protesta contra el orden establecido, no tienen como objetivo destruir el viejo sistema, sino que intentan llevar a personas de rangos más bajos hacia posiciones altas del poder; o tratan de cambiar totalmente el personal a cargo (Gluckman, 2009: 72).

Si los rumores de los deslices de los padres con mujeres, llegaron a oídos de las autoridades virreinales, es bastante probable que mayos y yaquis con mayor razón estuvieran enterados. Los comportamientos de los religiosos eran completamente contradictorios con lo que profesaban: el recato de la moral, por medio de vigilancia, y castigos en actos públicos a los indios.

Los rituales a los que fueron sometidos los religiosos y soldados por yaquis y mayos, expresan un conflicto con el sistema jesuítico que los obligaba a confesar sus "culpas" y a ser castigados por sus actos, y que en un periodo de crisis y desestabilización fue usado para dar cuenta de su inconformidad. Todo ello contribuía también a representar a la *communitas*, que encarnan la autoridad genérica de la tradición, como depositarias de los valores, normas, actitudes y sus representaciones en ritos específicos (Turner, 1988: 110). En oposición a la naturaleza regida por la norma, institucionalizada y abstracta de la estructura social (Buber en Turner, 1988: 133), y como un medio de castigar a los transgresores.

Los diferentes rituales a los que los yaquis sometieron a los jesuitas y a los soldados son muy similares a las formas de *cencerrada* y *charivari*, como rituales de contenido simbólico y expresivo de la sociedad, para regular la autoridad y conducta moral, mediante el teatro y otras formas como: la procesión solemne, exhibición pública, castigo público, entre otras, para castigar a los transgresores (Thompson, 1995: 532). De tal manera que la

sublevación de 1740, reflejó también la crisis simbólica del sistema que estaba fallando en todos los niveles.

5.7. Expulsión jesuita

Lo ocurrido con los grupos alzados fue tal que a partir de 1741 se iniciaron la construcción de diferentes presidios, con la finalidad de proteger a los pobladores. En 1741 se llevó a cabo finalmente la construcción del presidio de Pitiq, San Pedro de la conquista de Pitic; en 1742, Terrenate; en 1753, Altar y Tubac; y en 1765, el de San Carlos Buenavista. El de Pitic se había pensado con una doble función, primeramente para contener a los pimas bajos, pero también para reprimir cualquier rebelión de los yaqui. El problema era que el sitio se erigió cercano al pueblo seri de Pópula, donde éstos fueron despojados de sus tierras, para dárselas a los colonos y soldados (Galaviz, 1966: 203).

En 1748 se trasladó el presidio a otro sitio, bajo el nombre de San Miguel de Horcasitas. Las hostilidades de seris y pimas no se detuvieron, y en 1751 comenzaron nuevas resurrecciones que se repitieron en 1755 continuando intermitentemente.

Sin embargo, los yaquis y mayos se mantuvieron tranquilos después de la muerte de sus líderes y cabecillas en 1741, e incluso los yaquis se reincorporaron a las milicias auxiliares, que sirvieron para contener a los grupos rebeldes. En 1761 el gobernador de Sonora y Sinaloa José Tienda de Cuervo, emprendió la batalla contra los seris y pimas altos rebeldes, y para sofocar la rebelión le acompañaron veintiún soldados yaquis, entre otros más, de diferentes naciones (Viveiros, 1981: 211).

Con la muerte de rey Carlos II, el último de la dinastía de los Habsburgo, se dio el comienzo de una nueva era, con Felipe V de la dinastía de los Borbones. Desde entonces se llevaron a cabo una serie de reformas en España, con el objetivo de modernizarla, y una vez que se consolidaron las reformas, se pensó en extenderlas a las colonias del imperio. Esto sucedió bajo el reinado de Carlos III, quien firmó la orden de expulsión de los jesuitas de todos los dominios de España y la confiscación de sus propiedades, el 27 de febrero de 1767 (Ortega, 1999: 119).

El itinerario de la expulsión fue descrito por Pfefferkon. Menciona que el padre provincial de las misiones, el jesuita Juan Nentvuig, envió un circular a todos los religiosos que servían en las provincias de Sonora y Sinaloa. En total eran 51 misioneros que fueron reunidos en una iglesia de Matapé, 31 de Sonora y 20 de Sinaloa. Se les dio a conocer la orden de expulsión y fueron rodeados por guardias armados el 25 de agosto de 1767, fueron escoltados al puerto de Guaymas y desde aquí debieron esperar la disponibilidad de un buque transportista. En mayo de 1768 se embarcaron en dirección a San Blas, en la costa de Nayarit, y a partir de entonces siguieron el recorrido en tierra, hasta llegar a Veracruz, para embarcar hacia a la Habana, y posteriormente a Cádiz España. Pasaron dos años desde que les dieron el aviso de expulsión, hasta que llegaron a España (Pfefferkorn, 2008: 11).

5.7.1. Situación de las misiones a la expulsión de los jesuitas

Después de la expulsión de los jesuitas en las provincias de Sinaloa, Sonora y Ostimuri, se tenía planeado secularizar las misiones, sin embargo, en este entonces el obispado de Durango, diócesis de la Gobernación y Sinaloa, no contaban con suficientes clérigos para administrar las tres misiones, por lo que solamente en las catorce misiones de Sinaloa, se colocaron clérigos, con respecto a las provincias de Sonora y Ostimuri. Su administración correspondió a frailes franciscanos, pero ni unos ni otros pudieron intervenir en las comunidades como lo habían hecho los jesuitas.

Dos años después de la expulsión de los jesuitas se suscitaron otros cambios con respecto a las tierras de misiones. Las que habían pertenecido a la comunidad, fueron fraccionadas y divididas en propiedad privada por orden del visitador general José de Gálvez. Con esto, se pretendía que no sólo los indios se beneficiaran, sino que también lo hicieran españoles y mestizos, quienes de ahora en adelante podrían quedarse a residir en pueblos de indios (Ortega, 1999: 122).

Para evaluar la situación a la que se enfrentaron los indios tras estos cambios, creo que es fundamental un documento elaborado en 1784 por el obispo de

Sonora, Sinaloa y California, Fray Antonio María de los Reyes, que por orden del virrey, realizó un informe de las misiones, a manera de censo. A continuación presento la información analizada de dicho informe.

Para el siglo XVIII, y a veinte años de la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús del territorio, el informe deja en evidencia un desplazamiento poblacional por parte de los mayos, pues comenzaron a ocupar territorio de poblaciones pertenecientes a otras naciones, hasta llegar a ocupar lugares cercanos a la antigua villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa (Véase, Map.4). Recordemos que cuando llegaron los jesuitas al territorio, los poblados mayos se encontraban ubicados a una distancia aproximada de 200 km. de la dicha villa.

Por ejemplo en el pueblo de Bamoa, lugar de residencia de familias de pimas bajos migraron durante los primeros años de la evangelización. Fueron sustituidos por grupos de sinaloas y de mayos. El obispo menciona que estos usaban la lengua náhuatl y castellano.

Ocuparon además otros poblados del río Fuerte, por ejemplo en Baca, donde el informe menciona que sólo había mayos que usaban su propia lengua y algunos sabían español. Lo mismo ocurría en Toro. Mientras que en Tehueco, vivían sinaloas y mayos, y en Mochicahui, que había sido el pueblo más grande de los tehuecos⁹⁵, y era ocupado sólo por mayos, que usaban su propia lengua y no entendían español. La presencia de mayos en el pueblo de San Miguel se daba junto con sinaloas y vacoreüis (Reyes, 2000, [1784]: 26-30).

El informe de Reyes da cuenta de una gran despoblación en el río Fuerte, donde antes habían habitado, ahomes, tehuecos, sinaloas y zuaques, y solamente se menciona a los sinaloas.

95 En 1769 se trasladaron cierta cantidad de indígenas incluyendo a los tehuecos hacia California, para que trabajaran en las minas que existían en aquella región.



Mapa 4. Desplazamientos poblacionales de los cahítas. Elaborado a partir del informe del Obispo Antonio María de los Reyes (1784).

Con respecto a lo que sucedió en los pueblos de la misión del mayo, el informe nos dice lo siguiente. Los poblados mayos se encontraban entre medio de los reales de minas de Sivirijoa, Álamos y la Aduana, y contaban con muchas haciendas de ganado caballada mayor y mulada. La condición en que quedaron las misiones del río Mayo al momento de expulsión era el siguiente.

El pueblo de misión Camoa y su visita en el pueblo de Tesia, quedaron a cargo del cura de Álamos. Vivían dispersos y vagueando en los reales de minas, haciendas y rancho de los españoles, robando y aumentando el desorden en los pueblos y provincia.

Contaban con ganado mayor y caballada que eran los bienes comunes de la misión. Seguían usando su idioma y algunos mayos de este pueblo hablaban español. En cuanto a bienes de la comunidad, contaban con una porción pequeña de ganado mayor y caballada.

El tipo de gobierno y policía que tenían entonces, era similar al régimen que tenían con los jesuitas, se elegía un gobernador y este nombraba a un alcalde topil o ministro.

El pueblo de Navojoa con el pueblo de visita Curimpo, había quedado bajo la administración y asistencia de un sacerdote secular, sin título ni nombramiento alguno, sin paga de sínodo. Con respecto a las iglesias se mantenían en buenas condiciones con las escasas siembras de comunidad que trabajaban los indios, pues tenían muy buenas tierras para siembra de trigo y otras semillas. (Reyes, 2000, [1784], pp.31-32)

El pueblo de Santa Cruz, uno de los más poblados quedó a cargo de un sacerdote secular. Las iglesias quedaron casi arruinadas. Para ese entonces los indios cultivaban maíz, frijol, y otras semillas, y era muy abundante en nopal de grana. Los indios trabajaban de comunidad lo que querían y de otros productos, de ganado mayor y menor que ha quedado se sustentaba el padre ministro. Con respecto al gobierno en este pueblo, se les definía como “más viciosos y desordenados”.

Con respecto a la situación de las misiones yaqui, era la siguiente: El encargado de la misión de Bacúm y de su pueblo de Visita Cocórit era el bachiller Don Francisco Joaquín Valdez, pero después de ocho meses, les destinaron a otro sacerdote secular, que fijó su residencia en la Misión de Torím, y administró estos pueblos hasta el año de 1775, que provisionalmente se los encargó el obispo de Durango al sacerdote secular. La iglesia de Bacúm se mantenía en buen estado, pero la de Cócórit estaba destechada.

De acuerdo al obispo, el estado precario de las iglesias, se debía que los indios estaban mal aconsejados por las familias de mulatos y otros indios que vivían entre ellos, pues no querían trabajar en comunidad para mantener al padre ministro ni el culto de su iglesia.

Con respecto al gobierno, no cambió mucho el proceso de elección de candidatos, pues dicha decisión recaía en el gobernador de la provincia que se encargaba de nombrar y autorizar, con el acuerdo y propuesta de los padres

ministros, un capitán general que lo era de toda la nación. Este formaba y arreglaba las compañías de soldados con sus capitanes y soldados subalternos. Con respecto a la vestimenta, se dice que llevaban sus correspondientes insignias, para ser conocidos y obedecidos en las ocasiones que se ofrecía el perseguir a los enemigos.

Mientras que el alcalde mayor era quien autorizaba y nombraba en cada pueblo, los indios justicias que el padre ministro le proponía eran los que tenían a su cargo los bienes de comunidad: Haciendo de gobernador del oficio el mayordomo (Reyes, 2000, [1784]: 33).

Los indios vivían dispersos por las orillas y vegas del río, donde sembraban, trigo, maíz, frijol y otras semillas. Casi todos criaban ganado menor, y las indias hacían tejidos de lana. A solicitud de don Francisco, se establecieron telares y tornos para lana y algodón.

Con los yaquis, se da una paradoja en este siglo con respecto a sus inicios, pues se consideraba que sus costumbres eran “más arregladas” que en el resto. Con esto se referían a que seguían realizando los cultos de la iglesia y de doctrina, y también se menciona que eran supersticiosos en exceso a los cultos y las fiestas de sus santos.

Los padres ministros nombraban 10 o 12 indios fiscales de cada pueblo, para que estos les dieran aviso de los enfermos y de los necesitados de administración de sacramentos. Otras tareas eran las de obligar a todos los jóvenes de ambos sexos a concurrir a la doctrina. Los fiscales eran respetados por los indios, independientes de los justicias del pueblo, y sujetos al padre de doctrina.

Con respecto a las siembras que estos tenían, consistían en trigo, garbanzo, maíz, frijol, y contaban además con un ganado menor. A pesar de esto, no se beneficiaban mucho del trabajo de sus tierras, pues, de acuerdo al obispo, los comerciantes les pagaban muy poco por los alimentos, no se les retribuía en dinero, sino que se “contrataba”; es decir, que se hacían un intercambio de

objetos. El obispo decía que los mercantes les daban cosas que no les servían de nada, mientras que ellos se llevaban semillas y ganados ínfimos.

La misión del Tórim estaba a cargo de un sacerdote secular, sin título ni instrucción ninguna. Con respecto a las iglesias, se dice que estaban arruinadas por completo. Mientras que en su pueblo de visita Vícam, se habían asociado indios y vivían muchos vagos y malhechores en los pueblos.

En el pueblo de Pótam, perteneciente a la Misión de Raúm, se estableció una escuela de primeras letras con el fin de instruir a los indios. El obispo dispuso que dos jóvenes de cada pueblo vivieran a la vista de su maestro y juntos en una casa, a manera de colegio, que tenía de advocación a la Virgen de Guadalupe. Se les vistió con manto azul y un escudo de la misma señoría. La manutención del maestro y de los alumnos, corría a cargo de lo que se obtenía del bien común, de cada misión y pueblo. Y el maestro no debía hablar otra lengua que no fuera español (Reyes, 2000, [1784]: 41-44).

En la misión de Güiviris, vivían tres sacerdotes seculares y cuatro regulares, la habían atrasado y arruinado, por lo que provisionalmente la administraba el Padre Valdez. Con respecto a la iglesia y casa, casi se encontraban arruinadas. El gobierno y costumbre con respecto a otros pueblos yaquis, se consideraba viciado.

Otra información muy importante que se encuentra comprendida en el informe es acerca de la composición de la población de los poblados mayos y yaquis. En los primeros se encontraban viviendo colonos españoles, mulatos y de otras castas. Nada raro, debido a que se mantenía un contacto constante entre mayos y otras castas, puesto que los poblados estaban ubicados entre los reales de minas, y sin los jesuitas en el territorio, no había nadie que protegiera los poblados.

Sin embargo, en los poblados yaquis, la situación era distinta, sólo había diez o doce pobladores de otras castas en cócorit. Es decir que los yaquis continuaron con la posición de no aceptar en sus pueblos a gente de otras naciones. A diferencia de los mayos, los yaquis no se mudaron a otras poblaciones de la

provincia de Sinaloa (Reyes, 2000, [1784]: 47). Aunque hay evidencia de poblaciones yaquis en lugares tan lejanos como Parral en Chihuahua, Cramaussel menciona que el pueblo de Nuestra Señora del Rayo estaba conformado por una comunidad yaqui en el siglo XVIII (Cramaussel, 1990: 81).

Conclusiones

En resumen, las instituciones coloniales, la misión y el presidio que se consolidaron durante la primera mitad siglo XVII atravesaron una crisis y resquebrajamiento a finales del dicho siglo, debido a los diversos cambios jurídico-administrativos, pero también a las características de los mismos indios ubicados hacia la parte más septentrional de Sonora, que nunca pudieron ser sometidos a vivir establemente en las misiones.

Una de las primeras estrategias que tomaron las autoridades civiles y religiosas en la Nueva España, fue la de seguir con las estructuras de autoridad, identificando los vínculos de dependencia y autoridad de los indios. En el caso de yaquis y mayos, era el *laut* o principal de sus pueblos, quien no sólo era el representante político, sino también el representante de la unión familiar. Los españoles dividieron la autoridad de un solo principal entre otros más, a los que les adjudicaron diferentes tareas, de tal forma que se nombró, por un lado, al capitán de milicia, que intercedía en la guerra, y por otro lado, las autoridades a cargo de la esfera familiar y moral, con la figura del gobernador y los fiscales y otras autoridades de la iglesia. Y aunque al principio hubo conflictos, resultados de la inconformidad sobre todo de parte de los más afectados, los principales y chamanes, eventualmente se aceptó, probablemente porque pudieron acceder al poder, sectores de la población que en el pasado no hubieran podido reunir los requisitos para ser un principal.

Los diferentes cambios de tipo político que comenzaron a mediados del siglo XVII, afectaron a los yaquis y mayos. Se les privó de la libertad que habían tenido en el pasado de ser ellos quienes escogían a sus autoridades. Aunque los candidatos fueran elegidos por los religiosos, la perpetuidad de los cargos por candidatos que eran considerados “buenos cristianos”, comenzó a convertirse en un problema para aquellos que aspiraban a ocupar el puesto.

Cuestión que explotó a causa de la imposición de autoridades que no representaban al colectivo, como los coyotes o mestizos. Aquí se produjo una primera facción por el poder político local, entre los que estaban a favor de proteger a los religiosos como los que querían que se fueran.

Lo mismo ocurrió con los capitanes de milicia impuestos por el gobernador a su conveniencia, pues buscaba una alianza con los yaquis, bajo sus propios intereses y en el momento que no le resultaron de utilidad los cambiaba por otros, que tampoco eran del gusto de la mayoría. En ambos casos, se estaba pasando por alto la opinión de los yaquis y mayos sobre quiénes querían ellos que fueran sus representantes en el poder local.

Sin embargo, fue una crisis natural lo que propició que se fueran uniendo otros grupos indígenas al conflicto que había sido iniciado por unos cuantos. Una sequía, que causó que las cosechas se dañaran, provocando una gran hambruna en 1740 y que tuvo como consecuencia los continuos ataques furtivos a los colonos españoles.

Conclusiones finales

¿Qué ocurrió con la sexualidad de los mayos y los yaquis a partir del contacto con los españoles?

Dado que los actos sexuales son resultado de la organización social, las concepciones de sexualidad, y el sistema de normas, restricciones, regulaciones en torno a ésta dependen de cada cultura.

El contacto entre españoles y entre mayos y yaquis supuso un encuentro de realidades y perspectivas distintas de ver y ordenar el mundo, reflejadas en el cuerpo y la sexualidad.

El equilibrio entre el cosmos, la naturaleza, la sociedad y el cuerpo era lo que daba orden al mundo para mayos y yaquis. De forma que cualquier disrupción en alguno de estos registros tenía repercusiones en el otro. De acuerdo a esta lógica los actos sexuales son restringidos durante ciertos periodos que interfieren con este equilibrio. Y esto se debe a que las transgresiones de un registro a otro son posibles. Las transgresiones sociales tienen efectos en el cuerpo y en el ambiente natural, o bien, cambios en el clima afectan el cuerpo y el ambiente social (Héritier, 1999: 211).

En cambio, para los españoles, y las concepciones cristianas que compartían, el mundo se regía por la existencia de una dicotomía entre el bien, representado por Dios y sus ángeles; y el mal, representado por el Diablo y sus sirvientes. El mundo está compuesto como lo señala Sánchez Lora, por un territorio susceptible de conquista para los demonios, y su presa son hombres y mujeres, utilizando como señuelo la carne (Sánchez, 2004: 166).

Estas formas tan distintas de percibir la realidad, suscitaron situaciones de conflicto, debido al intento de los españoles de hacer encajar sus propias realidades con la de los mayos y yaquis.

El primer encuentro entre los soldados españoles y los guerreros cahítas comenzaba con una guerra o una alianza que culminaba con la aceptación de los cahítas a reducirse a pueblos más cercanos. Los intentos de llevar a cabo

las reducciones entre los indios y de establecer la primera villa española en 1564, San Juan de Carapoa, fracasaron. Para llevar a cabo el proyecto colonial, fue necesaria la cooperación de los jesuitas, quienes llegaron en 1591 a la provincia de Sinaloa. Ello marcó la diferencia con el sistema de reducciones tal como se habían llevado a cabo en otros territorios de la Nueva España. A partir de entonces soldados españoles y los misioneros de la Compañía de Jesús trabajaron en conjunto, contribuyendo a la “pacificación” y evangelización de los indios.

La implantación de las reducciones bajo la administración jesuita generó los primeros cambios en la estructura social de los cahíta, sobre todo en los pobladores cuyos espacios estaban demasiado alejados de la villa española. El desarraigo de sus pueblos de origen fue el primer gran cambio. El segundo fue desarrollar el sistema de misiones, una unidad socioeconómica y cultural que contemplaba un conjunto de pueblos indígenas bajo la administración de los jesuitas (Valdez, 2009: 32).

Los jesuitas partieron de la organización original de los nativos para establecer las misiones, con poblaciones cercanas a los ríos, que sirvieron a los jesuitas para identificar a las diferentes naciones. Sin embargo, las misiones fueron estableciéndose, y la construcción de las casas al estilo español desplazó las de cañas.

El sistema de misiones funcionó como un aparato disciplinario exhaustivo que se ocupaba de diversos aspectos del indio, su trabajo, su vida cotidiana, su actitud moral, alimentación, con el propósito de encauzar a los indios en una vida más política y cristiana, donde el cuerpo quedó sujeto a un sistema de coacciones y obligaciones. La “horticultura espiritual”, que diría Cañizares Esguerra, estaba relacionada con la idea de cultivación y salvación⁹⁶. Ambas ideas estaban juntas en el imaginario colonial (Comaroff & Comaroff, 1992: 247).

96 Sobre la idea de colonización como horticultura espiritual, véase Jorge Canizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América* (2007).

La agricultura fue un recurso para mantener a los pobladores indios arraigados en sus misiones. Los jesuitas administraban las tierras de los indios, creando la propiedad comunal, la cual consistía en el reparto de tierra entre los jefes de familias, y el producto de la siembra era de autoconsumo (Nentuig, 1977: 104).

Algunas tierras eran propiedad de la misión, aunque los que las trabajan eran los indios, y los productos de estas tierras estaban destinados para casos de emergencia, como inundaciones o sequías. Además de esto, una parte se destinaba a las nuevas misiones.

Los jesuitas introdujeron a los indios en técnicas de cultivo europeas, y la siembras de semillas que no eran propios de la región. También la cría de ganado, bovino, mular y caballar, para completar la dieta alimentaria, y como medio de transporte.

Los jesuitas se encargaron también de la distribución del tiempo que los indios destinaban a cada actividad. De tal forma que la mitad de la semana los indios trabajan en sus propias tierras, mientras la otra mitad era para dedicarlo a las tierras de misión.

El espacio escolar no sólo servía para garantizar el aprendizaje, sino que también servía para vigilar, jerarquizar y recompensar (Foucault, 2002: 136). Una de las primeras acciones de los jesuitas como vimos en el capítulo I, fue la creación de seminarios para los niños indios, debido a que era más fácil que éstos aprendieran las primeras letras, y posteriormente contribuyeran a la conversión de sus familiares.

El espacio familiar era vigilado por los niños que asistían al seminario, quienes no sólo informaban a los religiosos acerca de lo que ocurría en sus casas sino que, por medio del canto y música que aprendían en el seminario, enseñaban a sus familiares la doctrina cristiana.

Por otra parte, los jesuitas hicieron lo posible para erradicar las celebraciones o ritos que desde su perspectiva estaban vinculados con del demonio. Un personaje que en el imaginario cristiano de la época estaba presente en la vida cotidiana de los pueblos y que se proyectó en la provincia de Sinaloa, acusado

de ser el culpable de tener a los indios cautivos de tan grandes pecados, como la sodomía y la lujuria.

Este era el responsable de las idolatrías en los hombres, para hacerse adorar y sujetarlos, porque su odio y enemistad por los hombres era mortal (Acosta, 2006: 234-236).

Por su parte, el papel que el jitéberi (chamán) tenía en las poblaciones mayos y yaquis, era el de mediador entre las fuerzas cósmicas, naturales, sociales y corporales. Los jitéberi recibían instrucciones para intervenir en estos planos, con la ayuda de guías, y desde la perspectiva de los jesuitas eran "demonio", quien se les aparecía en forma de animales, pescados o serpientes a quienes honraban o temían. De modo que cualquier rito en el que el jitéberi intervenía era rechazado por los ignacianos. En su lugar trataban de inculcarles la devoción a los santos como interventores de Dios, a quienes debían encomendarse.

La implementación de normas cristianas propició una serie de cambios en la familia, el símbolo que le daba coherencia a la estructura social. Los líderes o laut eran quienes gozaban de un gran reconocimiento social, pues no sólo estaban a cargo de la organización política, sino que eran los representantes familiares, encargados de que se mantuviera la solidaridad, la ayuda mutua y la reciprocidad en sus pueblos, garantizando la estabilidad de la familia, Asimismo figuraban como los protectores de sus pueblos, ante las continuas amenazas contra los enemigos.

Como vimos en el capítulo I, la población de mayos y yaquis se organizaba en pueblos consistente en familias extensas, que son a la vez, unidades sociopolíticas donde hay un "espíritu de cuerpo" como conciencia de sí del grupo y por una solidaridad permanente entre sus miembros (Clastres, 1978: 53-54).

Las actividades de subsistencia básicas eran cumplidas por la gran familia que conformaba cada pueblo, por medio de las cacerías familiares y la invitación a otros pueblos, que reforzaban las alianzas; también las grandes comidas compartidas y los juegos colectivos entre distintos pueblos permitían una sociabilidad y una identificación de dos tipos: primeramente la familiar, y luego

como nación. Las familias de pescadores intercambiaban su pesca con familias de cazadores o agricultores, reforzando constantemente los lazos identitarios. Por otra parte la poliginia de los líderes contribuía a las buenas relaciones con el resto de pueblos.

El impacto del cristianismo en la vida de mayos y yaquis interfirió en la vida de las familias, sobre todo las de los principales. Se crearon diferencias entre las múltiples esposas que funcionaban como una sola familia. Asimismo hay que destacar que en ocasiones realmente mantenían lazos de parentesco, pues algunas de las mujeres eran hermanas o madre e hijas. Al forzar al principal a escoger a una sola mujer, se propició que el resto de las esposas se sintieran rechazadas y menospreciadas, y no sólo eso, sino que eran enviadas a otros pueblos, junto a los hijos, que eran producto del matrimonio. Estos últimos también se vieron privados de sus privilegios de herencia, pues los principales convertidos al cristianismo no podían heredar sus bienes a estos hijos, considerados ilegítimos por el nuevo orden social.

Por otra parte, si el cristianismo prohibió este tipo de alianzas también desarrolló uniones de otro tipo, como el “parentesco espiritual” mediante el bautismo. Éste involucraba a un niño, a sus padres biológicos, y a los padrinos que quedaban unidos mediante el rito del bautizo. Con este tipo de parentesco surge también la prohibición del incesto, debido a que lo “espiritual” equivale a una forma de consanguineidad, y por lo tanto se prohíben relaciones matrimoniales entre el padrino, madrina para con el ahijado o ahijada (Héritier, 1999: 284).

En muchos casos, la alianza no sólo era entre los habitantes del mismo pueblo, sino que en principio, fueron los cristianos de otros pueblos, como los zuaques, los que fungieron de padrinos de los mayos y los yaquis, quedando emparentados espiritualmente con los que antes habían sido enemigos. Los jesuitas se aseguraron de preservar las actividades de comunidad y las utilizaron para celebrar las fiestas cristianas en la villa de españoles, invitando a todos los indios comarcanos, para compartir con sus vecinos, y nuevas familias, producto del compadrazgo.

El único sistema de uniones que tenía cabida en el sistema cristiano era aquel cuyo objetivo final era la procreación. Parte de este pensamiento era retomado de Aristóteles para quien la anatomía era el fundamento de los "principios" opuestos, masculino y femenino, en cuanto a actividad y pasividad. Afirmaba que un varón castrado asumía pronto la forma de una mujer (Laqueur, 1990: 65).

En los siglos XVI y XIII, masculinidad/feminidad y sodomía se definían relacionamente. Se estableció una clara correspondencia entre una apariencia afeminada, incluida en el atuendo, y una sexualidad sodomítica (Molina, 2010: 44). De modo que la figura del berdache fue altamente condenada, por cometer un delito atroz, pero también por desafiar las categorías de género.

Por otra parte, la enfatización que el cristianismo de la Edad Media hizo del vínculo del pecado original con la sexualidad, mediado por la concupiscencia, fue proyectada en la Nueva España por los jesuitas, quienes introdujeron el bautizo, la confesión y la penitencia como recurso de salvación de las almas.

El concepto de pecado del cristianismo llevaba implícita una perspectiva moral en la que los deseos internos e individuales eran los protagonistas, pero que no tenía sentido para los mayos y yaquis. Como menciona Gruzinski, por medio de la confesión, los indios debían dar cuenta de sus actos haciendo a un lado su medio y grupo social, dejando de lado las fuerzas externas que influían sobre sus comportamientos (Gruzinski, 1989: 32).

Como vimos en el capítulo III, los jesuitas tuvieron que introducir el concepto de conciencia, mediante la idea del infierno, destino final de aquellos condenados por pecados mortales, cuyos tormentos tenían graves consecuencias en el cuerpo y alma. Como señala Estenssoro, el uso conjunto, tanto de palabra como de imagen, fue eficaz para crear el sentimiento de culpa e igualmente una sensación física de malestar al pecado que moviera la confesión (Estenssoro, 2003: 215).

El concepto de pecado de los mayos y yaquis era más normativo que moral, las faltas en las que estos caían ponían en peligro a toda la comunidad, como en el caso de los cazadores y pescadores y el peligro en que sus consortes

menstruantes, ponían a toda la comunidad. Hacer el mal era ignorar la reciprocidad y respeto de todas las formas de vida.

Desde el cristianismo el cuerpo era visto como depositario de los pecados carnales. Todo aquello que parecía deshonesto o incitante en él, debía ser regulado.

Una de las primeras acciones de los religiosos para con los nuevos cristianos, fue cubrir por completo la desnudez de los indios, con una vestimenta considerada “más apropiada”, además de hacer hincapié en la sencillez con la que debían vestir. A los hombres cristianos se les ordenó cortarse el cabello. Las mujeres se vieron también afectadas por las imposiciones con respecto a su cuerpo; a las prostitutas se les obligó a abandonar el oficio, se les hizo vestir de una manera más sobria, y se les casó con solteros. El valor del acto sexual mismo, estaba relacionado con el mal, el pecado, la caída, la muerte, cuando éste era llevado a cabo fuera del matrimonio heterosexual.

Por otra parte, se trató de impedir a toda costa que las mujeres abortaran, indagando en sus vidas y utilizando la confesión, para realizarles preguntas que pudieran indicar si de alguna manera oculta se estaban provocando el aborto.

La perspectiva del pensamiento cristiana de la unión del cuerpo y alma se les inculcó mediante imágenes o historias terroríficas, para dar ejemplo de que un alma en pecado mostraba un cuerpo corrupto, para de esa forma estimularles la imaginación. En algunos casos no se trataban de estampas sino de imágenes reales, ya que las epidemias, con su amenaza constante, proporcionaron una vasta galería con ejemplos de muertos y sus cuerpos corrompidos por pecados, mediante su exhibición en público. A diferencia del cuerpo de los que morían en “gracia”, que se les enterraba, a los muertos de pecados se les dejaba en lugares visibles para que los animales salvajes se comieran el cuerpo.

La idea del pecado fue introducida a los indios como una transgresión reflejada en el cuerpo. Las grandes epidemias que les afectaron, jugaron un papel fundamental para introducir también el arrepentimiento a la hora de la muerte, pudiendo así tener acceso al cielo. Con la idea de la unión de cuerpo y alma, la

enfermedad también lo era, y por ello los jesuitas, sustitutos de los antiguos *jiteberim*, se convirtieron en médicos de cuerpo y alma, que imitaban a Jesús. El cuerpo además de ser vector de los vicios y la falta original, también lo es de la salud (Legoff & Truong, 2015, paraf: 5.7).

En el terreno simbólico, la autoridad y liderazgo con que contaban los *jiteberim* fue desprestigiada por los jesuitas, convirtiéndolos en agentes del diablo, con quienes tenían pactos. La imposibilidad de los *jiteberim* de curar las epidemias desconocidas contribuyó a que mayos y yaquis recurrieran al sistema curativo que ofrecían los jesuitas, de limpieza del alma a través de los sacramentos de bautizo, confesión y la extremaunción. Sin embargo, el hecho de que los *jiteberim* fueran agentes duales con la capacidad tanto de curar como la de producir enfermedades, desgracias y muerte hizo que también los jesuitas y sus métodos fueran vistos como los “hechizos” que estaban causando las epidemias que los estaban matando, además de ser los causantes de desastres sobrenaturales.

Las posturas de los indios para con el cristianismo no eran homogéneas. Esto es más notable en el caso de los yaquis, con la división entre pueblos altos y bajos del río y sus percepciones distintas acerca del cristianismo, que fue fracturando la unidad política. Los más perjudicados por esta injerencia fueron los líderes principales, guerreros y chamanes, al ver criticadas las prerrogativas de tener muchas mujeres para ambos; y la gran influencia de los chamanes también fue desprestigiada por los religiosos.

Las incorporaciones de elementos cristianos por yaquis y mayos se dieron en un contexto en que las epidemias eran una constante, como vimos en el capítulo IV. En estas crisis se desarrollaron distintas ideas sobre las enfermedades y sus causas, surgiendo el dilema del bautismo como cura /enfermedad, discursos desarrollados a partir de la propia experiencia de los indios, propiciando el rechazo del bautismo o su incorporación y la de la confesión como técnica curativa, así como también un vaivén entre recursos curativos antiguos y nuevos o su combinación, surgiendo diferentes formas de entender el cuerpo, la enfermedad y la muerte. Esto se debe a una visión del cuerpo que no es un terreno privado y secularizado de una persona individual, sino una parte orgánica de lo sagrado, un mundo sociocéntrico, una sistema de

comunicación que conlleva intercambios con otros (incluyendo lo divino) (Kleinman, 1988: 11).

Los indios observaban además las semejanzas que había entre los elementos usados en el ritual del bautizo con algunas de sus técnicas curativas; por ejemplo, los soplos, una de las formas con que los chamanes curaban. Los cánticos y otros rituales formaban parte también de las técnicas curativas.

Para poder llevar a cabo todos estos cambios e implementaciones en la vida de los indios, con el objetivo de evangelizarlos, los jesuitas y las autoridades civiles se apoyaron en las redes políticas autóctonas de mayos y yaquis. Como el *lautaua*, un consejo de líderes compuesto por autoridades de cada pueblo, que eran respetados entre los suyos, cuyas características principales eran ser buenos guerreros y hábiles oradores. En el nuevo sistema el poder con el que contaba el *iaut* en la época precolombina pasó a dividirse en diferentes cargos: el capitán de guerra, que fungía como capitán de todo el río, gobernadores para cada uno de los pueblos, y sus sustitutos, además de la implementación de las instituciones religiosas que requerían autoridades también, los temachtianos, los mayores. El modelo de administración municipal y cofradías católicas estaba inspirado en las estructuras ceremonial y política de los aztecas. Un modelo dual, como lo llama Carrasco, se introdujo en las medias y altas jerarquías; es decir, que el grupo que dominaba en el periodo precolombino siguió manteniendo poder en conjunto con los nuevos funcionarios españoles (Carrasco, 1979: 838).

Este tipo de gobierno también es encontrado en contextos coloniales contemporáneos, denominado como "Indirect rule" (gobierno indirecto), en el que el gobierno colonial, en lugar de asumir control sobre la población local, coactúa con la autoridad local y su gobierno para que corran a cargo de la mayoría de la administración (Vansina, 210: 125).

La estructura socio-política de los nativos de la Nueva Vizcaya en el periodo precolonial, se distinguía de las del altiplano mexicano, en que los cargos no eran heredados entre la nobleza. En la provincia de Sinaloa, sólo había dos vías de acceder al poder: mediante la guerra o las habilidades curativas.

En el nuevo gobierno, la figura del chamán con un cargo autoritario fue eliminada debido a que para los jesuitas éstos eran agentes del demonio. Además uno de los requisitos para ostentar el poder como cobanaro, era ser “buen cristiano”. Hubo además una diversificación de cargos tanto en el ámbito civil, con la figura del alguacil, como en el religioso, con los temastianes o mayoris.

Los requisitos básicos que los candidatos debían cumplir, era que estos fueran respetados y con autoridad en sus pueblos, que tuvieran disposición de cooperar y por supuesto ser “buenos cristianos”.

La interacción de los yaquis y mayos para con las autoridades civiles y religiosas eran desiguales y cambiantes. En algunas ocasiones las instituciones españolas les proporcionaban ciertas ventajas, ya fueran de subsistencia, o protección contra los enemigos. Para los guerreros convertidos al cristianismo las campañas militares llevadas a cabo por el capitán representaban una oportunidad de vengarse de antiguos enemigos.

Por otra parte, la apertura de fronteras propiciada por el cristianismo, proporcionó a los mayos una oportunidad de poder comerciar con otras naciones, incluyendo a sus antiguos enemigos zuaques y yaquis. Sin embargo, aquellos inconformes con las normativas españolas y cristianas, buscaron cobijo en otras naciones, como los ocoronis liderados por los cinaloas Juan Lautaro y Babilonio, quienes realizaron una alianza de guerra con los yaquis en contra de los españoles. Algunos de los principales yaquis que aceptaron la entrada de los jesuitas en su territorio, se las ingeniaron para planificar su asesinato o bien para evadir las normas cristianas de alguna forma. Asumir el comportamiento público exigido puede ser usado como un instrumento de resistencia y evasión (Scott, 2004: 58).

Además, tanto yaquis como mayos se aseguraron en la medida de lo posible de infringir las normas y todo aquello con lo que no estaban de acuerdo. Ya fuera mediante el ocultamiento de información, ya fuera alterando el estatus marital, o volviéndose a bautizar, así como también el ocultamiento de información, como el hecho de no avisarle al sacerdote que sus parientes

estaban enfermos de gravedad, para de esta manera asegurarse de que no fueran bautizados.

Desde el punto de vista local, la cristianización les otorgaba beneficios que iban más allá de lo fisiológico. Para algunos indios, el convertirse al cristianismo les proporcionaba garantías de protección, como en el caso de los mayos, que vieron conveniente la alianza con los españoles para resolver los conflictos con sus enemigos, los yaquis.

Las alianzas de los nativos con los españoles formaban parte de una estrategia para cumplir sus propios propósitos, como vengarse de otros enemigos. Guerreros mayos, se vengaron de zuaques y yaquis, y estos últimos yaquis de sus enemigos, los pimas.

Las ceremonias cristianas, la construcción de iglesias, los instrumentos musicales españoles, fueron algunos de los aspectos de esta cristianización, que aceptaron mayos y yaquis. Otros elementos de la cultura española en sí, como la vestimenta, las armas y el uso de caballos, fueron recibidos con agrado.

Por otra parte, los jesuitas no pudieron impedir que se realizaran concertaciones matrimoniales entre niños de una edad inferior de la que estaba permitida por la iglesia. Como vimos en el capítulo II, las fiestas tradicionales de los indios no fueron del todo abolidas, las celebraciones cristianas se realizaban mediante algunas de las costumbres de los indios, las cruces se realizaban de palma y se arreglaban con flores, e incluso se colgaban animales.

Conductas que los jesuitas consideraban indecentes, como borracheras y libertinajes, y que lograron quitar de las celebraciones cristianas, permanecieron en las celebraciones clandestinas de mayos y yaquis, alejadas de las poblaciones españolas, en montes y cerros, mientras que los reales de minas se convirtieron en espacios de libertad, debido a la baja vigilancia, donde familias enteras de mayos y yaquis optaron por este estilo de vida alejados de las misiones jesuitas.

Los primeros cien años de establecimiento misional ocurrieron sin grandes insurrecciones. No obstante, a partir del siglo XVII comenzaron a suscitarse cambios que resquebrajarían la estructura en todos los niveles. El contacto de mayos y yaquis con los españoles se restringía casi exclusivamente al que tenían con los religiosos encargados de los pueblos de su misión, pues las poblaciones eran las más alejadas de la villa española de San Felipe y Santiago de Sinaloa.

No fue sino hasta mediados del siglo XVII, con el auge minero, que los españoles comenzaron a albergar un creciente interés por parte de españoles en poblar la provincia de Sonora, territorio que limitaba con el de los mayos y yaquis. Esto implicó cambios de distinta índole, primeramente a nivel político-jurisdiccional, con el surgimiento de una gobernación propia y local, independiente de la Nueva Vizcaya. Posteriormente, con el surgimiento de conflictos de intereses entre las autoridades civiles y religiosas, debido a las peleas por las tierras de misión, que eran las mejores acomodadas. Estos problemas se fueron acumulando a través de los años, y también las inconformidades de los indios para con el sistema que habían impuesto los españoles.

Las minas necesitaban personal que las trabajase, pero la administración de los indios y sus tierras corría a cargo de los jesuitas, de modo que los grandes hacendados dependían de los religiosos de la Compañía de Jesús para llevar a cabo sus objetivos. Las autoridades españolas y hacendados descontentos aprovecharon las inconformidades de los yaquis y mayos con los misioneros encargados de su misión.

Las acusaciones de los yaquis a los religiosos eran por una parte, que las elecciones gubernamentales de los pueblos de indios no se llevaban a cabo, conforme a lo que estaba establecido; los jesuitas colocaban a diestra y siniestra a las autoridades que les convenían y en algunos casos en periodos no electorales. Por otra parte, la llegada de advenedizos, de mestizos, coyotes y lobos a territorio yaqui, que además ocupaban cargos de importancia dentro de la Iglesia.

Los desastres naturales de 1739, acumulados con las demás inconformidades de los indios, propiciaron que se levantaran en 1740 yaquis, mayos y otros comarcanos, en revueltas que en un principio tuvieron como objetivo robar las haciendas y casas de españoles, para poder sustentarse, ante la gran hambruna causada por la inundación de las tierras de cultivo, y desabastecimiento del ganado. El descontrol de las autoridades civiles y religiosas ante la situación, fue puesta a prueba por los cahítas, dando paso a rituales de inversión, donde estos pasaban a ocupar el lugar de las autoridades civiles y religiosas de la república de españoles, con el objetivo de expresar inconformidades en todos los niveles del sistema.

Posteriormente, con la llegada de los Borbones a la Corona, española se llevaron una serie de reformas dentro de las cuales cabe destacar la expulsión de los jesuitas de las colonias. Esto tuvo como consecuencia que los indios dejaran de ser tierra de misión y por lo tanto, pasaran a ser divididas y privatizadas. Algunos pueblos cercanos a la villa española quedaron despoblados y fueron sustituidos por mestizos.

Las misiones de Yaqui y Mayo fueron secularizadas desde 1768 y mantuvieron algunos aspectos de la administración colonial, como la propiedad comunal de la tierra y las estructuras de poder local.

Sin embargo, el asentamiento de población no nativa en poblaciones aborígenes, propició que poco a poco se fuera privatizando la tierra. Emergieron además centros mercantiles regionales, y la economía de Sonora pasó a ser monopolizada casi exclusivamente por población no indígena en el siglo XIX (Hernández, 2002: 105).

El intento de los empresarios por obtener los valles del yaqui, propiciaron que estos se levantaran en armas desde la instauración de la República Mexicana en 1810, hasta principios del siglo XX. Para mayos y yaquis la tierra no sólo era el sitio dónde estaban sus pueblos, sino que era parte de su identidad, por los lazos que mantenían con sus parientes muertos.

En los últimos años del siglo XIX, el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1911) otorgó concesiones a favor de haciendas en los valles del Fuerte, Mayo y Yaqui, a empresas privadas, para deslindar las tierras con el objetivo de

construir infraestructuras en el valle de Yaqui. En 1885 se ordenó invadir el valle con 1.200 soldados federales. El gobierno federal ofrecía tierras a quienes aceptaran devolver las armas (Padilla, 2015:277, 281).

A finales del siglo XIX, hombres, mujeres y niños yaquis, y algunos mayos y pimas fueron expulsados de sus tierras, algunos fueron enviados al sur de la república a trabajar como peones en latifundios, otros a trabajar en haciendas en Yucatán (Moctezuma Zamarrón, 2002: 8)

A principios del siglo XX se inició el movimiento revolucionario y el contrarrevolucionario y los yaquis se alistaron para combatir en uno u otro bando. Los mayos pelearon en la Revolución mexicana bajo el liderazgo de Felipe Bachomo en 1911, con el objetivo de recuperar sus tierras (Gill, 2003, 132).

Estos enfrentamientos, suscitaron que algunas familias yaquis emigraran a otros lados, como por ejemplo a Arizona, en busca de refugio, mientras que los mayos fueron incorporados al modelo nacional.

Las luchas por el territorio fueron constantes, hasta la llegada al poder de Lázaro Cárdenas como presidente de la República mexicana, (1934-1940), quien consolidó la reforma agraria, a través de la restitución de las tierras indígenas que habían pasado a cargo de hacendados durante el siglo XIX.

Los yaquis, lograron regresar a sus pueblos tradicionales, salvo a los de Bécum y Cócorit que ya eran pueblos ocupados por los mestizos. Mientras que para los mayos terminando compartiendo sus pueblos con población mestiza. (Moctezuma, 2001: 59).

Resultados de la tesis y aportes

Los resultados obtenidos a través de las preguntas que guiaron mi investigación, puede resumirse de la siguiente manera.

¿Qué mecanismos de poder se utilizaron por parte de los colonizadores españoles para introducir en la cultura de los mayos y yaquis, las normativas, reglamentos y prohibiciones en torno a lo que se creía era lo ideal en sexualidad?

Parte del proyecto colonial era incorporar a los indios al cristianismo incluyendo sus leyes y normativas. Una estrategia para llevar a cabo la evangelización, fue el sistema misional jesuítico, que funcionó como un aparato de control y vigilancia, pues se procuró que hubiera un religioso en los pueblos más grandes, que realizaba visitas a los pueblos aledaños para propagar el evangelio.

Para disciplinar a los indios, los colonizadores procuraron tener una red de ayudantes entre los mismos indios, autoridades civiles: como el gobernador, y el alguacil, y autoridades religiosas: como el temachtiano o mayori. Fueron partícipes de la supervisión de los indios, y el ejercicio disciplinar.

El castigo fue otro de los medios que los colonizadores utilizaron para asegurarse que los indios no infringieran las normas, para ello se trasladó la práctica judicial como funcionaba en la Europa Occidental desde el siglo XVII, hasta finales del siglo XVIII. En este la pena se comunicaba mediante el cuerpo supliciado, en el que el ritual religioso de la confesión estaba incorporado, con el objetivo de modelar el cuerpo y el alma.

Por otro lado, mediante la construcción de seminarios, los jesuitas se encargaron de formar a los niños y jóvenes mayos y yaquis en la cultura cristiana, e introducirlos a los conceptos cristianos de pecado, culpa y salvación, necesarias para explicar la fe y la moral cristiana. También se valieron del teatro, la danza, el canto y la música para la enseñanza del evangelio.

La confesión jugó un papel fundamental para extraer información acerca de los indios, pero sobre todo de su sexualidad, ya que era en lo que más énfasis hacía el cristianismo, pues el acto sexual se vinculaba con la falta, el pecado y la transgresión.

¿Se logró la aceptación de estos reglamentos?

La postura de los mayos para con los jesuitas y españoles fue más abierta que la de los yaquis, los primeros fueron colaboradores del capitán del presidio de Sinaloa en campañas militares y en la construcción del fuerte de Montesclaros antes de la evangelización de sus pobladores.

La recepción positiva de los jesuitas a su territorio, se debió, por lo menos en principio, a las ventajas que observaron en el cristianismo. La población mayo era sumamente densa y en periodos de malos temporales, el sustento que podían obtener no era suficiente para cubrir a toda la población. La conversión al cristianismo fue una oportunidad para resolver dicha problemática, primero, por la apertura de fronteras a otros pueblos cristianos, esto significaba que podrían obtener alimentos más allá de su territorio, significa también una apertura para el comercio e intercambio de bienes materiales, segundo, los mismos jesuitas, les aseguraban el sustento en caso de escases, por sequías o inundaciones. Tercero, por medios de las alianzas de los guerreros mayos con el capitán y soldados españoles, podían vengarse de sus enemigos comarcanos: los zuaques y yaquis, también se les garantizaba la protección.

La situación de los yaquis era diferente, contaban con la población y el sustento suficiente para mantenerse, de modo que el cristianismo no les beneficiaba en el sentido económico. Sin embargo los yaquis, se encontraron con una fragmentación social entre pueblos altos y bajos que se debatían entre aceptar el cristianismo o no.

Las epidemias jugaron un papel indirecto para que los indios aceptaran algunos reglamentos en apariencia, los jesuitas fueron equiparados a los jiteberim de los mayos y yaquis, con las facultades tanto de curar, como hacer enfermar. De tal forma que sacramentos como el bautismo, la confesión y la extremaunción, fueron interpretados por algunos mayos y yaquis como medios curativos o como hechizos que usaban los religiosos jesuitas para enfermarlos.

Por otra parte, los jesuitas se valieron de la imagen del cuerpo de los enfermos, para comunicar la idea del pecado.

¿Si hubo resistencia en aceptar estas normativas, cómo se manifestaron los mayos y yaquis?

Dentro de los mismos grupos de los mayos y yaquis, hubo posturas distintas, sobre todo, entre las autoridades: los iaut y los jitéberim. Los primeros aceptaron algunas normas cristianas, como el bautizo y la confesión, pero rechazaron la prohibición de poliginia, primeramente de forma abierta, luego de manera oculta, como lo mostraron los testimonios jesuitas. Sobre todo entre los

yaquis, dónde era común que las figuras del jitéberi y el iaut recayeran sobre la misma persona. El rechazo del bautismo y de los demás sacramentos fue total en los pueblos bajos, a diferencia de los altos que en ocasiones delataron a los que intentaban planear las muertes de los jesuitas, mediante resistencias armadas.

Sin embargo, las formas más comunes de resistencia, para evadir las normas cristianas sobre la sexualidad fueron la clandestinidad y el anonimato, sobre todo, el intercambio de esposas, el matrimonio con afines y la poliginia. Algunas danzas y actos prohibidos, eran realizadas en montes y lugares alejados de las misiones, usualmente durante la noche.

La restricción de edad para las concertaciones matrimoniales fue rechazada por ambos grupos de manera explícita, de modo que los jesuitas tuvieron que ceder.

Uno de los aportes de esta tesis, es demostrar que sí es posible rescatar de los documentos y crónicas de las expediciones españolas y jesuitas, la multiplicidad de voces de los mayos y yaquis, sus perspectivas y experiencias sobre la sexualidad, mediante una lectura cuidadosa y un análisis de los discursos, utilizando los de sistemas explicativos de modelos antropológicos para abordar los documentos.

Líneas futuras de investigación

En el proyecto inicial de investigación me proponía realizar una investigación de larga duración que contemplara el periodo colonial, el de la independencia y el actual; sin embargo, elaborar una investigación de esta magnitud, era un proyecto demasiado ambicioso como para llevarla a cabo en esta tesis doctoral, por ello decidí restringir la investigación al periodo colonial.

A lo largo de esta investigación, he expuesto dos formas de percepción de sexualidad distintas, por un lado la perspectiva cristiana española y por otro las representaciones de los mayos y yaquis. También he descrito, las técnicas usadas por los jesuitas con la finalidad de imponer a los mayos y yaquis una forma de ver y ser de acuerdo a la moral cristiana donde cualquier acto sexual que escape al fin procreador es asociado con el mal. Asimismo he mencionado

las resistencias de los mayos y yaquis a adoptar las leyes cristianas, algunas veces mediante alzamientos e intentos de asesinato de los religiosos, otras bajo las formas del disfraz y el anonimato.

Estas reflexiones me han llevado a retomar la inquietud inicial que me llevó a realizar esta investigación, acerca del personaje pascola y su participación como una especie de bufón que entretiene a los espectadores a través de un performance, donde gesticuliza y parodia actos sexuales, durante la representación de la pasión de Cristo en las celebraciones de Semana Santa.

Las conclusiones a las que llegué en esta tesis, me han permitido analizar con una perspectiva distinta, creo que el pascola representa el discurso relaborado de las enseñanzas jesuitas acerca del demonio, representado por el pascola, y los señuelos de la carne con los que trata de persuadir a hombres y mujeres a pecar.

Este tipo de discurso del pascola además de estar presente en las danzas, también lo está, en una narrativa de ficción, *anoikichia* relatado por el pascola mayor, donde los contenidos que se expresan son de carácter sexual, con un tinte humorístico acerca del bestialismo, infidelidades e historias de personas que han sido castigadas con una maldición divina por haber cometido algún pecado grave (Estrada, Silva & Buitimea, 2009: 157-158).

Me interesaría realizar una investigación que siga la temática conceniente al cuerpo y sexualidad con los mayos y yaquis, esta vez me gustaría realizar trabajo de campo en estas poblaciones, para tratar de indagar en percepciones más positivas sobre la sexualidad y el papel que juega el erotismo en la actualidad para ambos grupos, si es que tiene cabida en las diferentes dimensiones o mundos yoeme o yoreme.

Estos *aniam* (mundos) son descritos por Felipe Molina y David Delgado (2015), no como mundos místicos ni metafísicos en sentido estereotípico. Debido a que se encuentran presentes en el paisaje actual y se vinculan con la identidad de los yoeme y yoremes a través de la sociabilidad compartida. En estos mundos,

es donde los yoremes o yoemes adquieren las diferentes habilidades, para danzar, bailar, hacer máscaras, entre otros.

Creo que es esencial el indagar sobre estos aniam o mundos, para indagar más allá, en las representaciones del cuerpo y la sexualidad de los yaquis-yoeme y mayos-yoeme.

Bibliografía

Manuscritos

Archivo General de la Nación de México (AGN) Jesuitas, leg. 1-11. Exp.15, fs.87-88,1744.

Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Catalunya (AHSIC) Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Documenta et Hist. MEX, 17, 1600-1700.

Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Catalunya (AHSIC) Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Documenta et Hist. MEX, 18, 1701-1773.

Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Catalunya (AHSIC) Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Relations etc. Varia. MEX, 19, 1571-1654; 763.

Archivo General de Indias (AGI) Audiencia de México: AGI-MEX.25.20, 1602.

Archivo General de Indias (AGI) Mapas y Planos: MP-MEXICO: 123

Archivo General de Indias (AGI) Guadalajara: AGI-GDL. 88.

Fuentes Primarias

Anónimo. (1740) *Manual para administrar a los indios del idioma cahita los santos sacramentos según la reforma de NN. SS. PP. Paulo V. Urbano VIII*, México: Imprenta Real del Superior Gobierno de doña María de Rivera.

Arlegui, J. (1851) *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, México: Calle de los Rebeldes núm. 2.

Baptista, J. (1599) *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Santiago Tlatilulco: Melchior Ocharte.

Arte de la Lengua Cahíta 1737 (1891) En: E. Buelna, *Arte de la lengua cahíta por un padre de la Compañía de Jesús*, México: Imprenta del Gobierno Federal.

Carta a su majestad del presidente de la Audiencia de Méjico, Nuño de Guzmán, en que refiere la jornada que hizo a Michoacán, a conquistar la Provincia de los teules-chichimecas, que confina con Nueva España [8 de julio de 1530] (1870) En: Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias, Tomo XIII, Madrid: Imprenta José María Pérez, pp.356-393.

Cartas Anuas de 1592-1614, en Memorias para la Historia de la Provincia de Sinaloa, Tomo XV. México: Gabinete de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de México.

De Acosta, J. (1999) *Predicación del Evangelio en las Indias* [1577]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

De Acosta, J. (2006) *Historia natural y moral de las Indias* [1590], 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

De Cárdenas, J. (1913) *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* [1591], I, 2ª ed. México: Museo N. de Arqueología, Historia y Etnología.

De la Mota y Escobar (1605) Descripción Geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

De León, A. (1909) Relación y discursos del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León; temperamento y calidad de la tierra [1649]. En: G. García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Tomo XXV, 1ª ed. México: Librería de la Vda. de Ch. Bouret.

De León, Martín (1611) *Camino del cielo en lengua mexicana. Con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un xtiano debe creer, saber y obrar, desde el punto que tiene uso de razón, hasta la muerte*. México: Imprenta Diego López Davalos.

De los Reyes, A.M. (2002) *Relación de las misiones de Sonora y Sinaloa (1784)*, 2ªed. Culiacán: Creativos 7 Editorial.

De Obregón, B. (1988) *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España* [1584]. México: Editorial Porrúa.

Lafitau, J.F. (1724) *Moeurs des sauvages americains compare'es aux moeurs des premiers temps*. Tomo I. Paris: Rue Pavée.

Lázaro de Arregui, D. (1980) *Descripción de la Nueva Galicia*[1621], 2ªed. Jalisco: Gobierno de Jalisco/ Unidad Editorial.

López de Ayala, I. (1785) *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* [1564]. Madrid: Imprenta Real.

Loyola, I. (1733) *Exercicios espirituales* [1591] Valencia: impresor Joseph Dolz.

Núñez Cabeza de Vaca, A. (2000) *Naufrajos*, Buenos Aires: Editado por elAleph.com.

Parker Winship, G. (1896) *The coronado expedition (1540-1542).Extract from the fourteenth annual report of the bureau of ethnology*, 1ªed. Washington: Government printing Office.

Pérez de Ribas A. (1645) *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. Madrid: Alonso de Paredes, junto a los Estudios de la Compañía.

Pérez de Ribas, A. (1944) *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Tomo 1, México: Editorial Layac.

Pfefferkorn, I. (2008). *Descripción de la Provincia de Sonora*. 1ª ed. Sonora: Cien de México.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias (1681) Madrid: Iván Paredes.

Solórzano Pereira, J. (1647) *Política Indiana*, Madrid: Oficina de Diego Díaz de la Carrera.

Torquemada, J. (1975) *Monarquía Indiana* [1615] Vol. V. 3ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, pp.51-80.

Fuentes secundarias

Acosta. M. (2007) Espacios de poder, política y religión en la frontera norte de México (siglos XVII y XVIII). *Bibliographica Americana*, 4, pp. 1-13.

Adair. J. (1775) *The history of the American indians*. 1ª ed. London: E. and C. Dilly.

Aguirre Beltrán, G. (2005) La presencia del negro en México, *Revista del CESLAK*, 7, pp. 351-367.

Aguirre, G. (1981) *La población negra de México*. Estudio etnohistórico. México: Ediciones Eufe.

Albarellos Alonso. S. (2008) De lo visible a lo invisible. Sistemas de Salud Intercultural entre los pueblos tukano oriental del Vaupes. En: G. Fernández Juárez; I. González & P. García, eds. *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*. 1ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala/ Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp.19-27

Alegre. F. (1841) *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Tomo I. 1ª ed. México: J.M. Lara.

Alegre. F. (1842) *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Tomo II. 1ª ed. México: J.M. Lara.

Almada Bay, I., Medina Bustos, J. & Del Valle Borrero Silva, M. (2007). Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821. *Religión y Sociedad*, XIX, pp.237-266.

Álvarez, S. (2003) El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana, *Relaciones*, (XXIV) 95, pp.115-164.

Álvarez Tostado. L.E. (1996) *Educación y Evangelio en Sinaloa, siglos XVI y XVII*. 1ª ed. Culiacán: Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa.

Ariès, P. (2000) *Historia de la muerte en Occidente, de la edad media hasta nuestros días*, 1ª ed. Barcelona: Acantilado.

- Asad, T. (1983) Notes on body pain and truth in medieval Christian ritual, *Economy and Society*, vol. 12, nº 3, pp. 287-327.
- Bacigualpo, A. M. (2004) The Mapuche Man who became a woman shaman: Selfhood, gender transgression, and competing cultural norms, *American Ethnologist*, 31 (3), pp.440-457.
- Bancroft, H. (1875) *The native races of the pacific states of North America*. Vol I, New York: D. Appleton and Company.
- Barabas, A. M. (2000) *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, 2ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Barnett H.G., Broom, L. Siegel, B.J. & Vogt, E.Z. (1953) Acculturation: An Exploratory Formulation, The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, *American Anthropologist*, 56 (6), pp.973-1000.
- Beals, R. I. (2011) *Etnohistoria del Noroeste*, 1ª ed. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Siglo XXI editores/ El Colegio de Sinaloa.
- Béligand, N. (2015) Cristos Rey, vírgenes y devotos en revuelta en las sierras mexicana (1765-1770). *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 36 (142), pp.105-156.
- Bell, C. (2009) *Ritual Theory, Ritual Practice*, 1ª ed. New York: Oxford University Press.
- Blackwod, E. (1984) Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females, *Signs*, 10 (1) pp.27-42. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3174235> [Acceso: 10 Mar. 2016].
- Bloch, J. (2014) The unthinkable and the unseen: Community Archaeology and decolonizing social imagination at Okeeheepkee, or the lake Jackson site. *Archaeologies: journal of the World Archaeological Congress*, 10 (1), pp.70-106.
- Bloch, M. (2001) *Apología para la Historia o el oficio del historiador*, 2ª ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (1972) El concepto del indio en América: una categoría de situación colonial, *Anales de Antropología*, 9 pp.105-124.

- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*, 1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Breneman, D. (2004) *Climate of rebellion: The relationship between climate variability and indigenous uprisings in mid-eighteenth-century Sonora*. Tesis doctoral. The University of Arizona.
- Breton, S. (2006) Vous nous avez apporté le corps. En: S. Breton, M. Croquet, Houseman, J. Schaeffer, A. Taylor & E. Viveiros de Castro, ed., *Qu'est-ce qu'un corps?* 1ª ed. París: Musée du quai Branly/ Flammarion, pp.12-21.
- Broom, L. & Kitsue, J. (1955) The validation of acculturation: A condition to ethnic assimilation, *American Anthropologist*, (57)1, pp.44-48.
- Bruner, E. (1986) Experience and its expressions. En: V. Turner & E. Bruner, ed., *Anthropology of Experience*, 1ª ed. Urbana: University of Illinois Press, pp.3-30.
- Burnett Tylor, E. (2002) Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia. En: F. Bossert, P. Sendón & D. Villar, *el parentesco textos fundamentales*, Buenos Aires: Editorial Biblos, pp.79-102.
- Burke, P. (2000) *Formas de hacer historia cultural*, 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Burrus, E.J. & Zubillaga, F. (1986) *El noroeste de México, documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769*, 1ª ed. México: Universidad Autónoma de México.
- Butler J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. 1ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Butler, J. (2009) Performatividad, Precariedad y políticas Sexuales, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3). 321-336.
- Callender, C., M. Kochems, L., Bleibtreu-Ehrenberg, G., Beyer, H., K. Brown, J., Datan, N., Granzberg, G., Holmberg, Hultkrantz, A., Jacobs, S., B. Kehow, A. Knoblock, J., Liberty, M., K. Powers, W., Schelegel, A., Signorini, I. & Strathern, A. (1983) The North American Berdache, *Signs*, 24 (4), pp.443-470. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2742448> [Aceso: 10 Mar. 2016].

- Campbell, Y. (1994) Aspectos literarios del discurso religioso de Nueva Vizcaya. Cartas Annuas del siglo XVII. En: *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 3: Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII*. España: Asociación Internacional de Hispanistas, pp. 264-273.
- Cañeque, A. (2016) Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas, *Relaciones*, 145, pp.13-61.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. (2007) *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons & Fundación Jorge Juan.
- Caro Baroja, J. (2016) *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*. Editor digital Titivillus.
- Carpenter, J.P. & Sánchez, M. G. (2008) Entre la Sierra Madre y el mar: la arqueología de Sinaloa, *Arqueología*, 39, pp.21-45.
- Cazeneuve, J. (1971) *Sociología del rito*, 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Chaumeil (1993) Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. En: C. Pinzón et al. Eds. *Cultura y Salud en la construcción de las Américas*, Bogotá: ICAN, pp.261-277.
- Childs, S.M. (1974) Ethnohistory: A Review of the Method and its Applicability to the Study of Rural Malasya, *Akademika*, 4, pp.1-13.
- Clastres, P. (1978) *La sociedad contra el Estado*. 1ª ed. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Clastres, P. (2001) *Investigaciones en Antropología Política*. Epub. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Clews Parsons, E. & L. Beals, R. (1934) The sacred clowns of the pueblo and mayo-yaqui indians, *American Anthropologist*, 36 (4), pp.491-514.
- Clews Parsons, E. (1938) Note on the Pima Berdache, *American Anthropologist*, 40, pp.338-340.

- Coello de la Rosa, A. (2011) Colonialismo y santidad en las islas Marianas. La sangre de los mártires (1668-1676), *Hispania Sacra*, LXVIII (128), pp.707-745.
- Coello de la Rosa A. (2011) El estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXX (159), pp.45-76.
- Coello de la Rosa, A., Mateo Dieste, J.L. (2015) ¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile, *Quaderns-e*, 20 (2), pp.4-18.
- Coello de la Rosa, A., Mateo Dieste, J.L. (2016) Julio Caro Baroja: un clásico moderno, en *Elogio de la Antropología histórica: enfoques, método, y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*, Zaragoza, Barcelona: Prensas de la Universidad de Zaragoza/ Editorial UOC, pp.77- 84.
- Cohen, E (2003) *Con el diablo en el cuerpo, filosofos y brujas en el renacimiento*, 1ª ed. México: Taurus/Universidad Autónoma de México.
- Collard, H. & Collard, E. S. (1984) Castellano-mayo, mayo-castellano. En: M. Silva & Aceves, *Serie de vocabularios indígenas*, 6. 3ª ed. México: Instituto lingüístico de Verano.
- Comaroff, J. (1981) Healing and cultural transformation: the Tswana of southern Africa, *Social Science and Medicine*, 15B, pp.367-378.
- Comaroff, J.L. & Comaroff, J. (1992) *Ethnography and the historical imagination*: Boulder: Westview Press.
- Cramaussel, C. (1990) Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya, *Historias*, (25), pp.73-90.
- Cramaussel, C. (2012) Poblar en tierras de muchos indios. La región de Álamos en los siglos XVII y XVIII, *Región y Sociedad*, 53, pp.11-53.
- Crosby, A. (1967) Conquistador y pestilencia. The first New World pandemic and the gall of the Great Indian, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 47 (3), pp.321-337.
- Cuentos, mitos y leyendas yoremes (2005) Culiacán: DIFOCUR.

De Foe, D. (1978) *Historia del Diablo, desde su expulsión del cielo hasta la venida del Mesías*, 1ª ed. Madrid: Peralta Ediciones.

De la Mota Padilla, M. (1856) *Historia de la conquista de la Nueva-Galicia*. Guadalajara: Tip. Del Gob., a cargo de J. Santos Orozco.

De Rojas, J.L. (2015) *La etnohistoria de América: los indígenas protagonistas de su historia*, 1ª ed. Epub. Buenos Aires: S.B. Editorial

De Vitoria, F. (1975) *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, 3ª ed. Madrid: Espasa-Calpe.

Decorme, G. (1941) *La obra de los Jesuitas Mexicanos durante la Época Colonial, 1572-1767*, 1ª ed. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Del Río, I. (1991) Colonialismo y frontera. La imposición del tributo de Sinaloa y Sonora, *Estudios de Historia Novohispana*, 10 (010), pp.237-265.

Del Río, I. (2001) Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII), *Serie Historia Novohispana*, 66, pp.13-28.

Delumeau, J. (2012) *El miedo en Occidente*. Versión Ebook. Madrid: Taurus.

Descola, P. (2001) Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En: P. Descola & G. Pálsson, eds., *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, 1ª ed. México: Siglo XXI editores, pp.101-123.

Descola, P. (2011) Human Natures, *Quaderns*, 27, pp.11-25.

Díaz Perera, M.A. (2004) Antropología e Historia ¿Un diálogo necesario? Edward Thompson: una revisión, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXV (99), pp.287-316.

Diccionario de Antropología, Thomas Barfield (2001), 1ª ed. Barcelona: Bellaterra Edicions.

Douglas, M. (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1ª ed. Madrid: Siglo XXI editores.

Douglas, M. (1988) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

- Dube, S. (2007) Llegadas y salidas: La Antropología Histórica. *Estudios de Asia y África*, XLII (3), pp.595-645.
- Durkheim, E. (1968) Las formas elementales de la vida religiosa. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Epple, C. (1998) Coming to terms with Navajo, nádleehí: a critique of berdache, "gay", "alternate gender" and "two spirit", *American Ethnologist*, 25 (2), pp.267-290.
- Estenssoro, J.C. (2003) Del Paganismo a la Santidad. La Incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1533-1750, 1ª ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Estrada Fernandez, Z. Buitimea, C., Gurrola, A., Castillo, M.E. & Carlón, A. (2004) Diccionario yaqui-español y textos. Obra de preservación lingüística. 1ª ed. Hermosillo: Universidad de Sonora/ Plaza y Valdés Editores.
- Estrada, Z; Silva, C. & Buitimea, C. (2009) El discurso de los pascolas entre los yaquis de Sonora, México, *Tlaxcolan*, 16, pp.147-167.
- Foster. G. M. (1976) Disease Etiologies in Non-Western Systems, *American Anthropologist*, 78, pp.773-782.
- Foucault, M. (1992) *El orden del discurso*, 1ª ed. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1999) *Estrategias de poder*, 1ª ed. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 1ªed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault. M. (2011) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. 3ª ed. México: Siglo XXI Editores.
- Frazer, J.G. (1981) *La rama dorada, magia y religión*, 1ªed, 8ª imp. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Fulton Benedict, R. (1922) The Vision in Plains Culture, *American Anthropologist*, New Series, 24 (1), pp.1-23.

- Galaviz de Capdevielle, M. E. (1966) Rebeliones de Seris y Pimas en el siglo XVIII, características y situación, *Estudios de Historia Novohispana*, 1 (001), pp.1-39.
- Gallini, C. (2002) Invitación a la lectura, *Revista de la Universidad Autónoma de México*, 610, pp.29-38.
- García Arenal, M. (1992) Moriscos e Indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización, *Crónica Nova*, 20, 153-175.
- García-Lorente, J.A. (2008) Giro lingüístico y postmodernidad, *Pensamiento*, 64 (241), pp.473-486.
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*, 12ª imp. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Geo, C. (1844) *Letters and notes on the maners, customs, and condition of the North American Indians*, II, 3ª ed. New York: Wiley and Putnam.
- Gerhard, P. (1996) *La Frontera Norte de la Nueva España*, 1ªed. México: Universidad Autónoma de México.
- Gillin, J. (1946) Mestizo America. En: R. Linton, ed., *Most of the World*. New York: Columbia University Press, pp. 156-211.
- Ginzburg, C. (1991) *Historia Nocturna*, 1ª ed. Barcelona: Muchnik Editores.
- Ginzburg, C. (1996) Brujos y chamanes, *Entrada Libre*, 37, pp.3-13.
- Ginzburg, C. (1999) *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, 3ª ed. Barcelona: Muchnik Editores.
- Ginzburg, C. (2009) Qué he aprendido de los antropólogos, *Alteridades*, 19, pp.131-139.
- Ginzburg, C. (2011) Huellas. Raíces de un paradigma indiciario, En: *Tentativas*, México: Universidad de San Nicolás de Hidalgo, pp.93-155.
- Gluckman, M.(1963) Gossip and Scandal, *Current Anthropology*, 4 (3), pp.307-316. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2739613> [Acceso: 07 Ago. 2014]

Gluckman, M. (2009) *Costumbre y Conflicto en África*, 1ª ed. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades/ Fondo Editorial.

Godelier, M. (2000) *Cuerpo, parentesco y poder, perspectivas antropológicas y críticas*. 1ª ed. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Ediciones Abya-Yala.

Gómez Padilla, G. (2006) Las misiones del Noroeste. Otra visión de la educación jesuítica, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, XXXVI (1-2), pp.49-73.

González Rodríguez, L. Anzures y Bolaños, M. (1996). Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, 16 (6), pp.171-214.

Good, J.B. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia*. 1ª ed. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Gruzinski, S. (1986) Normas cristianas y respuestas indígenas apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de la Nueva España, *Historias*, 15, pp.31-42.

Gutiérrez Estévez (1999) El sueño de los sentidos, *Anthropologica*, 17 (17), pp.7-19.

Gutiérrez Estévez, M. (2009) Ambivalencias elementales. Representaciones Amerindias, *Quaderns*, 25, pp.141-160.

Hausberger, B. (1997) La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano, *Estudios de Historia Novohispana*, 17, pp.63-103.

Hauser, R. E. (1990) The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century, *Ethnohistory*, 37 (1), pp.45-65.

Hawkins, P. C. (2012) New World Sodom: Biblical Tales of Conquest and Acculturation, *Electronic Journal of Human Sexuality*, 15. Disponible en: <http://www.ejhs.org/volume15/NewWorld.html>

Hérault, L. (2010) Transgression et désordre dans le genre: les explorateurs français aux prises avec les "berdaches" amérindiens, *Etnográfica*, 14 (2), pp.337-360.

Herskovits M.J.(1937) African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief, *American Anthropologist*, New Series, 39 (4),pp.635-643.

Herskovits, M.J. (1941) *The myth of the negro past*. New York: Harper & Brothers publishers.

Héritier, F. (1999) *Two sisters and their mother*. 1ª ed. New York: Zone Books.

Herrera Carrillo, P. (1960) Sinaloa a mediados del siglo XVII, un documento de extraordinaria importancia el "apologético defensorio". En: Pompa y Pompa, *Estudios Históricos de Sinaloa*, Tomo II.p.145-74.

Holden,W. C. (1936) Marriage,Child Rearing and Education. En: W.C. Holden., C.C. Seltzer., B.A. Studhalter., C.J.Wagner & W.G. McMillan. *Studies of the Yaqui Indians of Sonora, Mexico*. Lubrock: Texas Technological College, pp.25-33.

Huizinga, J. (2015) *El otoño de la edad media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Editor digital Tititivilis.

Icazbalceta, J. (1866) *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo II, 1ª ed. México: Antigua librería.

Jackson, M. (1983) Knowledge of the Body, *Man*, 18 (2), pp.327-345. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/2801438> [Acesso: 24 Jul. 2017].

Keesing, R. (1992) *Custom and Confrontation: the kwaio struggle for cultural autonomy*. Chicago: The University of Chicago.

Kleinman, A. (1978) Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems, *Social Science & Medicine*, 12, pp.85-93.

Kleinman, A. (1988) Experience and its Moral modes: Culture, Human Conditions, and Disorder. En: *The Tanner Lectures on Human Values*, Reino Unido: Stanford University, pp.357-420.

Kroeber, A.L. (1948) *Anthropology. Race, language, culture, psychology, prehistory*. New York: Harcourt, Brace & Company.

Kroeber, A. (2002) Sistemas clasificatorios de relación. En: F. Bossert., P. Sendón & D. Villar, *El parentesco textos fundamentales*, Buenos Aires: Editorial Biblos, pp.141-149.

Le Breton, D. (2002) *La sociología del cuerpo*, 1ª ed. Buenos Aires: Nueva visión.

Le Breton, D. (2010) *Cuerpo sensible*. 1ª ed. Santiago de Chile: Metales pesados.

Le Goff, J. & Truong, N. (2015) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. 1ªed. Barcelona: Espasa Libros.

Lee, I. (1996) *The dream seekers: Native American Visionary traditions of the Great Plains*, 1º ed. Norman: University of Oklahoma Press.

Lengua Névome que se dice Pima, propia de Sonora; con la doctrina cristiana y confesionario añadidos (1862) en: B. Smith (ed.) New York: Cramoisy press.

Leon Portilla, M. (2003) *la visión de los vencidos*. México: Universidad Autónoma de México/ Publicaciones Digitales.

Lévi-Strauss, C. (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*, 1ª ed. Barcelona: Paidós.

Linton, R. (1936) *The Study of Man*, New York: Appleton-century Crofts.

Lockhart, J. (1988) Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México Colonial, *Historias*, 20, pp.25-48.

López Aceves, H.E. (2007) Los Mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional, *Cuiculco*, 14 (39), pp.11-33.

López Austin, A. (2004) *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*. 3ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de investigaciones antropológicas.

López Castillo, G. (2013). Rebeliones indígenas en el Río Fuerte durante el siglo XVIII, problemas locales y solidaridades regionales. En: G. López

Castillo., C. Velasco & M. Aguilar (Coord.) Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las Refomras Borbónicas a la Revolución. 1ª ed. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.97-118.

López Lara, Á. (2005) Los rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques, *Sociológica*, 20 (57) pp. 61-92.

López Sarrelangue, D. (1968) Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa base dela colonización de la baja California, *Estudios de Historia Novohispana*, 2 (002), pp.1-68.

Lumholtz Carl (1904) *El México desconocido, cinco años entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarasco de Michoacán*, Nueva York: Charles Scribner's sons.

Malvido, E. (2003) La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana, *Revista de Indias*, LXIII (227), pp.65-78.

Mantilla Trolle, M. (2004) La Audiencia de Guadalajara siglos XVI-XVII, *Revista Jurídica Jalisciense*, 14 (2) pp.63-105.

Markman P. & Markman R. (1989) The syncretic compromise. The yaqui en mayo pascola. En, P. Markman, ed.*Mask of the spirit: image and metaphor in Mesoamerica*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, pp.179-190.

Mateo Dieste, J. L. (2013) *Health and Ritual in Morocco, conceptions of the body and healing practices*. 1ªed. Leiden: Brill.

Mauss, M. (1973) Techniques of the body, *Economy and Society*, 2 (1), pp.70-88.

Mauss, M. Esquisse d'une théorie générale de la magie, *l'Année Sociologique*, 1902-1903, pp.4-94.

Mecham, J. L. (2005) *Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya*, 2ªed. Chihuahua: Secretaría de Educación y cultura de Gobierno del Estado de Chihuahua/ Universidad Juárez del Estado de Durango.

Medina Bustos, J.M. (2008) Jerarquía social, vecindad y juntas de vecinos en la provincia de Sonora (siglos XVI y XVIII): un acercamiento a la representación política de antiguo régimen en una zona marginal y fronteriza del Imperio Español, *Anuario IEHS*, 23, pp. 237-270.

Merino González, E.C. (2002) *Sistemas curativos Yaquis. La identidad del curandero en su forma médico-ritual*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana.

Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*, 1ªed. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.

Mintz, S.W. & Wolf, E.R. (1950) An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo), *Southwestern Journal of Anthropology*, 6 (4), pp.341-368.

Mirafuentes Galván, J.L. (1993) Las tropas de indios auxiliares: conquista contrainsurgencia y rebelión en Sonora, *Estudios de Historia Novohispana*, 13 (013), pp.93-114.

Mirafuentes Galván, J.L. (1994) Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII), *Estudios de Historia Novohispana*, 14 (014) pp.117-143.

Moctezuma Zamarrón, J.L. & López Aceves, H. (2007) *Mayos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, 1ª ed. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Moctezuma Zamarrón, J.L. (2007) *Yaquis. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. 1ª ed. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Moctezuma Zamarrón, J.L. (2014) El huya ania "el mundo del monte" y otros posibles en las lenguas yaqui y mayo. En: R. Barriga & E. herrera, eds. *Estructuras, lenguas y hablantes*. Estudios en Homenaje a Thomas C. Smith Stark, 1ª ed. México: El Colegio de México, pp.1125-1148.

Molina, F. (2010) Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie, *Anuario de Estudios Americanos*, 67 (1), pp.23-52.

- Molina, F. & Delgado, D. (2015) Geographies: Yoeme. En R. Warrior, ed. *The world of Indigenous North America*. New York: Taylor and Francis, pp.105-122.
- Moore, B. (1996) *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Murdock, G.P. (1965) *Social Structure*, 1ª ed. New York: The Free Press.
- Navarro García, L. (1965) La sublevación yaqui de 1740, *Anuario de Estudios Americanos*, 22, pp.373-531.
- Nieto, J.A. (2003) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, 1ª ed. Madrid: Talasa Editorial.
- Nurit, B.D. (1999) "Animism" Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology, *Current Anthropology*, 40 (S1), pp. S67-S91.
- Olavarría Patiño, M.E. (1999) *Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Olavarría, M., Aguilar, C. & Merino, E. (2009). *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoreme*. 1ª ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.
- Olavarría, M.E. (2000) Contexto Calendárico yaqui, *Alteridades*, 10 (20), pp.35-57.
- Olivier, G. (1992) Conquistadores y misioneros frente al "pecado nefando", *Historias*, 28, pp.47-64.
- Olmos Aguilera, M. (2011) *El chivo encantado, la estética del arte indígena en el noroeste de México*. 1ª ed. México: El Colegio de la Frontera Norte/ Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.
- Orozco y Berra, M. (1864) *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, 1ª ed. México: Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante.
- Ortega Noriega, S. (1999) *Breve Historia de Sinaloa*, México: Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica.
- Ortega Noriega, S. (2010) Capítulo II. El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699. En: S. Ortega & I. Del Río (coord.) *Tres siglos de historia sonorensis*,

1530-1830, 2ªed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp.41-94.

Ortega, J. (1887) *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias*. México: Tipografía de E. Arandiano.

Ortelli, S. (2014) Vivir en los márgenes. Fronteras porosas y circulación de población en la Nueva Vizcaya tardo colonial, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 19 (1), pp.39-57.

Padgen, A. (1988) *La caída del hombre natural, el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.

Pardo-Tomás, J. (2016) La frontera de los cuerpos. Explicaciones de la catástrofe demográfica en las Relaciones Geográficas de Indias. En: J. Beltrán, B. Hernández & D. Moreno, eds., *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, 2ª ed. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp.415-425.

Parker, C.H. (2014) Diseased Bodies, Defiled Souls: Corporality and Religious Difference in the Reformation, *Renaissance Quarterly*, 67 (4), pp.1265-1297.

Porqueres I Gené, E. (2011) Parenté et théologie: la parenté chrétienne. En: P. Bonté., E. Porqueres & J. Wigaux (Dir.) *L'argument de la filiation aux fondements de sociétés européennes et méditerranéennes*.1ª ed. París: Éditions de la Madison des sciences del h'omme.

Porras Muñoz, G. (1980) *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, 1ªed. México: Universidad Autónoma de México.

Powell, P.W. (1987) Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600, *Estudios de Historia Novohispana*, 9 (009), pp.19-36.

Radcliffe-Brown, A.R. (2002) La organización social de las tribus australianas. En: F. Bossert., P. Sendón & D. Villar, *El parentesco textos fundamentales*, Buenos Aires: Editorial Biblos, pp.171-228.

Rasmussen, T. (2009) Hell disarmed? The function of hell in Reformation Spirituality, *Numen*, 56 (2-3), pp.366-384.

- Redfield, R. Linton, R, Herskovits, M. (1935) A memorandum for the study of acculturation, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 35, pp.145-148.
- Reff, D.T. (2004) *Plagues, Priests, Demons. Sacred Narratives and the rise of Christianity in the old world and the new*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Revel, J. (2002) *Le vocabulaire de Foucault*, 1ª ed. Paris: Ellipses Édition.
- Ricard, R. (1986) *La conquista espiritual de México*. 2da ed. México: Fondo de cultura Económica.
- Rodríguez Villareal, J.J. (1999) *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, 1ªed. Hermosillo: Secretaria de Educación Pública de Coahuila/ Universidad de Sonora.
- Rozat, G. (1995) *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, 1ªed. México: Universidad Iberoamericana.
- Rubiés, J.P. (2017) Ethnography and cultural translation in the early Modern Missions, *Studies in Church History*, 53, pp.272-310.
- Rubin, G. (1986) El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo, *Revista Nueva Antropología*, 8 (030): 95-145.
- Sánchez Lora, J.L. (2004) Demonios y Santos: el combate singular. En: M. Tausiet & J. Amelang, eds. *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, pp.161-186.
- Sauer, C. (1998) *Aztatlán*, 1ªed. México: Siglo XXI Editores/ Fundación Ignacio Bórquez Zazueta.
- Scott, J. (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia*, 1ª ed. México: Ediciones Era.
- Suellen, D.W.& Hruschka, (2004) Extracted-Food Resource- Defense Polygyny in Native Western North American Societies at Contact, *Current Anthropology*, 45 (5), pp.707-714. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/425637> [Acceso: 01, Jun. 2016].

- Shepardson, M. (1979) El sistema de autoridad tradicional de los Navajos. En: J.R. Llobera, (comp.) *Antropología Política*. Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 600-631.
- Signorelli, A. (2003) El historiador etnógrafo. Ernesto de Marino en la investigación de campo, *Alteridades*, 13 (25), pp.13-24.
- Signorelli, A. (2011) Etnocentrismo, Racismo y Relativismo en un país "civil": Italia al inicio del tercer milenio, *Revista Andaluza de Antropología*, 1, pp.99-109.
- Songel, F. (2015) *Zibaldone, Estudios italianos*, III (1), pp.358-363.
- Soto Rábanos, J.M (2006) Visión y Tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana, *Hispania Sacra*, LVIII (118), pp.411-447.
- Stevenson, T. E. (1887) The religious of the zuni child, En: J.M. Powell (dr.) *Fifth annual report of the bureau of ethnology*, Washington: Government printing office, pp.539-555.
- Stolcke, V. (2000) ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 014, pp.25-60.
- Stolcke, V. (2008) Los mestizos no nacen sino que se hacen, *IV congreso Argentino de Antropología Social*.
- Stoler, A.M. (2010) *Along the Archival Grain. Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton and Oxford: Princeton university press.
- Surrallés, A. (2007) Los Candoshi. En: F. Santos & F. Barclay eds. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. 6. Lima: Institut français d'études andines/ Instituto Smithsoniano de Investigaciones Tropicales.
- Synnott, A. (1992). Tomb, Temple, Machine and Self: The Social Construction of the Body. *The British Journal of Sociology*, 43(1), pp.79-110. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/591202> [Acceso: 22 Sep. 2017].
- Taussig, M. (1980) Reification and the consciousness of the patient, *Social Science & Medicine*, 14b, pp.3-13.

Taussig, M. (1993) *Mimemis and Alterity. A particular History of the senses*. New York, London: Routledge.

Taussig, M. (2010) *The Devil and Commodity fetishism in South America*. 13 anniversary edition. Chapel Hill/ The University of North Carolina Press.

Thomas, W. & Jacobs, S. (1999) And we are still here: from berdache to two spirit people, *American Indian Culture & Research journal*, 23 (2), pp.91-107.

Thompson, E.P. (1984) *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Crítica.

Thompson, E.P. (1976) Folklore, Antropología e Historia Social. Conferencia presentada en el *Indian History Congress*, en Calicut, Kerala.

Todorov, T. (2014) *La conquista de América. El problema del otro*. Epub. Editor Digital: Sergio S.

Trexler, R. C. (2002) Making the American Berdache: Choice or Constraint?, *Journal of Social History*, 35 (3), pp.613-636.

Turner, B. (2009) The sociology of the body. En: B. Turner, ed., *The New Blackwell Companion to Social Theory*, 1ª ed. Malden: Blackwell Publishing Ltd., pp. 513-532.

Turner, V. (2007) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, 5ª ed. Madrid, Siglo XXI Editores.

Turner, V. W. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. 1ª ed. Madrid: Altea/ Taurus/ Alfaguara.

Uriarte Zazueta, A. (2013) Las Instituciones y la expansión en el Noroeste. En: A. Uriarte. *El cambio institucional en la administración pública en México y en Sinaloa*. México: Instituto Nacional de Administración Pública, pp.81-177.

Valdez Aguilar, R. (2009) *Los jesuitas. Medicina y Religión en el Noroeste Novohispano*. 1ª ed. Culiacán, Sinaloa: Umbral Editores.

Valdez Aguilar, R. (2011) *Diego Martínez de Hurdaide. La conquista de Sinaloa (1595-1626)*. 1ª ed. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.

- Vansina, J. (2010) *Being colonized: the kuba experience in rural Congo (1880-1960)*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Varese, S. (2011) El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena, *Quaderns*, 27, pp.97-122.
- Velasco, J. F. (1850) Noticias estadísticas del Estado de Sonora. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Ventura i Oller, M. (2012) *En el cruce de caminos, Identidad, cosmología y chamanismo tsachila*. 1ª ed. Quito: Abya Yala/ IFEA/ Universidad Autònoma de Barcelona.
- Ventura i Oller, M. (2015) Un pasado que no pasa: reflexiones amerindias, *Quaderns*, 20 (2), pp. 53-65.
- Vigarello, G. (2017) *El sentimiento de sí. Historia de la percepción del cuerpo*. 1ª ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros, G. (1981) Origen y Evolución del Presidio de San Miguel de Horcasitas, Sonora, *Estudios de Historia Novohispana*, 7, (007), pp.199-270.
- Wachtel, N. (1976) *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Walker Bynum, C. (1990) El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media. En: M. Feher, R. Naddaff & N. Taz, ed., *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Tomo I. 1ª ed. Madrid: Altea/ Taurus/ Alfaguara, pp.163-225.
- Wallach Scott, J. (2008) *Género e Historia*, 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- White, D., Betzig, L., Borgerhoff, M., Chick, G., Harting J., Irons, W., S. Low, B., F. Otterbein, K., C. Rosenblatt, P. & Spencer P. (1988). Rethinking Polygyny: Co-Wives, Codes and Cultural Systems [and comments and Reply]. *Current Anthropology*, 29 (4), pp.529-572. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2743506> [Acceso: 01, Ene. 2016].
- Williams, L.W. (1992). *The spirit and the Flesh*. 1ª ed. Boston: Beacon Press.

Williams, M.A. (1990) Imagen divina, prisión de la carne: percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo. En: M. Feher, R. Naddaff & N. Taz, ed., *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Tomo I.1ª ed. Madrid: Altea/ Taurus/ Alfaguara, pp.129-149.

Wolf, E.R. (1958) The virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol, *The Journal of American Folklore*, 71 (279), pp.34-39.

Zubillaga, F. (1971) Memorial del padre Juan Plaza, provincial y respuesta del padre Aquaviva 1583, en *Monumenta Mexicana*, IV (1590-1592). Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Zuñiga, I. (1842) Rápida ojeada al estado de Sonora. (Coup d'oeil rapide sur l'état de la Sonora) En: Arthus Bertrand (ed.) *Nouvelles Annales des Voyages*, París: libreri de la Société de Geographie et la Societé Royale de Antiquaire du Rord, pp.237- 243.

