

01085 14
24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

NEGROS Y JUDIOS EN LA FORMACION SOCIAL DE SINALOA

Tesis que presenta Armando Reyes Velarde para obtener el grado de doctor en

HISTORIA DE MEXICO



MEXICO, D.F.
1998

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

268632



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. LUZ MARIA MARTINEZ MONTIEL, cuyo seminario *Los Procesos Migratorios en la Formación Cultural de México* inspiró la posibilidad de realizar la presente investigación, sobre todo en lo que concierne a la valoración de los elementos africanos en la sociedad sinaloense. Tutora de esta tesis, su orientación fue permanente y definitiva a lo largo de varios años, lo mismo que permanente fue su cuidado en ofrecer alternativas documentales y transmitir la invaluable experiencia y los profundos conocimientos que posee en la materia.

A la Mtra. ROSA CAMELO. En su seminario de *Historiografía Mexicana*, la importancia de la crónica provincial adquirió para el autor dimensión práctica con la elaboración de los iniciales borradores relativos a los orígenes de la población habitante del espacio geográfico llamado hoy Sinaloa. Asesora de esta tesis, la revisión exhaustiva que llevó a cabo del borrador de la misma hizo posible una relevante depuración del texto, ponderar afirmaciones e incorporar información que sin duda enriquecieron los contenidos.

A la Dra. EVA ALEXANDRA UCHMANY, por su incansable insistencia en la necesidad de hacer el mejor uso posible del idioma, condición imprescindible para aspirar a la realización de trabajos académicos. Agradezco a ella, también, su aliento para valorar la presencia judaica en Sinaloa como contribución al estudio de un tema de importancia en todo el país. Fueron incontables las orientaciones recibidas en su seminario *Sociedad e Ideología en España y Nueva España*, así como sus observaciones al borrador de esta tesis.

A los PROFESORES de la Facultad de Filosofía y Letras. El autor considera una fortuna contarse entre sus alumnos. Grata experiencia luego de un largo periodo de separación de la UNAM.

A mi ESPOSA Y A MIS HIJOS, por su comprensión y paciencia.

INDICE

Presentación	5
1. CONFIGURACION DE SINALOA	10
1.1. El Antecedente Prehispánico	11
1.2. Nuño Beltrán de Guzmán y la Nueva Galicia	12
1.3. Francisco Vázquez de Coronado y el Nuevo México	21
1.4. Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya	23
2. LOS NEGROS EN SINALOA	26
2.1. El Marco Esclavista	26
2.1.1. Antecedente hispano	26
2.1.2. El principio americano	29
2.1.3. Nueva España	35
2.1.4. Aproximación a Sinaloa	41
2.1.5. El indio y la esclavitud	51
2.1.6. Asentamiento: la colonia	56
2.1.7. Sinaloa de negro	62
2.2. La cultura africana en Sinaloa	69
2.2.1. Un antecedente: La Inquisición	69

2.2.2. Religión	74
2.2.3. Brujería	90
2.2.4. Ciencia y creencia	106
2.2.4.1. Una muestra: las parteras	110
2.2.4.2. La seguridad por el poder	113
2.2.5. Música y danza	121
2.2.5.1. Lo negro en la música y la danza indígenas	130
2.2.6. Portadores	142
Colofón	146
3. JUDIOS EN LA SINALOA COLONIAL	148
3.1. El pasado hispano	148
3.1.1. Indicios	154
3.1.2. Las palabras	156
3.1.3. Apellidos	158
3.2. Huellas judías	164
3.2.1. Gerónimo Lobo	164
3.2.2. Lucas Martín de Montijo	180
3.2.3. Francisco Aliaga Cardona	184
3.2.4. Lope de León Mendoza y Alencastre -o Alencastro	187
3.2.5. Félix Barrera	192
3.2.6. Gobernadores de Nuevo México	198
3.2.7. Basilio Juárez	205
4. CONCLUSIONES	213
5. FUENTES BIBLIOGRAFICAS Y DE ARCHIVO	216

RESUMEN

Si bien la historia oficial no lo registra, negros y judíos participaron destacadamente en la formación de la sociedad sinaloense durante el periodo colonial. Tomaron parte en la conquista, algunos como sirvientes, otros como exploradores y soldados. En la vida económica, los negros se desempeñaron fundamentalmente como sirvientes, vaqueros, peones, mineros y capataces; los judíos, sobre todo como capitanes, colonos, mineros y comerciantes. Consolidado el dominio español, los negros integraron en Sinaloa unidades militares defensoras del reino que se sumaron a los insurgentes en la Guerra de Independencia. Si a lo anterior se agrega la influencia que los africanos ejercieron en la música, la danza y las creencias religiosas, así como la disidencia religiosa y en ocasiones el libre pensamiento manifestado por los judíos, se comprenderá el grado de presencia que ambas etnias alcanzaron en la integración de la sociedad de su tiempo.



Although the national history do not say anything relate to, during the colonial period black people and Jewish people took part in an outstandly way in the formation of the Sinaloa society. They participated in the conquest as servants or as explorers and also like soldiers. Taking about economic life, black people were basically servants, cowboys, hod carriers, mine operators and foremen; whereas Jewish people were leaders, settlers, mine operators and merchants.

When the Spain authority was consolidated black people formed military groups in Sinaloa in order to defend the Spanish kingdom. Those groups joined the insurgents, in the independence war.

If also to all the previous, we add, the influence that Africans had in music, dance, religious beliefs, religious dissidence and talking about Jewish people their free thought; it would be easy to understand the level and the grade of ethnic influence that both, black people and Jewish people, had in the integration of the society of their time.

PRESENTACION

Es conocida la presencia de negros y judíos en México. Su participación en la composición social mexicana puede identificarse con facilidad, luego de un somero repaso histórico o, en lo que a negros se refiere, de una reflexión acerca de las características étnicas todavía visibles en algunos mexicanos de nuestro tiempo. Constituyen evidencias, al respecto, los juicios por judaizantes seguidos a los Carbajal, a Treviño de Sobremonte y a otros, y el alzamiento de Yanga en Veracruz. A estas evidencias deben sumarse los vestigios de cultura africana todavía observables en algunos sitios de las costas y las montañas del Golfo y del Pacífico en donde organizaron sus refugios los cimarrones, los esclavos que escapaban de sus amos.

Llama la atención, sin embargo, que la historia de Sinaloa apenas si recuerde ocasionalmente y en forma confusa la presencia negra en la configuración social de la entidad, incluso en la destacada obra del historiador regional Antonio Nakayama. A su vez, la judía es completamente ignorada. Casi la totalidad de los autores anotan, de los africanos, su permanencia al sur del Estado, en las guarniciones de *pardos*; algunos aventuran que fundaron Mazatlán y otros, como don Héctor R. Olea, llegan a atribuirles la creación del grupo musical por excelencia de la región: La Tambora.

Pero son notas marginales, no obstante que en Sinaloa los negros alcanzaron durante la Colonia una presencia notable en todos los ámbitos de la actividad humana. Participaron en la conquista y la colonización, entre otras formas, como soldados, exploradores, vaqueros, sirvientes, mineros, agricultores. Una minoría, finalmente fueron absorbidos por el mayoritario mundo indígena y al paso de tres siglos terminaron, también, haciéndose uno con el español.

Mulatos y *pardos* -resultado del cruce de negro con español y de negro con indio, respectivamente- prevalecieron en los registros bautismales de fines del siglo XVIII en Sinaloa y anunciaron, paradójicamente, el principio del fin de la presencia negra en la región. La raza negra se integró en las sucesivas mezclas que se produjeron, con mayor claridad todavía a partir del advenimiento de la Independencia y el fin de la clasificación social por castas.

Un imperativo para la libertad del negro era, generalmente, dejar de ser tal. El mestizo era libre. Es un caso patético en la historia de la humanidad: un pueblo que se niega a sí mismo como única forma de abandonar la esclavitud. Su dramatismo apenas resulta comparable con el de los judíos, aunque el desarrollo del drama sea diferente. En su deseo de escapar a su condición social, aquéllos avanzaban hacia su extinción; éstos, en su persistente tradición milenaria, hacían uso de todos los recursos posibles para sobrevivir como pueblo.

El estudio de la presencia judía en Sinaloa es significativo por su ausencia. Hasta el cierre de la década de los ochenta los libros de historia regional los omitían. Durante un largo periodo Sinaloa fue para los españoles el puesto más septentrional en el país. Encontrar allí a los judíos permitiría: 1) confirmar la norma de su modo de ser en el resto del territorio que señoreara España; 2) acercarse a la comprobación de la hipótesis del lingüista Carlos Esqueda, quien, en su *Lexicon de Sinaloa* intuye en algunos vocablos latino romances de la región el linaje judaico y llega a declarar, por ello, el establecimiento, al norte del Estado, de una colonia completa bajo lo que en la Inquisición se llamaba la Ley Antigua de Moisés; 3) aproximarse a una respuesta para la pregunta: ¿por qué los judíos se negaban al abandono

del dominio español, pese al riesgo de perder la vida?; 4) descubrir el origen de algunas particularidades en el modo de ser del pueblo de la región.

Por supuesto, ignorar la presencia negra y judía en Sinaloa no implica la supresión de su herencia cultural y racial, que aún es patente. La anulación de las características morfológicas externas, llamadas *fenotipos*, no conlleva la misma consecuencia para las características genéticas, identificadas como *genotipos*. En el caso de los negros, por ejemplo, actualmente los caracteres morfológicos aparecen repentinos y fugaces entre la población mestiza, aunque son identificables a veces en la textura del cabello y la forma de la nariz y de los labios, más que en la pigmentación de la piel. Históricamente, la manera de contemplar la vida y vivirla puede reconocerse en la música, la danza, el lenguaje, la religión y la tradición, elementos muy diluidos hoy como resultado de la mezcla cultural y el proceso de modernización acelerada que en el presente siglo se ha extendido por todo el planeta.

Resulta inevitable afirmar que el desconocimiento de la raíz negra y judaica no permite la explicación acabada de un modo de ser y la plena identificación de una comunidad consigo misma.

Una sociedad es un agrupamiento humano de existencia permanente en un espacio geográfico determinado. Existe en la medida en que supera las diferencias interiores extremas y evita la ruptura hacia la cual puede llevarla el acentuamiento de particularidades en algunos de los grupos que la componen. Una sociedad existe también por la aceptación de un cuerpo simbólico e ideológico fundamental con el cual nombra de semejante o igual manera al mundo y expresa su modo de sentir. El idioma común es imprescindible, pero, también, un fondo de creencias compartidas.

En la separación étnica del indio la iglesia identificó la mejor defensa de éste. Así, en la mayor parte de las regiones del país, lo marginó de la sociedad nacional que adquiriría forma en el mestizaje. A su vez, el Tribunal del Santo Oficio tampoco logró eliminar las creencias populares y terminó por considerarlas como prácticas en las cuales no existía "nada de importancia". Esto evidenció el desconocimiento de una rápida integración de formas de contemplar y comprender lo que Russell llama "la realidad exterior"; en este caso, la acelerada formación de una nueva cultura. El indio fue salvado, quedó fuera de ella, en sus trincheras, pero nadie pudo impedir que muchas de sus expresiones creativas se fundieran, como se fundieron las razas, con aquellas que llegaban de África y Europa.

El aislamiento volvió sobre sí misma a Sinaloa. Sin embargo, en el apartado caldero de la tierra disputada y de alguna manera compartida, estuvo, con una influencia mayor de lo que comúnmente se cree, la expresión vital de dos etnias ignoradas por la historiografía. Quizás resultara más claro si se dijera de esta manera: el sinaloense de hoy tiene más de lo que supone de negro y de judío, racial y culturalmente.

En la presente investigación no se encuentran héroes, pensadores determinantes o creadores de huella indeleble; es decir, guías de un proceso, entendidos como sus intérpretes más lúcidos, valerosos conductores en su consolidación o modificación y, por lo tanto, representantes individualizados. Hay, en cambio, una semilla común; por ello, seguramente, más útil para el propósito de este trabajo. Su fruto no es singular, sino colectivo, y señala, por tanto, las características dominantes de un agrupamiento humano.

Por otra parte, entender al hombre de la Colonia en México, como entender al hombre del pasado en general, exige un esfuerzo de acercamiento a la complejidad de su pensamiento. Es necesario acudir a los especialistas, en diferentes materias. Por ejemplo, a la visión de los

antropólogos acerca del llamado hombre salvaje. En el caso de los negros, es conveniente acercarse a su cultura mediante los cuidadosos estudios de investigadores como Janheinz Jahn, uno de los más profundos investigadores de la cultura africana, y en el de España aprovechar exploraciones como las de Américo Castro.

En los inicios del siglo XVII, el padre jesuita Andrés Pérez de Ribas, uno de los cronistas de la conquista de Sinaloa, negaba que los cahitas pudieran tener comunicación y comercio con cualquier punto de Mesoamérica y con el suroeste de lo que hoy forma parte de los Estados Unidos. A mediados del siglo XX, Nakayama puso en duda la existencia de una religión estructurada entre los antiguos habitantes de Sinaloa. Es un puente de casi 400 años, pero, al fluir de la información, se perfila un hombre señoreando la antigüedad de aquella región con respuestas para las interrogantes que identifican el más profundo trabajo intelectual: el origen de la vida, su sentido y su destino. Sus respuestas son tan válidas, aunque tan relativas, como las de nuestro tiempo y las de todos los tiempos. En el fondo no hay mucha distancia entre los habitantes originarios de Sinaloa y los que recién llegaron en el siglo XVI. Indios, negros y españoles -judíos españoles entre ellos- se fundieron en un ardiente escenario mágico. Sinaloa se cubrió de símbolos: piedras, cuevas, cruces, candelabros, y, en un tramado de siglos, las creencias se prestaron primero, se juntaron después en la mezcla racial y se heredaron, haciendo una fuente de la cual terminaron por beber todos.

Por el examen del simbolismo puede alcanzarse la creencia y por ella la cultura del sinaloense en ciernes, el de la Colonia, base del sinaloense de hoy, con la parte que históricamente se ha omitido por lo que respecta a dos de las etnias que contribuyeron a la formación de esta sociedad.

Debe decirse algo sobre el carácter técnico de la investigación, que explica, un poco si se quiere, las razones por las cuales están en una oscuridad casi completa los judíos de Sinaloa, porque no los registran, ya no digamos las obras profundas escritas al respecto en México o sobre México, no lo hace casi ninguna de la historiografía local.

Una explicación puede ser relativamente obvia: hay, en México, un abultado archivo acerca del tema. Uno solo de los numerosos casos singulares ofrece material para un libro, voluminoso, además. En este contexto, debe reconocerse que Sinaloa no ofrece tan rica perspectiva. Los 15 volúmenes del *Índice de Inquisición* del Archivo General de la Nación registran apenas dos acusaciones y tres manifestaciones de sospecha de judaizar en aquella región. Ninguno de los casos concluye documentalmente en juicio y, claro, menos en sentencia, una forma, por otra parte, no necesariamente definitiva del origen étnico-religioso del acusado.

La ausencia puede esclarecer. ¿Por qué no habría, en algún sitio, de lograrse el sueño de una vida productiva en paz? ¿El éxito, si es que así se le puede llamar, de la desaparición, que al paso del tiempo irremediablemente terminaría en fusión?

Un historiador no puede negar la importancia de cualquier pueblo, sustancia, finalmente, de su profesión, pero, con todo el interés que evidentemente lleva al estudio de negros, judíos, indios y españoles, el impulso fundamental del presente estudio reside en alcanzar el conocimiento de la comunidad que durante tres siglos habitó relativamente aislada la porción de México actualmente conocida como Sinaloa.

Debe decirse, aquí, que el concepto geográfico de Sinaloa se concibe en los términos flexibles que fue generando el proceso de conquista y colonización. Sinaloa existió,

primero, como el nombre aplicado a una tribu del río Zuaque asentada en las proximidades de las faldas de la hoy llamada Sierra Madre Occidental; luego fue el nombre de una villa de tozudos españoles, cuya valentía y ambición permitió fijar en el segundo tercio del siglo XVII el punto más septentrional del imperio hispano en el noroeste mexicano y dar lugar a una provincia así designada, parte de la Nueva Vizcaya; más tarde, la provincia crecería al ser fusionada con la de Culiacán y, a finales de la Colonia, formaría con la provincia de Sonora una sola Intendencia. Con Sonora, también, al tiempo de la Independencia, integraría un solo Estado que pronto se fraccionaría en las entidades federativas actualmente conocidas.

Los acontecimientos que se examinarán en esta investigación, expresión del proceso de formación cultural sinaloense, se produjeron, pues, en una macro región que se extendió por la Sinaloa contemporánea y parte de los territorios de los hoy Estados de Durango, Chihuahua, Sonora y Nayarit, estrechamente conectados con los más distantes de Zacatecas y el Nuevo México.

Es aceptable que por el pasado se expliquen muchos aspectos del presente. Así, una mayor aproximación a las aportaciones culturales de las cuatro etnias, y al modo en que se fusionaron, permitirá también un mayor acercamiento a la manera de ser de los habitantes de aquella región. El propósito es encontrar una explicación que trascienda la generalmente admitida, allí, del exclusivo origen indohispano, insuficiente por excluyente, y entender la misma exclusión.

La dificultad principal constituyó al mismo tiempo uno de los principales estímulos: la inexistencia de fuentes historiográficas acerca de las aportaciones de negros y judíos en el proceso de formación social de Sinaloa. Fue necesario apoyarse en los estudios afines relativos a las expresiones culturales africanas en el Caribe y en las partes de México donde la influencia negra fue mayor. En el caso de los judíos, la escasa bibliografía mexicana es enriquecida con las investigaciones de autores de otras partes del mundo, sobre todo, como es de esperarse, de España, y tenía que ser considerada, a este respecto, la opinión de los propios investigadores judíos.

En los campos de la biología, la psicología y la antropología, los autores fueron consultados para la ubicación elemental de un tema, condición que permitiría la comprensión del resto de la exposición. Tal es el caso, por ejemplo, del tratamiento de la herencia genética.

El trabajo de archivo fue fundamental para esta investigación. En el Archivo General de la Nación la documentación existe y, como es de suponerse, por lo menos en el caso de los negros es importante, cuantitativa y cualitativamente.

Desafortunadamente Sinaloa carece de archivos adecuados. Lo poco que existe en las parroquias acerca del periodo colonial es desconocido hasta para los propios sacerdotes encargados de su custodia y, adicionalmente, se encuentra en tal estado de deterioro que hace suponer su pronta desaparición.

La totalidad de los documentos de archivo de esta investigación fue paleografiada por el autor. Se respetó la grafía original hasta en sus mínimos detalles, incluso cuando en algún nombre propio cambia el uso de alguna letra, a veces en un mismo párrafo. Lo mismo se hizo con apellidos que al paso de los siglos han terminado por escribirse de manera diferente. Tal es el caso de Ribas, que ha sustituido la b labial por la v labiodental. Andrés

Pérez de Ribas firmó así su obra *Triunfos de Nuestra Santa Fe*. No es un prurito gramatical. Un cambio en la letra puede confundir el origen étnico o geográfico.

Pensando en todo lo anterior es que tal vez deba decirse que si alguna importancia pudiera tener el estudio que aquí se presenta ésta sería la de ofrecer datos no conocidos o poco conocidos en relación con el origen étnico y cultural de los sinaloenses.

1. CONFIGURACION DE SINALOA

Actualmente Sinaloa es un Estado de la Federación mexicana y tiene límites precisos que datan del siglo pasado. Está ubicado entre el río de las Cañas, al sur, junto a Nayarit; el valle del Carrizo, al norte, frontera con Sonora; la sierra Madre Occidental, al oriente, en donde toca con Durango y Chihuahua, y el Golfo de California y Océano Pacífico, al oeste.

Para los efectos de esta investigación resulta necesario, sin embargo, trascender los límites mencionados, establecidos a lo largo de treientos años como fruto de las necesidades administrativas de la organización colonial y de los intereses políticos que se manifestaron en el México independiente.

Sinaloa se formó socialmente por la acción de cuatro etnias que se pusieron en contacto en un espacio geográfico que recibió diferentes nombres. Los indígenas que habitaban ese espacio, así como los españoles, negros y judíos que posteriormente, de una u otra forma, se posesionaron también de él, mantuvieron estrecho contacto en los puntos terminales de la expansión europea en la región, intercambiando allí sus manifestaciones culturales: El Rosario, Chametla y San Sebastián, al sur; San Miguel de Culiacán, Cosalá y Mocorito, al centro, y San Felipe y Santiago de Sinaloa, el Fuerte de Montesclaros y Alamos, al norte, comunicados por los caminos que también enlazaban, siguiendo las vértebras de la Sierra Madre Occidental, una hilera de villas y reales explotaciones mineras.

Esa región terminal se transformó, a su vez, en estación de paso para los exploradores que subieron al norte y dieron lugar a la colonización de la Alta Pimeria (Sonora), las Californias y el Nuevo México, sin dejar de recibir, asimismo, el flujo e influencia de los puntos de partida migratorios: Zacatecas, Durango y Guadalajara, fundamentalmente. Hubo un periodo de más de medio siglo en el que decir Sinaloa era referir un sitio en el noroeste

mexicano desde el cual se abría un territorio desconocido y poco promisorio, sin minerales y, sobre todo, sin muchos habitantes.

La primera entidad política organizada de la cual formó parte una región de la actual Sinaloa fue el reino de la Nueva Galicia, territorio bajo la jurisdicción administrativo-judicial de la "Audiencia y Chancillería Real de Guadalajara de la Galicia en la Nueva España", a partir del 13 de febrero de 1548. (1) Las provincias de Culiacán y Copala (al sur de Sinaloa, que incluía Chametla) fueron integradas a esta demarcación que limitaba, al "poniente y septentrión con provincias no descubiertas ni pacíficas". (2)

Sostiene Edmundo O'Gorman que la división territorial de la Colonia, en la cual se asienta prácticamente la del México independiente, fue producto de las necesidades militares de la Conquista. Al menos en lo concerniente a Sinaloa, como se verá más adelante en detalle, parece estar en lo cierto, puesto que esa primera organización del actual territorio sinaloense, resultado de la "entrada" de Nuño Beltrán de Guzmán en el primer tercio del XVI, sería modificada como consecuencia de la expedición de Francisco de Ibarra, de la cual surgiría la gobernación de la Nueva Vizcaya, apenas tres décadas más tarde.

Efectivamente, la presencia militar de Ibarra no sólo dio lugar a la formación de otra provincia, la de San Felipe y Santiago de Sinaloa, en zonas marcadas en el documento fundador de la Audiencia de Guadalajara como "no descubiertas ni pacíficas"; también produjo el desmembramiento de la Nueva Galicia por la secesión de Copala, reclamada para la Nueva Vizcaya por Ibarra mediante el argumento de la refundación de la villa de Chametla, que, si bien primero la estableciera Nuño, fue rápidamente abandonada por sus pobladores españoles y reducida a cenizas por los indígenas.

En seguida se verá, así sea brevemente, la manera en que se llevó a cabo este proceso de configuración de la región.

1.1. El Antecedente Prehispánico.

La actual Sinaloa estaba poblada por numerosas tribus culturalmente ubicadas en el período neolítico. Los *xiximes* y *totorames* habitaban la porción sur, en el señorío de Chametla; los *tahues*, el centro, en el señorío de Culhuacán; los *cahitas*, el norte, en la zona comprendida entre los ríos Mocorito y Yaqui; diversas tribus se hacían fuertes en las crestas de la Sierra Madre Occidental, como los *acaxees*, los *tzoes* y los *nebomes*, y otras se dispersaban por las marismas de la costa, como los *batucaris*. No era, sin embargo, una región aislada de los otros habitantes originales del norte americano. Por esa región descendieron toltecas y aztecas en su peregrinar, dejando como testimonio de su paso vocablos que aún perduran en la toponimia. El propio Culiacán ("lugar donde se torció el camino"), capital del actual Estado, es uno de ellos; otro, Ahome ("entre dos aguas"), el municipio del extremo noroeste, y el rosario de nombres que se van engarzando por el centro, atraviesan la sierra, siguiendo la ruta de los emigrantes de Aztlán, hacia el norte, en la región de Durango, y luego hacia el sur de México. A partir de Culiacán, la antigua *Tlapallancoco* de los toltecas, se multiplican nombres como *Ciguatán*, *Cacalotan*, *Atotonilco*, hasta alcanzar la región de Parras.

1. O' Gorman, Edmundo. *Historia de las Divisiones Territoriales de México*. Porrúa, México, 1979, 319 pp. p. 7.

2. Op Cit. p. 8.

La vida de los habitantes de la región se desarrollaba en las riberas de los trece ríos de la zona, cada uno de ellos separados por tramos desérticos, más inhóspitos en la medida en que se avanzaba hacia el septentrión. Socialmente estos pueblos indígenas estaban organizados en comunas que tenían al clan como fundamento. Su economía era de autoconsumo. La pesca era la actividad productiva más importante para los pueblos de las marismas costeras; aprovechaban, sobre todo, diferentes clases de marisco. Los de la montaña, a su vez, practicaban la caza y aprovechaban rudimentariamente el cultivo de la tierra, teniendo, además, algún conocimiento de los yacimientos de minerales. Los pueblos de la planicie tenían una economía más equilibrada. Se dedicaban a la caza y a la pesca y desarrollaron la agricultura, aprovechando las vegas de los ríos. Entre sus cultivos más sobresalientes estaban el frijol, la calabaza y el algodón. Con mucha frecuencia llevaban a cabo la cosecha colectivamente. El desempeño artesanal les permitía vestido, elaborado con pieles de venado y algodón, y el uso de enseres domésticos. La guerra era un hecho frecuente y la religión estaba plenamente estructurada para ofrecerles una clara visión del origen del mundo y del destino del hombre. Aunque dispersos, tenían unidad lingüística por zonas, como es el caso de la cahita. Finalmente dominados por el desierto, no eran muy numerosos y su civilización no alcanzaba, ni con mucho, el desarrollo y esplendor logrado por los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, antes de la llegada española, el habitante de esta zona podría ser el prototipo del “buen salvaje” que inspiró las profundas reflexiones europeas acerca de la libertad del hombre.

1.2. Nuño Beltrán de Guzmán y la Nueva Galicia

Irremediablemente, Sinaloa sería conquistada y colonizada por el europeo, pero así sucedió por obra y gracia de la temprana disputa que entre los españoles produjo el control de la Nueva España. Uno de los protagonistas, por supuesto, fue el propio don Fernando Cortés; otro lo sería don Nuño Beltrán de Guzmán, gente de las confianzas de la corona. Este cortesano, a quien los indígenas del occidente de México representarían como una vibora de cascabel, fue originario de Guadalajara, en la provincia española del mismo nombre. Se desconoce con exactitud cuándo nació, lo mismo que cuándo murió, pero lo primero debió haber ocurrido hacia 1490; lo segundo, tal vez en 1560. Formó parte de la guardia personal de Carlos V y luego de su aventura americana y regreso a la península ibérica, lo fue asimismo del ya para entonces rey Felipe II. En 1525 fue designado gobernador de Pánuco, la región ahora veracruzano-tamaulipeca que fue desarrollándose fuera del control de Cortés, y luego, como presidente de la primera audiencia, de inmediato asumió la confrontación con el conquistador de los mexicas.

La división entre el conquistador Hernán Cortés y el todavía, a la hora del conflicto, administrador -pese a su origen militar-, Nuño Beltrán de Guzmán, tuvo como soporte último la ambición sin límite que genera una riqueza en cierta medida mostrenca, sin dueños definidos una vez dominados sus propietarios originales, y aquella sobre la cual nadie podía asumir la propiedad porque, sabiendo de su existencia, tampoco nadie la conocía físicamente. Estaba en la tierra que se abría hacia el mundo genéricamente llamado “chichimeca”. Por supuesto, no en la tierra misma, elemento cuyo valor económico era

mínimo en tanto no estuviera asociado a otro imprescindible: el ser humano. Y, además, el ser humano en cantidades apreciables.

Fue el dominio sobre la tierra lo que permitió a Nuño, en realidad, lanzar su desafío a Cortés. Su acción político-administrativa al frente de la Audiencia en la Nueva España se asentó en el poder que previamente le ofreció la gubernatura de Pánuco y el desarrollo de un proyecto específico de colonización y explotación de las nuevas regiones descubiertas.

Ambos, Cortés y Nuño, esclavizaron, más que por propia iniciativa, por exigencias de un proceso engendrado en la misma España en el periodo de la reconquista y como respuesta a las ansias de riqueza de sus hombres, quienes buscaban, en la conquista, elevar su posición social. Era, el dominio sobre otros hombres, una actitud hispana que se manifestaba en América, básicamente, como reflejo -uno entre tantos- del largo periodo vivido en la península contra el musulmán; se prolongaba en el nuevo mundo.

Resulta, sin embargo, advertible, una diferencia. Muy pronto Cortés y sus hombres arrojaron el hierro sobre el esclavo, con permiso imperial. Todavía no caía Tenochtitlan y ya la solicitud de autorización cruzaba el Golfo de México y regresaba positivamente resuelta. Pudiera considerarse, el esclavismo, producto de la ira, si no estuviera sustentado en un pasado que definía la acción como parte de un arraigado sistema en la sociedad española.

Fue después de la llamada Noche Triste, apenas en el proceso de recuperación de fuerzas y reorganización que los españoles expulsados de la gran ciudad lacustre definieron su propia venganza. Dice Bernal:

Y como teníamos las ayudas y navios por mi ya dichos y con oro que se hubo en la salida de México, acordó Cortés con todos nuestros capitanes y soldados que hiciésemos relación de todas nuestras conquistas a la Real Audiencia y frailes jerónimos que estaban por gobernadores en la isla de Santo Domingo... y les enviamos suplicar diesen licencia para que de los indios mexicanos y naturales de los pueblos que se habían alzado y muerto españoles que si los tornásemos a requerir tres veces que vengan en paz, y que si no quisiesen venir y diesen guerra, que les pudiésemos hacer esclavos y echar un hierro en la cara, que fue una G (de guerra) como ésta. (3)

Bajo Cortés los esclavos fueron tomados como mano de obra. Herramienta a utilizar en el cultivo de la tierra, la excavación de la mina, el talado de los bosques, la construcción de caminos e inmuebles, el servicio de la casa, la conservación del ganado; en fin, todo aquello que permitiría adquirir el anhelado estatus de hidalgo.

En cambio, desde la gubernatura de Pánuco, Nuño Beltrán de Guzmán concibió otro modo de enriquecimiento a partir del esclavismo. Fue la concepción del hombre mismo como producto. Era la reproducción, en México, del comercio de esclavos africanos que se desarrollaba a plenitud en las islas del Caribe. Al igual que en Tenochtitlan, el comercio de seres humanos resultó, en Pánuco, una herencia, más que fruto de la pretensión o idea de un capitán. Cuando Nuño llegó a a Pánuco para ocupar la gubernatura, alrededor de diez mil esclavos habían sido enviados para su venta a la ciudad de México, y, más relevante todavía, cerca de cinco mil se habían vendido en las islas del Caribe. Sencillamente continuó la misma política, debido, según testimonio de uno de los habitantes de Pánuco, a que había

3. Díaz del Castillo, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Porrúa, México, 1962, 648 pp. p. 478.

encontrado a "los vecinos muy pobres e desencabalgados e muchos dellos para se yr a vivir fuera de la dicha villa". El testimonio fue de Juan de Fuentes, vecino de Santiestevan del Puerto, en las riberas del Pánuco, quien habló "en nombre del Cabildo, justicia e regidores de la dicha villa e como procurador della". Presentó el testimonio el 18 de septiembre de 1529 ante el propio Nuño Beltrán de Guzmán, presidente de la Audiencia. Es un testimonio fuertemente impregnado de maniobra política y autojustificación puesto que en el fondo pretendía exculpar al propio Nuño de lo que ya empezaba a irritar algunas conciencias en España: el herraaje de los indígenas. Dice Fuentes en una parte de su testimonio:

Yten (...) quel Cabildo de la dicha villa e vecinos della suplicaron al dicho Nuño de Guzmán que les diese alguna saca de esclavos como de antes la solian tener e quel dicho Nuño de Guzman, vista la dicha necesidad, la dio muy templada, a cada vecino cierta cantidad segun la calidad de su persona para que contratasen con mercaderes que lo llevasen por la mar a las yslas comarcanas, con tanto que diesen fianças de bolver a la dicha villa con el retorno de yeguas e cavallos e ganados...(Asi) con la dicha saca de esclavos e retorno dellos los vezinos de la dicha villa están bien encabalgados e tienen algunos ganados de manera que estan algo remediados e que sy esto no se hiziere la dicha villa padesciera mas necesidad de la que antes tenya.(4)

A partir de esta idea, el hombre como mercancía, no como fuerza de trabajo -así fuera esclavizada- los horizontes de la conquista se dilataron y se complicaron. Explica la ferocidad de Nuño y su representación como víbora de cascabel por los indígenas del occidente de México.

Cortés regresó de España "por su honra y estado", como dice Bernal (5) Mientras él se aproximaba a la capital de la Nueva España, Nuño iniciaba la expedición que ubicaría la región de Sinaloa en la historia del mundo. Nuño salió de la ciudad de México el 21 de diciembre de 1529. Le seguían 300 soldados españoles y aproximadamente 7 mil indígenas, entre ellos varios señores del altiplano que al parecer sufrirían como pocos la despiadada campaña. Un contingente de esa magnitud no puede improvisarse de la noche a la mañana. Tal vez la salida de Nuño haya sido apresurada por la proximidad del Marqués del Valle, para entonces nombrado ya capitán general novohispano, pero no parece merecer el calificativo de "atropellada" que le asigna Bernal Díaz del Castillo. La concepción esclavista de Nuño y sus hombres, la idea, pues, que tenían de los seres humanos por los cuales armó su expedición llevaría a la muerte del *calzoncin* y al aperreamiento y a las torturas de jefes en Michoacán, así como a los incendios y matanzas en Xalisco, Tepique, El Peñol, Chametla y finalmente Culiacán.

La España que entró a Sinaloa en 1529 era una España a horcajadas entre el Medievo y el Renacimiento. Hay, sobre esto, los indicadores de rigor: estaba comprobada la esfericidad de la Tierra y aún la iglesia caminaba de regreso a la cultura clásica, llevando la enseñanza aristotélica como divisa. Un español, como Cortés, podía escribir cultamente desde una extraña ciudad en ruinas que había tomado con un puñado de iberos y millares de indígenas; otros, podían realizar análisis y estudios fascinantes y fascinados de las nuevas sociedades y

4. Paso y Troncoso, Francisco del. *Papeles de Nueva España*. Archivo del Museo de Antropología e Historia, en adelante AMAH, Caja 1, Leg 1, Doc

5. Díaz del Castillo, Bernal. *Op Cit*, p. 494.

culturas que les salían al paso a cada momento, en sucesión ininterrumpida y vertiginosa, como Durán, Sahagún o Las Casas; alguno más, brillantemente, refería sus memorias y testimonios con la clara expresión lingüística de su pueblo, como Bernal Díaz. Estos representantes de la España renacentista igualmente estaban sometidos a las incógnitas del Medioevo. Las llevaban consigo y resulta admirable que contra ellas embistieran, una y otra vez, en afán incontenible de resolverlas.

Se cruzaban, así, las expectativas del oro y del dominio de los hombres, con el intento de encontrar la *Fuente de la Juventud*; la conquista de nuevas tierras, con el descubrimiento de las *Siete Ciudades de Oro*; en fin, aparecían a veces en la fantasía hombres con cola, gigantes, fenómenos de toda laya que abrían nuevas formas expresivas a los hombres en un universo de fascinación y miedo. Lo fundamental, sin embargo, lo subraya Antonio Tovar: "Sólo es falta de perspectiva histórica no percibir que las ideas sobre las que, hacia 1580, cristaliza la América española son las que dominan en toda Europa, no sólo en la católica, sino en la protestante, donde aun la territorialidad sirvió de norma para imponer unidad religiosa". (6)

Pero en pocas partes como en Sinaloa es advertible con tanta nitidez la extinción medieval. No sólo la ambición de hacer esclavos empujaba a Nuño a subir por el actual noroeste mexicano. Lo hacían caminar a él, militar-gobernador-administrador, como luego harían caminar a frailes y virreyes, dos mitos: el de las *Amazonas* y el de las *Siete Ciudades de Oro*. El primero, sobreviviente de la historia antigua de Europa; el segundo, fruto de las leyendas derivadas del desastre frente a Tarik en la batalla de Guadalete.

Cuentan los árabes que tras la desaparición de Don Rodrigo en la batalla de Guadalete, un grupo de godos españoles acaudillados por el arzobispo de Oporto se embarcó sin rumbo fijo en las costas portuguesas hasta alcanzar las playas vírgenes de una isla desconocida. En ella dieron fuego a las naves y fundaron una ejemplar República Christiana. Lo sabemos porque siete siglos más tarde encalló en los mismos bajíos una carabela tripulada por hirsutos españoles. Y volvieron para contárselo al príncipe Enrique de Portugal, encomiándole las maravillas de un enclave que los cartógrafos de la época se apresuraron a identificar con la Cartaginosa mencionada por Aristóteles y Diódoro de Sicilia, y a incluir en los mapas bajo el rótulo de Isla de las Siete Ciudades. (7)

El mito de las *Amazonas* se deshizo en el río San Lorenzo, próximo a Culiacán. El nombre que recibía entonces esta vía fluvial y la toponimia actual de la región revelan que el sueño tuvo, en un momento, visos de realidad: *Ciguatán* -lugar de mujeres. Posiblemente lo haya sido, pero fue una realidad que no respondió a la imaginaria popular. Las amazonas encontradas no ofrecieron el reino fabuloso que se esperaba. Por la descripción de la *Tercera Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia*

6. Tovar, Antonio. *Lo Medieval en la Conquista y Otros Ensayos Americanos*. Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid, 1970, 125 pp. p. 18.

7. Sánchez. Drago. Fernando. *La España Mágica. Epitome de Gárgolis y Habidis*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, 510 pp. p. 57.

pueden encontrarse los rasgos de una organización matriarcal en descomposición, excluyendo todo posible proyecto hispano de enriquecimiento. En el río *Ciguatán* los conquistadores “hallaron ocho pueblos de los pequeños y de los grandes” y en ellos alguna gente de guerra y “muchas cantidad de mujeres muy diferentes de las que hasta allí se habían visto, así en su traje como por ser mejor tratadas”. (8)

Lo que sigue en la *Tercera Relación* es una descripción que corresponde a la tradicional imagen del modo de vida amazónico:

Por las lenguas se supo que estas mujeres decían haber venido por la mar y antiguamente guardar entre sí tal orden que no tenían maridos, ni entre sí los consentían, más antes de cierto tiempo en cierto tiempo venían los comarcanos a entrar con ellas, y las que preñadas quedaban y parían hijos los enterraban vivos, y las hijas criaban, y que de poco tiempo a esta parte no mataban los niños, mas los criaban y cuando eran de diez años o poco más los daban a sus padres. (9)

De mayor influencia en la integración geográfica y colonización de Sinaloa y en general el noroeste mexicano fue el mito de las *Siete Ciudades de Oro*. Los míticos siete obispos, encabezados por el de Oporto luego de la derrota del rey Rodrigo en Guadalete, heredaron al mundo, como muestra clara del renacimiento cristiano frente al dominio musulmán, siete ciudades cuyo poderío se evidenciaba por el material utilizado en su construcción.

Para Nuño el mito se desmoronó en lo más áspero de la Sierra Madre Occidental, la que con grandes sacrificios remontó un grupo explorador en las proximidades de Topia para descender hacia el desértico corazón del norte mexicano, posiblemente hasta el río Nazas. El rechazo no lo produjo el terreno en sí; más bien fue la soledad extrema y la ausencia del combustible requerido por la empresa: seres humanos que explotar, sobre todo en el principio elemental de toda expedición de ese orden: para la adquisición de alimentos.

La intención de Nuño, sin embargo, podía adquirir vigencia en la práctica. Intentaba convertir en un solo reino el inmenso territorio -se desconocía, entonces, que tan inmenso-comprendido entre el Golfo -Pánuco- y el Pacífico -Culiacán. Desde Santiestevan del Puerto (Pánuco) escribieron, al Rey, Bernaldino Iñiguez, Juan de Cervantes y Rodrigo de Garay: “Ya que no se a podido por aqui hazer nada, quel (Nuño), con la gente que tyene alla (en Sinaloa) a de veny horadando hasta aquy, como nos lo a escripto, de donde tenemos confianza que Vuestra Magestad hara esto y aquello toda una gobernación”. (10) En las crestas de la sierra de Topia quedó, en realidad, el sueño de La Mayor España, como pretendía el conquistador llamar a las tierras por él dominadas, y se retiró a Compostela, la villa por él fundada en el actual Nayarit y primera capital de la Nueva Galicia. Dejó a España esta provincia y, todavía, además de una base al norte, en Culiacán, para futuras exploraciones, un motivo para continuar avanzando hacia el norte.

8. “Tercera Relación Anónima de la Jornada que Hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”. Joaquín García Icazbalceta, *Documentos para la Historia de México*, V. II, Antigua Librería, México, 1866. V. II, pp 451-52.

9. *Ibidem*.

10. “Carta al Rey de Bernardino Iñiguez, Juan de Cervantes y Rodríguez de Garay”, en Paso y Troncoso, *op. cit.* Caja 2. Leg 2. Doc 93.

Nuño exploró el mundo cahita hasta sus límites.

El historiador Antonio Nakayama dice que el capitán Gonzalo López "atravesó la sierra madre y se internó en las tierras de Durango hasta llegar a la región del río Nazas". (11) Luego, "Lope de Samaniego exploró rumbo al norte y tal parece que alcanzó a llegar hasta el arco del río Petatlán, ya que la Relación manifiesta que no halló poblado hasta un pueblo que eran las casas cubiertas de pajas y esteras... es decir, petates". (12)

En lo que hace al primer punto, refiere García del Pilar en su *Relación de la Entrada de Nuño de Guzmán* que "las pasó (las sierras) en espacio de cuarenta días", (13) y, más todavía, el primer cronista anónimo de las jornadas de Nuño en la Nueva Galicia, dice que "acordó (Nuño) de pasar las sierras, para ver lo que había delante, porque de la demanda que de las Amazonas había tenido, ya se le había desecho, e quiso seguir la de las Siete Cidades, de que tenía noticia al principio que de México salió". (14) Sufriría el segundo desaliento, puesto que Gonzalo López le informó que "había andado sesenta leguas por la tierra más llana que nunca había visto e toda despoblada". (15) La tercera frustración le llegaría por conducto de las referencias que le ofreció Samaniego, quien "llegó hasta el río de Petatlán y como halló que las casas eran de aquellas esteras, y la gente de tan ruin arte, y que no había ropa, e que la tierra se iba disminuyendo, volviendo a dar razón dello a do Nuño de Guzmán estaba". (16)

La llamada *Segunda Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia* toma el relato donde lo dejan García del Pilar, Juan de Sámano y la *Primera Relación Anónima*. El cronista de la *Segunda Relación* dice que avanzaron desde Culiacán hasta el río Petatlán, el río de los Petates, y "desde este río hasta el de Tamachola" (17) Precisa que entre estos dos últimos ríos hay 20 leguas. "Desde esta provincia de Tamachola -afirma el cronista- fuimos por el río arriba treinta leguas hacia la cordillera de las sierras, que es a su nacimiento, porque tuvimos noticia que había muy gran poblado, e muy buena tierra; y habiendo andado treinta leguas, dimos en una provincia que se dice Cinaloa, en la cual habra veinte o veinte e cinco pueblos, de a ciento y de a doscientos e trescientas casas de aquellos petates o esteras". (18)

El río entonces llamado por el cronista Tamachola -Tamazula- no puede ser otro sino el actual río Fuerte. Pronto se enterarían los españoles que este río recibía el nombre de Zuaque. Así lo esclarece la distancia que lo separa del Petatlán y, sobre todo, la distancia a la que encontraron la tribu de los sinaloa, que, prontamente extinguida, terminaría por heredar su nombre a la región, hasta la fecha. El segundo cronista escribe, incluso, que pasaron el

11. Nakayama, Arcc. Antonio, *Sinaloa, un Bosquejo de su Historia*. Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones de Ciencias y Humanidades. Culiacán, 1982, 335 pp, véase p.65.

12. *Ibid.*, pp 65-66.

13. "Relación de la Entrada de Nuño de Guzmán, que dio García del Pilar, su Intérprete". Joaquín García Icazbalceta. *Op Cit.*, véase p. 260.

14. *Ibid.*, p. 291.

15. *Ibidem.*

16. *Ibid.*, p. 290.

17. "Segunda Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia", en Joaquín García Icazbalceta. *op cit.*, p. 296

18. *Ibid.*, pp 297-98.

rio Tamachola, recorrieron treinta leguas y llegaron a otro rio que "se dice Mayo, el cual estaba menos poblado que este de Cinaloa", aunque la gente "es del mismo arte... y de la misma lengua, e así tienen las comidas e todo lo demás". (19)

Avanzaron aún más hacia el norte, puesto que en el río Mayo tuvieron noticia "de otro que estaba de allí siete o ocho jornadas, que era muy poblado, según los indios decían". Al río este último le llamaban Yaquimi y a los españoles les advirtieron que morirían si llegaban a él. En su ribera fueron recibidos por los yaquis, debidamente armados y conducidos por un jefe decidido quien "se adelantó de todos e con el arco hizo una muy larga raya en el suelo, e se hincó de rodillas en ella e besó la tierra, y después de hecho esto se levantó, y parado él e su gente comenzó a hablar diciendo que nos detoviesemos, y que no pasásemos aquella raya que él había hecho, porque si la pasábamos nos matarían a todos". (20)

Pronto entendieron los españoles, al mando de los cuales se encontraba el capitán Diego de Alcaraz, que los yaquis hablaban en serio. Dice el cronista: "Estos indios pelearon tan bien e tan animosamente como he visto a indios después que en Indias estoy, e a ninguno he visto pelear tan bien como ellos, e si no los tomáramos en tierra tan llana y apacible, nos hicieran muy mayor daño del que nos hicieron". (21)

Maltrecho, el grupo explorador todavía sintió ánimos para subir por el río hacia la sierra y luego, algunos de sus integrantes, descender hacia el mar. Y "visto que (por una parte) no había camino e que era todo manglares e tierra muy áspera", y, por la otra, "visto que no podíamos pasar esta cordillera sin mucho riesgo, por ser, como éramos, pocos, acordamos volvernos a Culiacán donde llegamos vispera de Pascua de Navidad". (22)

Este agudo cronista no dejó de observar, como luego lo haría Alvar Núñez Cabeza de Vaca y posteriormente el jesuita Andrés Pérez de Ribas, que "desde el río Petatlán hasta el Yaquimi es todo de una gente" (23) Sólo le faltó agregar el río Mocerito al sur para marcar con exactitud los límites de la región cahita.

Así, pues, Gonzalo López, hacia el este, remontó la sierra, pero, finalmente, lo desértico de la región lo regresó a la costa de Sinaloa; al norte, también lo pobre de las perspectivas estableció como límite de exploración el actual río Yaqui. La parte más adelantada de la colonización española hacia el septentrión quedó establecida en San Miguel de Culiacán, villa que Nuño Beltrán de Guzmán fundó, según Nakayama, el 19 de septiembre de 1531. El cronista Juan de Sámano dice que "quedaron en ella cincuenta de caballo e cincuenta peones; quedaron muchos ganados, yeguas e ovejas e puercos para criar". (24) Rivapalacio menciona como principales pobladores a un grupo formado por Juan de Labastida, Diego de Mendoza, los Ibarra, los Baeza, Tovar, López, Utrera, Alvarez, Alcaraz, Cordero, Avila y Maldonado, y el bachiller Gutiérrez.

En su *Historia de la Nueva Galicia*, fray Antonio Tello sostiene que fue en 1532 cuando Nuño fundó la villa de San Miguel del Navito, que ese mismo año "fue trasladada a Culiacán, que es hasta donde hoy permanece". Tello amplía la lista de fundadores; menciona

19. *Ibid.* p. 300.

20. *Ibid.* p. 302.

21. *Ibidem.*

22. *Ibid.* p. 303.

23. *Ibidem.*

24. "Relación de la Conquista de los Teules Chichimecas que dio Juan de Sámano", en Joaquín García Icazbalceta, *Op Cit.* p. 287.

a los siguientes: el capitán Melchor Díaz, justicia mayor; bachiller Alvaro Gutiérrez, cura; pobladores: Pedro de Tobar, regidor mayor de la villa de Sahagún, y de la casa de Huélgamo; Diego López, "veinticuatro de Sevilla"; Esteban Martín, natural de Sevilla; Juan de Medina, Pedro de Nájera, el capitán Cristóbal de Tapia, Juan de (La) Bastida, Lázaro de Cebreros, Maldonado Bravo, Pedro Alvarez, Alonso Mejía Escalante, Juan Hidalgo, de Plasencia, Diego de Mendoza, el caballero; Pedro de Garnica, Pedro Cordero, Juan de Barca, el que se ahorcó; Diego de Torres, señor de Zavala; Juan de Soto, Juan de Mintanilla, Juan de Baez, Alvaro de Arroyo, Sebastián de Evora, Alonso Cordero, Pedro de Armendía, Alonso de Avila, Juan Muñoz, el que se alzó; y Alonso Rodríguez. (25)

Al sur. Nuño fundó también Chametla, rápidamente destruida por las rebeliones indígenas.

En mayor o menor medida, Nuño conservó siempre el favor de la corte española. En su periodo de más profunda desgracia recibió la crítica de algunos de quienes formaron parte de su expedición, a la cabeza de los cuales se situó García del Pilar, el mismo que se había prestado poco antes a ser testigo de cargo contra Hernán Cortés. En su *Relación de la Entrada de Nuño de Guzmán*, García del Pilar, traductor, "lengua", para decirlo en sus términos, de los idiomas del occidente de México, y aún, al parecer, del noroeste, refirió el comportamiento típico del capitán. El *calzonzin*, el señor de los purépechas, fue arrastrado a cola de caballo y luego quemado vivo; otros indios fueron torturados con "cordeles y agua": Avalos, Juárez, D. Alonso -casado con la hija del *calzonzin*-, D. Pedro, gobernador de Michoacán. Pagó con el aperreamiento al señor de Cuitzeo; en Nochistan quemó tres indios de Toluca, "diciendo que habian sacrificado"; en Xalisco "iba quemando la tierra" y allí se herraron por esclavos "hasta mil piezas poco mas o menos"; en Astatlan ahorcó, al parecer de García, cincuenta indios que pretendían regresar al altiplano, y, también en esas tierras, ahora nayaritas, murieron Tapiazueta, señor de Tehochtitlan, así como los de Tlatelolco, Huexozingo y Tlaxcala, que le acompañaban y a quienes Nuño también negó el permiso para regresar. Ahorcó a un español en Chametla- ya en Sinaloa- bajo la acusación de motín y la misma suerte corrieron cuatro señores de la región, por lo cual Nuño "tenia la tierra levantada e alzada"; en *Ciguatán* ahorcó a otro español y para entonces "iban los amigos -es decir, los indígenas aliados- con cadenas al pescuezo con las petacas", y "acabaron de perecer todos los mas indios desta cibdad (de México) y suys comarcas" en la infructuosa entrada hacia las alturas de Topia, en la Sierra Madre. El destino de los indios aliados sobrevivientes lo trazó García del Pilar de la siguiente manera:

En aquel pueblo de Culhuacán (Culiacán) quedan muchos indios desta cibdad presos en cadenas y dando voces a Dios nuestro señor, porque algunos dellos lo comunicaban conmigo, diciendo que porqué los dejaban como esclavos presos. (26)

La Tercera y Cuarta Relación Anónima de la Entrada de Nuño Beltrán de Guzmán coinciden con García del Pilar en señalar las atrocidades de Nuño y sus consecuencias. Así,

25. Tello, fray Antonio. "Historia de la Nueva Galicia". Joaquín García Icazbalceta, Op Cit, p. 355.

26. "Relación de la entrada de Nuño de Guzmán, que dio García del Pilar, su intérprete". en Joaquín García Icazbalceta. Op Cit, p. 261.

por ejemplo, el cuarto cronista dice que a los de Chametla, por no estar acostumbrados a llevar petacas a cuestas, les hicieron éstas mataduras en las espaldas y hombros, debido a lo cual las dejaron en el camino y huyeron; “y así por esto como por algún agravio que les hicieron los españoles que estaban con los dolientes, se alzaron y están de guerra hasta hoy”. (27)

Juan de Sámano difiere de esta opinión generalizada. En su *Relación de la Conquista de los Teules Chichimecas*, si bien no oculta el asesinato del *calzonzin* ni el aperreamiento del señor de Cuitzeo, reduce con mucho, la responsabilidad de Nuño, sobre todo en lo concerniente a los incendios de los pueblos que encontraba a su paso. Este cargo lo hace recaer sobre los indios aliados -“los amigos”-, quienes en Nochistan hicieron “mucho daño y quemaron parte del pueblo”. Igual de incendiarios, según Sámano, se comportaron, supuestamente contrariando órdenes de Nuño, en Xalpa, Teul, Xalisco, Tepique, Quinole, este último al parecer en Sinaloa y todavía llamado, en nuestros días, El Quemado.

Para Sámano, Nuño era, incluso, bondadoso. Afirma que en Cuynan “el gobernador mando pregonar so pena de muerte que ninguno quemase casa”; en Cuynacaro “el señor gobernador envió todos los prisioneros que allí parecieron ser de Cuynan a sus casas”; en Izcatam pasaron a la otra parte del río “por no le hacer daño este pueblo”; en Quezala -al parecer la actual Cosalá- “les mando (a los indígenas) volver a sus casas” y, más todavía, en un pueblo cuyo nombre Sámano no recuerda, Nuño mandó “dar un pregón, que ninguna persona fuese osada de tomar indio, ni india, ni muchacho de los naturales de la tierra para traer cargado, ni otra manera, so pena de la vida”.

El autor de la *Tercera Relación Anónima* parece guardar un mayor equilibrio en su juicio acerca de los actos de Nuño. No omite, asimismo, lo inocultable: la muerte del *calzonzin* y relata el incendio de Cuyseo “por mandado del señor Nuño de Guzmán”, así como los de Teul, el Peón, “quemados (por) los amigos”, El Peñol, Aguacatlán, Piaxtla y un pueblo cerca de *Ciguatán*. Pero, también, este cronista señala:

Quedo aquella provincia (Culiacán) muy gastada, a causa que los amigos no se les podía defender que no quemasen los aposentos donde cada día dormíamos porque cuanto mas no podían, dejaban envuelto en un poco de algodón el fuego. (28)

Para el autor de la *Tercera Relación*, Nuño lo mismo hacía esclavos en Aguacatlán y Xalisco que entregaba mantas y manteles al principal de Chametla, cuyo pueblo, sin embargo, el capitán terminó por ordenar que fuese quemado.

¿Que queda, en consecuencia, después de estos relatos? Evidentemente recuerdan una imagen frecuente en la historia de la colonización de América. La gloria y las cadenas viajaban juntas en el equipaje de los conquistadores. La suerte variable llevaba a una o a otra con mucha frecuencia. Así paso desde Colón y se convirtió en una especie de sino para la mayor parte de quienes de alguna manera alcanzaron personalidad en la gran empresa. Olores y jueces debían discernir, cuando lo hacían, el testimonial contradictorio, apasionado como puede apreciarse, o a veces equilibrado y desinteresado. Las amenazas de

27. “Cuarta Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”. Joaquín García Icazbalceta, op cit. p. 472.

28. “Tercera Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”. Joaquín García Icazbalceta, op cit. p. 456.

motín que enfrentó Nuño llevaron a la muerte a varios de sus hombres; otros, más afortunados, aprovecharían la primera oportunidad para responder a reales o supuestos agravios, como sucedió en el juicio de residencia que se le siguió al exgobernador de la Nueva Galicia. Podría estar en esta situación García del Pilar, no obstante que él mismo fue señalado para dar tormento, el primero, al *calzonzin*, operación frustrada por la rápida acción de dos religiosos. En cambio, el hecho de haber sido *factor* de la expedición de Nuño quizás determinó el bondadoso juicio de Sámano.

1.3. Francisco Vázquez de Coronado y el Nuevo México

Paradójicamente, la expedición de Nuño Beltrán de Guzmán alimentaría, de otra manera, el mito de las *Siete Ciudades de Oro*. En las proximidades de Guasave, sobre el río Petatlán, un escuadrón al mando del capitán Lázaro de Cebreros se topó con el extraordinario grupo que bajo la dirección de Alvar Núñez Cabeza de Vaca culminaba allí su recorrido aislado de todo contacto con el mundo europeo. En la descripción de Cabeza de Vaca, quien en 1536 se entrevistó con Nuño en la villa de Compostela, Nayarit, no hay el menor indicio de las legendarias ciudades auríferas. Habla de la riqueza perifera de la costa del Pacífico norte, de la existencia de minerales en la sierra, pero, sobre todo, refiere crudamente la pobreza de las regiones por las que debieron atravesar y las define claramente como tierras de hambre. El viaje de cabeza de Vaca, sin embargo, tuvo la virtud de mostrar los dilatados horizontes del norte a la inquieta colonia española que se asfixiaba en los límites mesoamericanos.

Las *Siete Ciudades de Oro* habían estado presentes en las mentes de los españoles: el Nuevo México, el sitio de riquezas semejantes o superiores a las que tuviera el que señoreara Motecuzoma. Es verdad que Nuño no había podido explorar a fondo el territorio que se abría inmenso hacia el noroeste americano, pero esto no significó que hubiera desechado la leyenda, como en cambio sí sucedió con la de las Amazonas. Sencillamente no había tenido oportunidad de comprobar su veracidad. En 1538, la exploración de los padres Asunción y Nadal hasta las proximidades de Arizona permitió recibir noticias “acerca de pueblos norteños que vivían en grades casas y decían eran civilizados”, aunque las señales auríferas seguían sin ser descubiertas. (29) Un año después, motivado por la experiencia de Cabeza de Vaca, el virrey Antonio de Mendoza inició un operativo con el envío indagatorio de fray Marcos de Niza, quien emprendió su legendario viaje acompañado de Estebanico, el conocedor de la ruta.

Esta expedición, exploratoria, trajo por consecuencia, además de la desaparición de Estebanico, el reforzamiento de la leyenda de las *Siete Ciudades de Oro*, puesto que, según el fraile franciscano, el negro le hizo llegar, como señal previamente convenida, grandes cruces, indicadoras del descubrimiento de oro en importantes proporciones. Así crecieron de nuevo “los rumores del misterioso norte” (30) y Francisco Vázquez de Coronado,

29. Rufus. Kay Wyllis. *Arizona, la Historia de un Estado Fronterizo*. Hobson and Herr, Phoenix, Arizona, USA, 1950. 4088 pp. p. 18.

30. op cit. p. 22.

gobernador de Nueva Galicia en sustitución de Nuño Beltrán de Guzmán, recibió la encomienda de comprobar lo real que podía haber en la hasta entonces leyenda nacida en Guadalete.

En la infatigable jornada americana de España hubo de todo: hazañas inconcebibles, como las de Cortés, Pizarro y Cabeza de Vaca; tragedias, como la de Narváez en La Florida, y fracasos inesperados próximos al ridículo, como los de Las Hibueras y este último, el de la expedición a Cibola y Quivira.

En Compostela, capital de la Nueva Galicia, el 22 de febrero de 1540 el virrey y Coronado revistaron a los expedicionarios: “docientos caballeros, setenta de infantería, algunos frailes, más de quinientos caballos y mulas, y mucho ganado, ovejas, puercos y cabras”. (31) También, más de ochocientos indios dispuestos por Mendoza. (32)

La casi totalidad de este bien armado y organizado ejército quedó paralizado en Culiacán el mes de marzo por las noticias desalentadoras que proporcionó un grupo explorador. Con apenas cerca de 40 españoles, algunos indios y cuatro frailes, Coronado se internó hacia el norte, hasta el Colorado, hasta la región de las *Siete Ciudades de Oro*, hasta Cibola, de la cual escribió el cronista de la jornada, Pedro de Castañeda, uno de los habitantes fundadores de Culiacán: “Hay haciendas en Nueva España que pueden ofrecer una mejor apariencia”. (33)

Llama la atención que la *Historia Verdadera*, de Bernal, concluya precisamente con notas incoherentes acerca del viaje de Vázquez de Coronado, pero más todavía que se atribuya el fracaso de la expedición no a la pobreza de los habitantes del territorio descubierto ni a la indignada reacción de los expedicionarios, de quienes se llegó a pensar terminarían con la vida de fray Marcos de Niza y con la del propio exgobernador de la Nueva Galicia. Reflejo de la manera en que muchas veces se manejaban las explicaciones en la Nueva España es la que presentó Bernal, compartida, además, por otros autores: a su juicio, el motivo central del fracaso obedeció a la nostalgia de Coronado:

Así hizo Francisco Vazquez Coronado, que (como Ulises) dejó la conquista que llevaba y le dio ramo de locura y se volvió a México a su mujer, y como se lo daban en cara de haberse vuelto de aquella manera, falleció de allí a pocos dias (34)

Cortés desembarcó en Cozumel en mayo de 1519 y conquistó Tenochtitlan en agosto de 1521, es decir, veintisiete meses más tarde. Le impulsaba, al igual que a la mayoría de los demás conquistadores al sur del continente, hasta la Tierra del Fuego, el estímulo de grandes ciudades y tierras densamente habitadas y ricas, como botín. Asombra, por tanto, el argumento que se manejó en torno al fracaso de la expedición de Coronado. El recorrido fue larguísimo para su época: cerca de cuatro mil kilómetros a partir de la ciudad de México, tomando en cuenta que subió por todo el noroeste y luego viró hacia el centro del continente. Tres años estuvieron los españoles en aquellas desoladas tierras, mayoritariamente en aquella “desastrosa y pobre, donde pasamos grande e increíble hambre”, al decir de Cabeza de Vaca. Por circunstancia como esa había dado marcha atrás

31. Op cit, p. 25.

32. Op cit, p. 23.

33. Op cCit, p. 26.

34. Díaz del Castillo. Bernal. op cit, p. 498.

Nuño de Guzmán en Sinaloa.

La intriga novohispana pareció tejer aquí otra de sus extrañas redes, en la cual aparentemente participó o fue atrapado el propio Bernal Díaz, quien luego de consignar la pronta muerte -por vergüenza- de Francisco Vázquez de Coronado a su regreso a la ciudad de México, refirió la del hermano de éste, diciendo que “después de cuatro años su Majestad hizo merced de la gobernación (de Guatemala, en la cual Bernal tenía encomiendas) y de la Costa Rica, que aun no estaba conquistada, a un Hidalgo que se decía Vázquez Coronado, natural de Salamanca, y viniendo por la mar se perdió el navio en que venía y se ahogó”. Por lo menos se advierte cierto desprendimiento final en estas dos palabras del cronista: “Perdónele dios”. (35) Pero Francisco Vázquez de Coronado no murió, como afirma Bernal, poco después de su regreso a la ciudad de México en 1542, sino hasta doce años después, en 1554. Sin duda, su aventura es digna de un examen más serio y profundo.

1.4. Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya

Habría que esperar más de tres décadas, luego de la “entrada” de Nuño Beltrán de Guzmán, para que se produjera la total configuración geográfico-política del territorio ahora llamado Sinaloa. Terminó por integrarse con la llegada del capitán Francisco de Ibarra, sobrino de don Diego de Ibarra, uno de quienes fundaron Zacatecas, en 1548, y hombre extraordinariamente enriquecido con la explotación minera de esa región. Francisco de Ibarra nació en Guipuzcoa hacia el año de 1539 y aún niño llegó a la Nueva España. Fue paje del virrey Luis de Velasco y a los quince años encabezó una primera expedición hacia el norte de Zacatecas. Siendo el más joven de los capitanes españoles del siglo XVI fue conocido como *El Fénix de los Conquistadores*.

En una segunda expedición, claramente empresarial, esta vez hacia el occidente, Ibarra avanzó desde Zacatecas hasta remontar la sierra de Topia, en 1564. En su avance fundó, entre otras poblaciones, Guadiana, hoy Durango, y, en Sinaloa, el 24 de junio de ese año, San Juan Bautista de Carapoa, hoy El Fuerte; el 20 de enero de 1565, San Sebastián, hoy Concordia. Repobló en 1564 la Villa del Espíritu Santo -Chametla- fundada por Guzmán 34 años atrás y destruida por los *totorames* cuando los españoles la abandonaron para trasladarse, unos, al Perú; otros, a Guadalajara.

Luego, Ibarra regresó sobre sus pasos y partiendo de San Juan Bautista de Carapoa atravesó de nuevo la Sierra Madre, esta vez hacia el oriente, y llegó hasta Casas Grandes, de donde -uno más de los expedicionarios al norte- regresó a Sinaloa.

El vasto territorio que Ibarra descubrió y controló por las armas y las actividades productivas integró la gubernatura de la Nueva Vizcaya. Sin embargo, dejando de lado nuevas expediciones, Ibarra se dedicó a la explotación de la minería en Pánuco, en las proximidades de San Sebastián, desde donde dirigió los asuntos del territorio bajo su gobierno, el cual, formalmente, tenía la capital en la villa de Durango. En Pánuco murió y fue sepultado, en 1575. En abierto contraste con su antecesor en Sinaloa, Nuño Beltrán de Guzmán, Ibarra fue un soldado que guió a su pequeño ejército más con el ejemplo que haciendo uso de la dureza de la disciplina militar y se negó a que los indígenas fueran objeto

35. Op cit. 565.

de trabajos forzados. A sus expediciones se debió un conocimiento más exacto del Nuevo México, cuyo enlace desde Sinaloa pudo establecer venciendo las profundas barrancas y asperezas de la Tarahumara.

Dos sucesos adicionales contribuirían a la integración de la región. Uno de ellos constituye una hazaña: la fundación de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa. Como frecuentemente sucede, resultó fruto de la tragedia y de la capacidad del hombre para trascenderla. Asimismo, de una tenaz política de poblamiento que debió ser sostenida con firmeza; también, de la ambición de oro, siempre en el horizonte mental del conquistador y, por supuesto, no menos importante, del extraordinario valor de un reducido grupo de hombres y mujeres.

Después de que lo hicieran los exploradores de Nuño Beltrán de Guzmán en 1531, por segunda ocasión los europeos contemplaron las márgenes del río Fuerte -entonces Zuaquecuando Francisco de Ibarra llegó hasta allí "probablemente" -según dice Nakayama- el 24 de junio de 1564 y fundó San Juan Bautista de Carapoa. A una decena de kilómetros estaban los bravos tehuacos, quienes convirtieron en cenizas el proyecto, apenas cinco años después. Habría de transcurrir más de una década para que el capitán Pedro de Montoya realizara la segunda fundación, el 30 de abril de 1583, bautizando a la población con el nombre de San Felipe y Santiago de Carapoa, ubicada poco más arriba del río, sobre las ruinas de un fuerte construido por la gente de Ibarra, edificación que terminaría por dar nombre al sitio. Era tanta la confianza que tenían los colonos, que, de Culiacán, el soldado cronista Antonio Ruiz hizo llevar a su esposa, María Alvarez, y a la hermana de ésta. A su vez, de San Sebastián, hoy Concordia, el capitán Montoya y su cuñado trajeron a sus mujeres e hijos, y, con sus familias, llegaron Francisco de Llanes y Leonardo Fernandes. La nueva población, sin embargo, correría peor suerte que la anterior. Sobrevivió apenas poco más de un año, puesto que el 15 de agosto de 1584 los colonos fueron obligados a retirarse por otro alzamiento de los tehuacos, en el cual murió el propio capitán Montoya. Buscaron la salvación en Culiacán, pero el gobernador de la Nueva Vizcaya, Hernando de Bazán, envió un auto desde San Sebastián con una drástica orden: "(Con) pena de la vida volviésemos luego todos a poblar la Villa de San Felipe y Santiago, y que el que lo contrario hiciese le daba luego por condenado". (36)

Lo que siguió fue una transacción. Sencillamente los colonos ya no se movieron. No avanzaron a Culiacán, pero tampoco regresaron a Carapoa. Se quedaron "a espaldas del pueblo de Cubiri", sobre el río Petatlán, (37) y allí resistieron, primero, y luego, con ayuda de veinte soldados enviados por Bazán, regresaron los golpes a los tehuacos hasta que deshicieron el alzamiento de la contundente manera en que lo acostumbraban: con el cuerpo de los caudillos indígenas en la horca.

La nueva villa se llamaría San Felipe y Santiago de Sinaloa, como un recuerdo de la frustrada población de Carapoa y la extraña evocación de los sinaloas, una de las tribus vecinas de los tehuacos, lejanas de Cubiri y desaparecida muy pronto luego de la llegada española. La villa fue fundada en la segunda quincena de abril de 1585. Pronto se constituyó en el puesto fronterizo más avanzado hacia el noroeste y, consecuentemente, en pieza clave para la integración del noroeste de México y el actual suroeste de los Estados Unidos.

36. Ruiz, Antonio, *Relación de la Conquista en el Noroeste*. INAH, México, 1974. 85 pp. p. 61.

37. *Ibid.* p. 65.

En el siglo de la conquista, y antes de que concluyera el XVII, España había fundado, siguiendo la ruta de los minerales en las faldas de la Sierra Madre Occidental o sobre sus crestas, en lo que hoy es Sinaloa, las siguientes poblaciones: Cosalá, en 1563; Pánuco, 1564; San Juan Bautista de Carapoa, 1564; San Felipe y Santiago de Sinaloa, 1585; San Ignacio, 1590; Badiraguato, en 1606; Elota, 1602; El Rosario, 1655; Alamos, 1685. A lo largo de la costa: Chametla, Escuinapa y Culiacán, en 1531; Guasave, 1590; Ahome y Mochicahui, 1604; Mazatlán, en la primera década del XVII.

El otro suceso que contribuyó a la definitiva integración de la región a la Nueva España se produjo en el Golfo de México. El franciscano Pedro de Espinareda exploró y trazó el camino que unió Zacatecas con Pánuco -el Pánuco veracruzano-, haciendo realidad, así, el proyecto de Nuño de Guzmán, aunque no a su manera. Podía viajar, a fines del XVI, desde el Pacífico norte, en Culiacán, hasta Pánuco, en el Golfo, pasando por Guadiana y Zacatecas. Las "horadaciones" de que hablan en su carta al rey los tres vecinos de Satiestevan del Puerto para apoyar la expansión de Nuño, terminarían por ser un hecho.

Finalmente, en 1599 Juan de Oñate fundó Paso del Norte y abrió la ruta hacia el Nuevo México desde el centro del país, mientras que el ascenso hacia el noroeste por el Pacífico se reiniciaba, a fines de aquel agitado siglo XVI, mediante una acción coordinada de fuerza militar y labor misionera de los jesuitas. "Río por río, tribu por tribu", dice el historiador norteamericano Bolton.

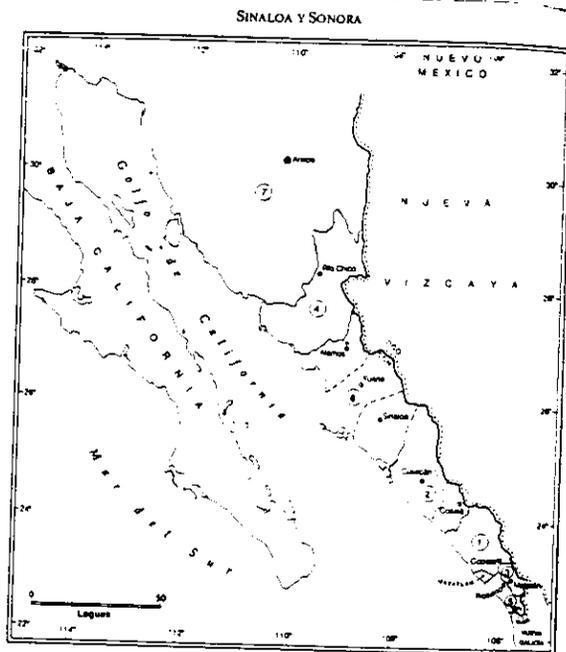
Las provincias de Culiacán y de Sinaloa estaban plenamente ubicadas geográficamente, integradas política y jurídicamente al orden novohispano y definidas como lugar de base para la continuación de la expansión hacia el noroeste.

Varios historiadores norteamericanos que han puesto interés en el estudio del actual Suroeste de su país, establecen inevitablemente el nexo entre el desarrollo histórico de esa región y el del noroeste mexicano. La mayor parte de sus estudios tienen como resultado obras de síntesis y un apretado repaso a sus investigaciones ofrece una clara imagen del subsecuente avance español hacia el nor-noroeste. Uno de estos autores, Kay Wyllys Rufus, alude a hechos que ya se han mencionado, a la exploración de los padres Asunción y Nadal, y dice que recorrieron aproximadamente 800 millas y llegaron posiblemente hasta Arizona en 1539. También dice que por marzo del mismo año, desde Culiacán avanzaron Niza y Estebanico, y que alcanzaron la boca del río San Pedro, quizá más allá del Gila, en mayo. (38) Bolton se interesa más por el avance de los jesuitas. (39) Dice que el padre Pérez de Ribas fundó Ahome en 1604. Además habla de las misiones en el antiguo río Zuaque (40) y de la fundación de la villa de El Fuerte en la ribera de la propia vía fluvial, ofreciendo como fecha la muy lejana del año de 1610, cuando se produjo su tercer poblamiento. Menciona la reanudación, en 1613, del avance militar del capitán Diego Martínez de Hurdaide, originario de Zacatecas y de gratísima memoria para los padres jesuitas, de quienes durante tres décadas fue brazo armado para la expansión del cristianismo en el noroeste mexicano. Bolton añade que en 1621 los valles del Mayo y Yaqui fueron hechos rectorados separados y la misma

38. Wyllys Rufus, Kay, op cit. pp. 23-25.

39. Bolton, Herbert, Eugene-Marshall, Thomas Maitland, *The Colonization of North America, 1492-1783*, The MacMillan Company, 1949, p. 237.

40. *Ibid.* p. 239.



Sinaloa y Sonora en 1786. Tomado de *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, de Peter Gerhard.



**San Felipe y Santiago de Sinaloa. Hoy, Sinaloa de Leyva. Testimonio de una hazaña.
(Fotografía del autor)**



El Fuerte, Sinaloa. Una huella de Francisco de Ibarra. (Fotografía del autor)

decisión se tomó sobre Ures y Minas en 1636. Perea, "capitán y justicia mayor del distrito de Sonora, llamado Nueva Andalucía, estableció su capital en el pueblo minero de San Juan. Por 1650 las estaciones de la misión habían alcanzado Cucurpe y Arispe en el alto Valle Sonora. Fue formado el nuevo rectorado de San Francisco Javier en el distrito norte. En 1679, en los valles del Yaqui, Mayo y Sonora, treinta misioneros estuvieron sirviendo a cerca de 40,000 neófitos en 72 pueblos". (41) La conclusión que se desprende de los datos que aporta Bolton es muy clara: para el primer tercio del siglo diecisiete, sin por ello abandonar su carácter de frontera, Sinaloa había dejado de ser el límite de los dominios españoles en el noroeste. Finalmente, Hutchinson refiere que "el primer *town* o pueblo (en español) fundado en California fue establecido en 1777 próximo a la misión de Santa Clara. Los cabeza de familia aquí fueron cinco colonos y nueve soldados, la población total era de 66". (42)

La historia de Sinaloa en la Colonia debió seguir las vicisitudes y decisiones de gobierno de dos entidades hasta, por lo menos, el siglo XVII, cuando, según O' Gorman, Sinaloa, concebida jurisdiccionalmente como provincia, formaba la Nueva Navarra junto con la provincia de Sonora, y, "en cierta forma" anexo a ella, el territorio de San José de Nayarit. (43) En ese momento Sinaloa reunía prácticamente el territorio que actualmente tiene, pero incluyendo Alamos, cuya separación se produjo con la división del Estado Unido de Occidente, ya en el México independiente, quebrando, por cierto, en más de un sentido, la unidad de la región cahita, integrada antes de la llegada hispana.

2. LOS NEGROS EN SINALOA

2.1. El Marco Esclavista

2.1.1. Antecedente Hispano

La esclavitud no forma parte de la leyenda negra de España, pero si un pueblo estaba en condiciones de justificar el esclavismo más que cualquier otro del mundo europeo, a fines del medievo, ese era, precisamente, el español. No me refiero, por supuesto, a la fundamentación aristotélica. Nada tenía que ver, a fin de cuentas, la segregación de aquellos "cuya actividad es el uso del cuerpo y esto es lo mejor de su ser".(44) Propiciaba la esclavitud un estado de conflicto irreductible entre los hombres que poblaban la península ibérica. Desde la invasión de Tarik hasta la caída de Granada transcurrieron 781 años. En ese periodo de conflicto, prolongado como pocos en la historia universal, cristianos y musulmanes se disputaron a muerte valles, ríos, mesetas, aldeas y ciudades. Y en ese, al parecer, eterno abrazo mortal, no pudieron evitar conocerse. Árabes y españoles se

41. *Ibid.*, pp 239-40.

42. Hutchinson, Alan. *Frontier Settlement in Mexican California*. New Haven and London, Yale University Press, 1969, 457 pp, p. 60.

43. O' Gorman, Edmundo, *op. cit.*, p. 13

44. Aristóteles, *La Política*. Editorial Bruguera, Barcelona, 1974. 318 pp. p. 63.

influyeron en el arte, en el alimento, en el vestido, en la tecnología, en la ciencia, en el idioma, e, incluso, en la raza. Al final, lo que quedaba de uno de ellos debió, también, doblegar su fe. Uno y otro fueron esclavos, a veces; amos, en otras. Mercedarios y trinitarios surgieron en lo que hoy es España para rescatar a los esclavos cristianos, y el emir Gemal Eddin, virrey de Damasco, a mediados del siglo XIII fundó una institución piadosa para liberar, a su vez, musulmanes. (45)

El árabe era esclavo del español y a la inversa, pero también el cristiano era esclavo del cristiano. Los árabes andaluces, por ejemplo, adquirían, como parte del intenso comercio que sostenían con Grecia, esclavos europeos; mujeres, de preferencia. "La mercancía que más buscaban los negociantes andaluces eran las hermosas esclavas griegas ejercitadas en el canto y en la danza", al decir de José Antonio Saco, en *Historia de la Esclavitud*. (46) Para ellas, México también pudo haber sido destino; por lo menos hay indicios de que lo fue para esclavos griegos. (47)

La esclavitud entre los cristianos se producía incluso como resultado indirecto de las cruzadas. Antes de llegar a Tierra Santa, los cruzados frecuentemente declaraban la guerra a los propios cristianos. Eran guerras de pillaje, realizadas por ejércitos transformados en bandas de saqueadores que terminaban en la esclavitud de prisioneros, esposas e hijos. (48) Como ejemplo de lo extendido y organizado que en Europa estaba el esclavismo, todavía en aquella época, puede citarse este dato: "(En Marsella) el precio de los esclavos varones variaba de dieciséis libras reales a veinticinco florines de oro. En 1346 (una tártara) fue vendida en cuarenta y dos florines". (49)

Esclavizar significaba humillar, en algunos casos, pero más comúnmente implicaba contar con recursos humanos adicionales para utilizarlos como rueda dentada de la maquinaria productiva, así fuera doméstica. Por consecuencia, además de esclavos musulmanes, al arrancar el XVI España empezaba a tener "verdaderos negros" -para utilizar la irónica expresión de Aguirre Beltrán, con la cual se refería a los esclavos del África negra, diferenciándolos de los esclavos moros- como resultado de su penetración en la costa occidental africana, y la concepción del esclavismo inició una nueva transformación. El éxito en el comercio de azúcar, oro y especias, pero también de esclavos, despertó una dinámica que llevó a las iniciales empresas colonizadoras del propio Fernando el Católico en las islas Canarias y Las Azores, una vez despejado el campo en la península ibérica por la reconquista. De tal manera, los primeros negros que llegaron a América con los conquistadores, o eran de los vencidos en al- Andalus o provenían de adquisiciones hechas en el continente africano.

Sin embargo, España no reinventó la esclavitud; tampoco reactivó el tráfico de esclavos, especialidad de otras naciones europeas, entre ellas, y ocupando sitio destacado, Portugal. (50)

El estado de la esclavitud en España debía reflejarse en sus leyes. Las reglamentaciones

45. Saco, José Antonio. *Historia de la Esclavitud*. Biblioteca Jucar, Madrid, 1974, 297 pp. p. 125.

46. *Ibid.* p. 131.

47. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La Población Negra en México*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984, 374 pp. p. 106.

48. Saco, José Antonio. *op cit.* p. 126.

49. *Ibid.* p. 130-31.

50. Debe recordarse que por la bula papal de Alejandro VI la mayor parte de América quedó como tierra de conquista para España; África, para Portugal.

impuestas por los gobiernos de las españas -dicho así para superar la realidad de múltiples reinos- (51) sigue, en términos generales, la normatividad que puede ser llamada "de su tiempo".

En 1064 el rey don Sancho Ramires, de Aragón, dispuso el *Fuero de Jaca*, por el cual los amos cristianos estaban obligados a no dejar "morir de hambre a sus esclavos sarracenos, pues, según sus palabras, no se les debía hacer ayunar como bestias". (52) Para 1350, Pedro IV de Aragón revocó a instancias de Barcelona, por la "provisión del quinto *Idus Junii* (9 de junio), "el Real decreto que prohibía a los barqueros del muelle de aquella ciudad tener cada uno más de dos esclavos empleados en cargar y descargar". (53) Desde el siglo XII fueros como los de Salamanca, Soria, Cuenca, etcetera, insistieron en las diferencias existentes entre trabajadores siervos, asalariados y esclavos. (54) El 3 de septiembre de 1501 Nicolás de Obando, gobernador de la isla Española, recibió las instrucciones por las cuales la corona prohibía "la entrada de judíos, moros ni nuevos convertidos, favoreciendo en cambio la de negros cristianos". (55)

España tenía un escenario aparte en Europa. Su lucha contra el moro fue estimulada por el interés económico, pero implicó también un derivado ideológico: el combate contra los infieles. La máxima aristotélica, que lleva a una concepción del hombre por el hombre, no puede nada frente a esta otra, que nos conduce a una concepción del hombre por Dios. Los hombres deben ser cristianos. Ser español es ser cristiano, un español no puede ser otra cosa ni tolerarla. De allí a un derivado: su aceptación, en mayor o menor medida, de las otras etnias, estará condicionada al mismo carácter religioso. Los judíos lo entenderían, en su momento, de la peor manera, como los musulmanes, los amerindios y los negros. En el periodo en que se produjo la formación del Estado español, los reyes católicos utilizaron a la religión como instrumento fundamental de cohesión. Hay un hecho histórico evidente: la cristianización del continente americano, básicamente obra de España. En su pureza religiosa, España puede presentarse como instrumento de la cristiandad. Pero también hay otro hecho, que, si bien no resulta tan evidente, asimismo parece ser demostrable: la cristiandad como instrumento de España. Esto último puede observarse tanto en la reforma eclesiástica del cardenal Cisneros, supervisada de cerca por Isabel la Católica, que purificó y unió al cuerpo religioso español, como en el uso de la Inquisición, que organizó la política de unidad forzosa y eliminó a las minorías étnico-religiosas. De igual manera puede observarse en las medidas llevadas a cabo para modificar las relaciones de poder entre el Estado y la Iglesia: limitación de los privilegios eclesiásticos y control sobre la educación, "incluyendo a las universidades"; control sobre los señoríos ligados a los conventos y sobre las hermandades relacionadas con la vida municipal; control sobre las exenciones de contribuciones e incluso sobre la extraterritorialidad de iglesias y conventos. (56)

51. Stein, Stanley J. y Stein Barbara H., *La Herencia Colonial de América Latina*. Siglo XXI Editores, 20a edición. México, 1988, 204 pp. p. 17.

52. Saco, José Antonio, op cit. p. 119.

53. *Ibid.*, p. 131.

54. Aguirre Beltrán, Gonzalo, op cit. p. 16.

55. Mellafe, Rolando, *Breve Historia de la Esclavitud Negra en América Latina*. SEP-Setentas, México, 1973, 191 pp. p. 16.

56. Pictschmann, Horst, *El Estado y su Evolución a Principios de la Colonización Española de América*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 55.

Dice Horst Pietschmann: "El Estado supo aprovechar, en forma realmente magistral, a la religión, y, por medio de ella, también a la Iglesia para la realización de su política". (57)

Como quiera que fuese, importa señalar que al descubrimiento de América la esclavitud no aparece por inspiración en la mente de navegantes, conquistadores, colonos o religiosos españoles. Por lo menos existían tres condiciones básicas: 1) La esclavitud subsistía en buena parte de Europa; 2) en España adquiría especiales características por su larga confrontación con el norte de África; 3) el comercio de esclavos negros ya estaba en pleno desarrollo por el comercio que se producía a través de las Canarias y las Azores.

En todo caso, como dice Saco, la demanda americana cayó en un momento histórico propicio para la reactivación de un sistema de producción olvidado por la humanidad.

2.1.2. El Principio Americano

El descubrimiento de América fue resultado de una empresa mercantil. Abrir nuevas rutas comerciales era el propósito para una Europa flanqueada por el turco. Se pretendía llegar a las riquezas de Oriente por la vía de occidente. También resultó fruto de la ambición personal. En las *Capitulaciones* con Cristóbal Colón se estableció que "tendría Colón derecho a reservarse para sí una décima parte de todas las perlas, piedras preciosas, oro, plata, especias y todos los otros artículos de comercio, de cualquier modo que se obtuviesen por cambio, compra o conquista, dentro de su almirantazgo, habiendo antes deducido el coste". (58)

No fue un principio espiritual, sino material el que llevó al descubrimiento y conquista de América. Es necesario, por supuesto, recordar la bula *Alejandrina*, pero recordar, también, que dicho documento apareció en 1493, posteriormente al desarrollo de los acontecimientos americanos. En este compromiso de cristianización se fundamenta la idea de la España misionera, que luego tendría, en un periodo de contrastes, razones más que suficientes para reclamar el título. La relación con el papado es una de ellas, pero, lejos de lo que se cree comúnmente, no sólo por la afiliación religiosa, sino también por la búsqueda del control político.

Fernando e Isabel habían logrado, con la reforma de Cisneros, por una parte, despojarse, como ningún otro soberano, del lastre de una Iglesia alejada de su encomienda espiritual, a tal grado de que, por la reforma, "en Castilla más de mil malos religiosos se pasaron a Marruecos para vivir a sus anchas". (59) Asimismo obtuvieron ascendencia sobre ella con el patronazgo de la institución eclesiástica, que se tradujo en la organización misionera y su sostenimiento al nivel de detalle, como, por ejemplo, la aportación de vino. El ascendiente, pues, era resultado del cumplimiento puntual del compromiso cristianizante establecido con

57. *Ibid.* p. 64.

58. Irving, Washington, *Colón, el Descubridor*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1942. 492 pp. p. 76.

59. Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Porrúa, México, 1982. 4478 pp. p. 21.

Roma.

Los habitantes del nuevo continente, o más específicamente, los *seres humanos* del nuevo continente, no fueron aceptados como tales por muchos españoles, incluyendo entre ellos a numerosos ilustrados. ¿Qué hace a un ser humano, como tal, creación divina? Los animales también son criaturas de Dios, pero son diferentes al hombre por la carencia de racionalidad, para discutirlo en los términos aristotélicos. El hombre es racional, los animales no. En la práctica, pues, negarles el carácter de seres humanos a los indígenas por lo supuestamente limitado de su carácter racional equivalía a negarles la hechura divina o a entenderla de otra manera, como mera apariencia o envoltura humana. En términos aristotélicos, en todo caso, se tendría una minoridad racional. "Lo mejor de su ser", finalmente, estaba en "el uso del cuerpo". Por tanto podían ser sometidos a esclavitud. Colón mismo fue el creador del Repartimiento, es decir, de la esclavitud bajo disfraz.

No hay muchos antecedentes de una clara oposición religiosa al trato que recibían los indios de las islas del Caribe. Algunos de ellos, como Bartolomé de las Casas, presbítero beneficiario del Repartimiento, eran testigos pasivos y no definidos hasta el sermón de Montesinos en Santo Domingo.

La fecha de las palabras de Montesinos es indicativa, 1511. Para entonces el miedo erosionaba a aquellos hombres que al alcance de la mano tenían la oportunidad buscada, ser hijos de algo, alcanzar el privilegio ambicionado desde la península: no trabajar sino disponer de brazos a su servicio. "El ansia de hidalguía y rango personal -incompatible con el trabajo-arranca de la Edad Media", dice Américo Castro. No era condición alcanzable por mero obsequio, sino por reconocimiento de méritos. Por ejemplo, en 1465, para fortalecer a su débil ejército en Simancas, Enrique IV de Castilla "ofreció carta de hidalguía a quienes vinieron al real con armas y a su costa".(60) Cuando las tierras les pertenecían y las haciendas y las villas se organizaban bajo su dominio, un hecho terrible e imprevisible se produjo ante los ojos de todos en el Caribe: desaparecían los indígenas. Este hecho llevó a otra polémica: ¿por qué desaparecían?

El despoblamiento de las indias tuvo un efecto traumático que cambió muchas cosas. Los religiosos asumieron una defensa más clara de su propósito evangélico y sus más destacados representantes se plegaron a la defensa indígena; los conquistadores revisaron el estado de la mano de obra esclavizada, no para eliminarla sino para garantizarla.

No hay todavía claridad sobre el grado de mortandad que sufrieron los pueblos del Caribe. Algunos autores hablan de extinción. Bartolomé de las Casas, portando ya el hábito de dominico, fue, como todo mundo sabe, sistemático y tenaz en su crítica, contra la opinión de otros, como la de su opositor fray Toribio de Benavente, *Motolinia*, el último de los doce nobles franciscanos, el más humilde entre todos, quien con su enorme autoridad moral rebatió: "No tiene razón el de las Casas de decir lo que dice y escribe y emprime". (61) Motolinia aceptó la existencia del maltrato al indígena por algunos encomenderos, pero rechazó que fuera generalizado y explicó la disminución de la población por las enfermedades a lo largo de una década. Por ello "falta por mucha gente, que donde menos gente falta, de tres partes faltan las dos; y en otros lugares, de cinco partes faltan las cuatro,

60. Castro, Américo. *España en su Historia*. Editorial Critica-Grijalbo, Barcelona, 1983, 675 pp. p. 501.

61. Motolinia, fray Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*. Porrúa, México, 1990, 250 pp, p. 206.

y en otras de ocho partes faltan las siete". (62)

A lo anterior se le ha llamado "unificación microbiana del mundo". (63) Apenas una minoría aborigen resistiría los virus desconocidos y alcanzaría la inmunidad que ya poseía el europeo.

La polémica encendida en el Caribe se trasladó luego al macizo continental. Muy tempranamente los franciscanos elevaron su voz de advertencia que años después, a fines del XVI, Gerónimo de Mendieta recordaría con estas palabras:

...Es cosa tan sabida de todo el mundo, que si no fuera por los frailes (que sin cesar anduvieron clamando sobre ello a nuestros católicos reyes el Emperador y su hijo), no oviera más desventurada y pobre gente en el mundo que los españoles vecinos de la Nueva España, como lo serán cuando se les acabaren los indios. Y estos no los tuvieran si no fuera por el teson que sobre ello tuvieron los frailes en volver por ellos; que de otra manera ¿cuántos años que los hubieran acabado como acabaron los de las islas?(64)

Aunque también existía la opinión contraria. Andrés Pérez de Ribas, por ejemplo, sostenía que debía hablarse más bien de redistribución poblacional debido a migraciones internas. Apoyándose en su propia experiencia decía que si bien "el genio de los indios se ha disminuido y mirando las ruinas de los pueblos parece que es grande el número de los que se han asolado... bien considerado, no es tanto como parece. Hablo como testigo de vista, por haber atravesado, por obligaciones de oficio no pocas veces el reino de la Nueva España". (65)

En referencia concreta a los habitantes del río Mayo, el jesuita explicó los cambios que se advertían en la población en atención a diversas razones: enfermedades, concentración de los indios en haciendas y estancias de españoles, pero, sobre todo, porque "son notablemente amigos de andar y curiosos de ver otras tierras... (y) de esta gente mayo es mucha la que hay repartida en casi todos los puestos de la Nueva España y se aplica en el trabajo".(66)

Debe considerarse que tanto Mendieta como Pérez de Ribas pueden ser considerados especialistas en sus respectivas regiones. Pérez de Ribas fue "testigo de vista" en Sinaloa a partir de 1605, fecha en la cual, según Nakayama, estaba ya entre los ahomes. Mendieta llegó antes y recogió, además, el testimonio de *Motolinia*, el último de los doce franciscanos que entraron a territorio novohispano en 1524. Para Mendieta el fenómeno obedeció a varias plagas -como las de Egipto. Si bien la clasifica aparte, primeramente menciona la de los propios españoles, quienes mataron "gran suma" de indios por la guerra, la venta de esclavos para el exterior y su uso en "minas y edificios, y otros trabajos". Después de ellos, dice que la primera plaga fue de viruela, diseminada en 1520 por uno de los negros de Pánfilo de Narváez; la segunda, de Sarampión, en 1531, "que trajo un

62. *Ibid.*, p. 212.

63. Florescano, Enrique-Martínez, Rodrigo. *Historia Gráfica de México*. Editorial Patria-INAH; México, 1988. V. 2. 159 pp. p. 45.

64. Mendieta, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. Porrúa, México. 1978. 696 pp. p. 23.

65. Pérez de Ribas, Andrés. *Triunfos de Nuestra Santa Fe*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985. T. II, 365 pp. p. 32.

66. *Ibid.*, pp 33-34.

español"; la tercera, "pestilencia grande y general vino en el año de cuarenta y cinco", y fue de "pujamiento de sangre". Luego se fueron sucediendo otras en 1564, 1576, 1588 y por último "en fin del año de noventa y cinco y entrando el de noventa y seis, al tiempo que yo esto escribía, vino otra generalísima pestilencia mezclada de sarampión, paperas y tabardillo". (67)

Estudios recientes -no por ello menos impugnados-, como los muy conocidos de Borah y Coock, sostienen que en el México central, sumando altiplano y región costera, habitaban a la llegada de los españoles 25 millones 200 mil indígenas; para 1646 sólo quedaban 702 mil 929. (68)

Tal vez no estén del todo en lo correcto, pero aún si se admitiera una tercera parte de habitantes en toda esa región -ocho millones 400 mil- no es posible sino admirarse del escaso número de mexicanos registrados en el periodo inmediatamente anterior al alumbramiento del México independiente: cinco millones 200 mil. (69) Por supuesto, estos millones últimos no se refieren únicamente a los primigenios habitantes del territorio mesoamericano. La cifra incluye indios, españoles, negros, mestizos, mulatos y el resto de las castas. Y el territorio no es el mesoamericano, sino el de la Nueva España, que se extiende desde el Oregon hasta Centroamérica. Entre una cifra y otra habría una diferencia de tres millones 200 mil habitantes, aún con las precisiones hechas. Creció el territorio, creció el número de habitantes procedentes de otros continentes, pero la población, en trecientos años, no creció; disminuyó.

Entre los motivos de este despoblamiento se mencionan, por lo general, como se ha visto, las enfermedades, las guerras de conquista y pacificación, el agotamiento en el trabajo forzado. Hay, sin embargo, uno que reviste particular importancia porque no puede estar bajo control externo, en manos del esclavista; reside en lo más íntimo del ser humano, aun esclavo: la negativa a tener hijos, que es, en este caso, la negativa a prolongar la esclavitud en la descendencia. A manera de repartimiento o de encomienda -creación del Almirante-, el uso de fuerza de trabajo obligada queda fuera de duda. Se disponía de los hombres contra su voluntad; se les cosificaba, para decirlo con un término que acentúa la desnaturalización de su albedrío. Ni el mejor de los tratos del mejor de los encomenderos podría corregir este hecho. Apenas algo pudieron hacer los misioneros.

A la réplica de Montesinos siguió la dualidad lascasiana: una defensa infatigable del indio que paradójicamente le condujo a la aceptación de la esclavitud del negro. Las Casas era, así, un misionero que no se libraba del pasado inmediato español. La esclavitud no estaba condenada por el Vaticano, era un hecho en Europa y un fenómeno inevitable en la España combatiente contra Mahoma. Era cotidiana y natural, admitida, además, por "el filósofo", el pensador guía del Renacimiento. La justificación de la esclavitud por Las Casas no puede ser extraída de su contexto temporal.

"En el Memorial, presentado por el padre Las Casas al gran canciller, en 1517, proponía dos medios para impedir la total destrucción de los indios y aliviar su condición. Fue el primero, que se enviase a las islas, principalmente a la Española, labradores que las poblasen,

67. Mendieta. Gerónimo de. op cit. pp 514-15.

68. Florescano. Enrique-Martínez. Rodrigo, op cit. p. 47.

69. Humboldt. Alejandro de. *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*. Porrúa. México, 1978, 696 pp. p. 39.

"pues ya estaban de sus infinitos vecinos asoladas". Debían otorgárseles ciertas franquicias y libertades, y deseaba al mismo tiempo que de las estancias del rey en la Española, en las que tenía para sus labranzas indios y algunos negros, "se les diesen a los labradores donde se fuesen a aposentar, con todo lo que en ellas de valor había, salvo los indios que se habían de poner en liberad". (70) Ya Las Casas apunta aquí claramente la idea de que se diesen esclavos negros, aunque en muy corto número, a los labradores que fuesen a poblar la Española. El segundo medio propuesto por Las Casas y complemento del primero, fue que a los españoles residentes en las islas se les permitiese la introducción de cierto número de negros de Castilla, para que se empleasen en lugar de los indios en el laboreo de las minas y en los trabajos de la agricultura". (71) Meses después, el 18 de enero de 1518, los padres jerónimos, gobernadores de la Española, escribieron al rey pidiéndole que "en especial a ellas (las islas del Caribe) se puedan traer negros bozales y para los traer sean de la calidad que sabemos que para acá conviene". Firman la carta en Santo Domingo fray Luis de la Mejorada y fray Alonso de Ortega. (72)

En realidad, desde el segundo viaje de Colón, como parte de su equipaje, algunos castellanos parecían llevar siervos negros, de lo contrario, como afirma Rolando Mellafe, no se explicaría la disposición legal de 1501, apenas nueve años después del descubrimiento. Al comienzo del XVI, el gobernador "Nicolás de Ovando había introducido algunas decenas de negros para las minas de la isla Española". (73) Claro está que ya no eran siervos; tampoco trabajadores asalariados. Eran esclavos.

Más claro todavía:

Desde 1505, todos los personajes importantes de las primeras posesiones españolas en las Antillas, Fernando Colón, los padres Jerónimos y el licenciado Zuazo se manifestaban cada vez más dispuestos a importarlos, incluso directamente desde el Cabo Verde y con una licencia especial del rey de Portugal. Tales peticiones acentuaban su tono de importancia e incluso de urgencia a medida que las islas aumentaban la producción de azúcar. (74)

La esclavitud africana en América precede con mucho al proyecto de Bartolomé de las Casas. (75) Cuando él demandaba al negro como sustituto del indio, había pasado ya más de una década desde que Obando, contradictoriamente, primero los negara porque corrompían a los indios, luego los reclamara. Más todavía, habían pasado 16 desde que el emperador admitió su entrada al continente americano. Una admisión que sancionaba una realidad: negros los había ya en las islas del Caribe, como los había, incluso, en España misma desde muchos años atrás. A Las Casas, pues, no se le puede atribuir sino, en todo caso, la aceptación de una situación de hecho, sancionada por los siglos y admitida por el

70. Saco, José Antonio, Op Cit, p. 171.

71. Ibidem.

72. Riva Palacio, Vicente, *México a Través de los Siglos*, Editorial Cumbre, México, s/f. T III, 17a edición, p. 241.

73. Mellafe, Rolando, op cit, p. 19.

74. Ibidem.

75. Riva Palacio, Vicente, op cit, pp 240-41.

Papado.

Como quiera que fuese, a los primeros negros, siervos y domésticos, siguieron los esclavos de las minas y de las haciendas y estancias, en operación reiterada una y otra vez en cada penetración, infatigable, de España, a lo largo y ancho del continente. Sinaloa no sería la excepción. Los cimarrones -si es que, como las hay, no hubiera otras pruebas- lo confirman. "Hubo -dice Mellafe- grupos de ellos en zonas muy impensadas, pero siempre tropicales: desde las costas peruanas y ecuatorianas del Pacífico hasta los límites más norteños de México". (76) Tan "impensadas" como se verá pronto.

Antes, conviene precisar la manera en que, en ese momento histórico, se iniciaba una reactivación de la esclavitud.

El esclavo fue un hecho al despertar de la civilización, desde que los prisioneros de guerra fueron puestos al servicio del aparato productivo organizado para el comercio de los productos excedentes y la apropiación de la ganancia. En su época de mayor esplendor, Atenas era residencia de un número de esclavos que cuadruplicaba a la población libre. El desquiciamiento del imperio romano acabó con "la antigua esclavitud", como la llamó Federico Engels. "Ni en el campo, en la agricultura en gran escala ni en las manufacturas urbanas, daba ya (la esclavitud) ningún provecho que mereciese la pena; había desaparecido el mercado para sus productos". (77)

La organización económica del medioevo se apoyó en el trabajo servil. Aunque persistió, el trabajo del esclavo resultó marginal. Por los tiempos de Carlomagno, el libro catastral de la abadía de Saint Germain-des-près registraba 220 hogares formados por esclavos, de 2 mil 788 existentes. (78) Casi ocho por ciento.

Con el descubrimiento de América, en la utilización del esclavo se acentúa una característica casi perdida al cerrarse el ciclo de la antigua esclavitud: la de ser un bien de producción. "El esclavista -dice Carlos Marx- compra obreros como podría comprar caballos. Al perder al esclavo, pierde un capital que se ve obligado a reponer mediante una nueva inversión en el mercado de esclavos". (79)

Como no podía ser de otra manera, la reorganización del trabajo esclavizado partió de las necesidades del mercado. Si los indios se acababan en La Española, el ciclo debía empezar de nuevo: había que traer mano de obra de donde resultara posible hacerlo. Sin ella (sin los esclavos), el capital habría "perecido o habría quedado reducido a pequeñas proporciones". (80) La esclavitud servil, patriarcal, se transformó aceleradamente al impulso de las exigencias de la exportación. Dice Marx:

...La marcha arrolladora de la industria textil algodonera fomentó como planta de estufa el cultivo del algodón en los Estados Unidos y con él, no sólo la trata de esclavos de Africa, sino también la cría de negros, como uno de los negocios más florecientes en los llamados estados esclavistas fronterizos. Al levantarse en 1790 el primer censo de esclavos

76. Mellafe, Rolando, op cit, pp 37-38.

77. Engels, Friedrich, *El Origen de la Familia, Propiedad Privada y Estado*. Sarpe, Madrid, 1983, 304 pp. p. 257.

78. *Ibid.* p. 264.

79. Marx, Carlos, *El Capital*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1976, T.I, pp 208-209.

80. *Ibid.* p. 652.

en los Estados Unidos, la cifra de esclavos era de 967,000; en 1861 ascendía ya a cuatro millones, aproximadamente. (81)

Este fenómeno se había observado ya en La Española y en los demás territorios colonizados por España. Señala Marx que, independientemente del origen del colonizador, en las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación era donde no sólo se consumían masas enormes de esclavos africanos, sino, también donde "el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles". (82)

2.1.3. Nueva España

Como se ha dicho, al parecer los negros viajaron con sus amos castellanos desde el segundo viaje de Colón al nuevo continente. (83) Así, "los grupos blancos y negros llegaron prácticamente al mismo tiempo" a tierras americanas. (84) En lo que concierne a México la presencia del negro está sellada con el nombre del conquistador. Es inseparable de un Hernán Cortés, quien "cuando menos traía uno a su servicio", (85) y, en su ejército, tal vez "300... traídos de España y las Antillas"; (86) de un Juan Núñez Sedeño, vecino de La Habana, "el más rico soldado que hubo en toda la armada, porque trajo navío suyo, y la yegua y un negro, y cazabe y tocino"; (87) de un Pánfilo de Narváez, tan célebre por su derrota frente a don Hernando como porque uno de sus negros, "un tal Francisco de Eguía" (88) introduciría la viruela en la futura Nueva España; de un Andrés Dorantes, dueño de Estebanico y tal vez, con Cabeza de Vaca, por su larga experiencia iniciada con el desastre de la Florida, uno de los primeros en reflexionar, en América, sobre la validez de la esclavitud del hombre.

El negro llegó con el amo. Esto fue práctica común. Excepcional, la de un Juan Garrido, negro "horro" -libre-, conquistador él mismo, cuyo caso se examinará más adelante. Lo que falta por explorar es el registro mismo de la cantidad de negros participantes de las expediciones, independientemente de la manera en que lo hicieran. Los cronistas se preocupaban por dejar constancia de los hechos ejecutados por los españoles y la mención a los integrantes de las etnias africanas se produjeron como datos complementarios de las acciones europeas o para destacar alguna de las características de los conquistadores, como es el caso de Juan Núñez Sedeño. Por las menciones que circunstancialmente aparecen de ellos en los viajes de exploración o en las "entradas" al interior del continente, parece evidente que su número fue muy superior al señalado en el testimonio de los cronistas.

81. Ibid. p. 369.

82. Ibid. p. 640.

83. Mellafe, Rolando. op cit. pp 37-38.

84. Ibid. p. 19.

85. Aguirre Beltrán. Gonzalo. op cit. p. 19.

86. Martínez Montiel. Luz María. *Negros en América*. Editorial MAPFRE, Bilbao, 1992, 372 pp, p. 157.

87. Díaz del Castillo. Bernal. op cit. p. 36.

88. Martínez Montiel. Luz María. op cit. p. 158.

Los negros llegaron como sirvientes. Si bien en 1501 se inició el proceso que condujo a la trata negrera en América, dos décadas después, al margen del desarrollo que para entonces ya había logrado la esclavitud en el Caribe, en los ejércitos que exploraban el macizo continental e iniciaban la conquista, los negros servían a sus amos básicamente como lo habían hecho en la Española anteriormente. Su condición era más bien la del siervo, pero en México habrían de desempeñar tareas adicionales. En la Nueva España, "segundo punto del continente a donde se llevaron negros esclavos", empleáronse, por ejemplo, con los indios de la Española, "en arrastrar la artillería que había de servir para la conquista". (89)

Por su función, esos primeros negros en tocar tierras americanas continentales se diferenciarían de los negros que después serían trasladados para incorporarlos a los centros de producción económica. También se multiplicarían los sitios de procedencia. Estebanico, compañero en la aventura de Cabeza de Vaca por el norte de México, sería definido por éste como "negro alárabe", es decir, del norte de África, conforme a uno de los significados del término. ¿De dónde y cómo llegaron después?

Las cargazonas negreras que entraron por el Golfo tenían como terminal principal la capital del virreinato, luego de los registros correspondientes, en Veracruz, por parte del *factor*, representante del comerciante de esclavos, así como también en Campeche y, esporádicamente, sobre todo en el siglo XVI, en el puerto de Pánuco. (90) La expansión de la Colonia requirió pronto de otro tipo de organización. Los llamados *encomenderos de negros* comenzaron a funcionar en la ciudad de México y en poco tiempo ampliaron su radio de acción eventual hasta lugares tan distantes como Zacatecas y Durango. De fijo también tenían su sede en Puebla y Guadalajara. (91)

Sin estar sujeto a control tan estricto como el de Veracruz, otro movimiento de mercancía humana se llevó a cabo por las costas del Pacífico, teniendo Acapulco como punto de contacto territorial con Nueva España. Esto se produjo una vez que López de Legaspi conquistó Las Filipinas y se inició con el tornavieje la ruta de la Nao de la China, contraparte del Galeón o las flotas que enlazaban a México por el Atlántico. Sin ser, relativamente, tan numerosos, los esclavos orientales llegaron a constituir motivo de preocupación para el fisco y los comerciantes del Atlántico. "Los esclavos que entraban por Acapulco, en un principio, no pagaron sino los derechos de almojarifazgo, comunes a toda clase de mercancías que tocaban el puerto" y cuando se impuso el pago de derechos al tráfico a principios del XVII el contrabando fue, seguramente, la respuesta. (92) Con todo, pronto se derramarían por la costa del Pacífico mexicano. A través de la Nao de la China, el litoral occidental de México obtuvo los llamados esclavos "chinos", procedentes, algunos, de Macao, otros de Manila, y algunos más de la India. (93) Asimismo fueron traídos en cadenas parte de los mozambique, de los zibara de Zanzibar, de los xhosa (cafres llamados zozá en México) y de los timores. (94) Pero también África y Asia se reunieron en el barco del esclavista antes de que Filipinas fuera conquistada. Unos pocos de los representantes

89. Saco, José Antonio, op cit. p. 173.

90. Aguirre Beltrán, Gonzalo, op cit. p. 39.

91. Ibid. p. 46.

92. Ibid. pp. 51-52.

93. Ibid. pp. 143-48.

94. Ibid. pp. 144-47.

asiáticos llegaron a la Nueva España en el barco del esclavista que seguía la ruta de Lisboa y atracaba en los puertos del Golfo.

El comercio de esclavos por el oriente alcanzó otras islas, como Nueva Guinea, Java, Las Molucas, Malasia, o lugares de tierra firme como Siam. Los esclavos de tal procedencia formaron, en todo caso, una minoría. La población negra mayoritaria de México fue la que entró por el Golfo, básicamente en los siglos XVI y XVII, y tuvo como punto de partida no al norte del continente africano ni las Canarias. Los colonizadores europeos, portugueses sobre todo, alcanzaron, a principios del XVI, el corazón del África occidental, y aprovechando en muchas ocasiones rivalidades tribales se encargaron de surtir la nueva demanda de fuerza esclava.

La mercancía humana partió de puertos precisos: las factorías de portugueses, franceses, holandeses, ingleses y daneses -en disputa y frecuente cambio de dueño a lo largo del periodo de la trata-, instalados en Cabo Verde, Costa de Oro y Sierra Leona. Dice Denise Paulme que África "parecía condenada desde siempre a vivir replegada en sí misma" por obra de una extraña geografía que mediante una barra costera y ríos que conducen hacia dentro y no hacia fuera del continente la aislaba de los contactos que comúnmente permite el mar. (95) Por esos ríos avanzaron los europeos en sus expediciones. Cazaron negros para América. Gonzalo Aguirre Beltrán registra más de noventa tribus como proveedoras de mano de obra esclavizada para la Nueva España. Sumando lo que él llama "subtribus" el número rondaría las 300. Por algunos de sus nombres es de imaginarse la cobertura geográfica original: los *mandinga*, *yoruba-locumi*, *carabali*, *ibo*, *biafra*, *mozambique*, *angola*, *manicongo*, *cafre*, *zibaro*, *acra*; por otros, la influencia cultural que ejercerían en el territorio al que fueron trasladados : *chamba*, *bamba*. El comercio mayoritario tuvo por escenario la región del Golfo de Guinea, al norte y al sur, del Sengal a Angola. Algunos de estos esclavos, poseedores de una cultura común, eran numéricamente importantes. Es el caso de los *yoruba*, de la Costa de los Esclavos, en la Nigeria austral. Muchos autores coinciden en la gran influencia de los *yoruba* en la vida cultural americana, sobre todo en la cultura de Cuba y Haití. Ciertos rasgos comunes a las expresiones africanas de ambas islas del Caribe se podrán encontrar, incluso, en Sinaloa.

En la Nueva España, integrantes de todas esas tribus procedentes de las regiones africanas mencionadas terminarían por fundirse cultural y fisiológicamente entre ellos, al igual que con indios y españoles, sin que fuesen excepción los colonizadores y conquistadores de los dilatados territorios norteños. En Sinaloa hay ejemplos concretos de esta diversidad. Estebanico era "negro alárabe", pero en el siglo XVII, concretamente el 27 de febrero de 1654, el rector del Colegio de Sinaloa, el padre Melchor Páez, adquirió, de Mateo de Sand, abogado de la Real Audiencia de la Nueva España, en la ciudad de México, a Francisco de la Cruz, negro esclavo clasificado como "criollo", hijo de "Isabel de angola". (96) Por supuesto, no fue un caso aislado.

Este último ejemplo es de tomar en cuenta, además, por otra razón . El negro del Colegio de Sinaloa fue adquirido quince años después de que el Papa Urbano VIII condenara la trata negrera, por bula del 22 de abril de 1639. El Papa le llamó a la trata, sencillamente, "un

95. Paulme, Denise, *Las Civilizaciones Africanas*. Eudeba, Buenos Aires, 1959, 120 pp. p. 9.

96. AGN. *Jesuitas*, caja 1-3, expediente 22, foja 57.

medio para privar de libertad a los hombres". (97) La condena se produjo doce años después de un profundo trabajo inquisitorial en Sinaloa, que sacó a la luz una notable presencia esclavista en el Colegio y las estancias de los jesuitas. Como es de suponerse, el Papa condenaba automáticamente no sólo la esclavitud en las instituciones eclesiásticas, sino en términos generales. La adquisición de Francisco de la Cruz quince años después de la bula indica el bajo o nulo grado de acatamiento religioso que alcanzó la orden papal.

Habría que ponderar, sin embargo, el real interés del papado en el cumplimiento de la bula. Si se ha de creer a Ranke, el mismo Urbano VIII no era un ejemplo de consistencia, ni personal ni política: "Nunca se podía saber si diría sí o no". (98) En obediencia a su ambición, manejó de manera tan consecuente sus alianzas que alentó el triunfo definitivo del protestantismo contra las potencias que reivindicaban la suprema autoridad del Papa sobre la cristiandad. Más que nada -según Ranke- era un príncipe secular y, así, no le preocupaba el movimiento comercial -tal vez, incluso, de esclavos- de los infieles bereberes en el puerto de Civitavecchia, que acondicionó más con propósitos militares que por otras razones.

Exceptuando el caso de Urbano VIII, cuya condena a la esclavitud requeriría de un estudio más a fondo, lo cierto es que el esclavismo no fue preocupación cristiana. No lo fue en el imperio romano y tampoco en el medievo. Lo mismo aceptó la existencia de esclavos cristianos que de otras religiones. La trata negrera no sería una excepción.(99) Es clara la evaluación que al respecto lleva a cabo Max Weber.

Las comunidades religiosas, especialmente el cristianismo, tuvieron en la Antigüedad una participación muy pequeña en la lucha contra la esclavitud, más pequeña aún que la de los estoicos. En la Edad Media y en la época moderna fue un poco mayor, pero en modo alguno decisiva. (100)

Weber es más suave en su juicio que Alejandro de Humboldt, quien señaló: "La religión, que por sus principios debía favorecer la libertad, se vio envilecida desde que se la hizo interesada en la esclavitud del pueblo". (101)

El caso de Sinaloa no es, por supuesto, único en lo que respecta a la participación esclavista de las órdenes religiosas. Poco antes de la adquisición hecha por el rector del Colegio de Sinaloa, concretamente el 24 de abril de 1633, el padre Diego de Azevedo, Rector del Colegio de Guadalajara, adquiría del capitán Pedro de Arteaga "dos negros esclavos... marido y muger llamados Manuel y Carolina Angola. El negro biafra. De edad de cinquenta años cada uno en precio y quantía de seiscientos pesos de oro común en reales ambos a dos piezas... los quales vendo para esclavos sujetos a serbidumbre... sanos de sus miembros sin enfermedad publica ni secreta salbo que el dicho negro Manuel es tuerto del ojo izquierdo, libres de hipoteca empeño y de otro enagenamiento". (102)

97. Mellafe, Rolando, op cit, p. 146.

98. Ranke, Leopoldo Von. *Historia de los Papas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 628 pp, p. 465.

99. Engels, Friedrich, op cit, p. 258.

100. Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, 1237 pp, p. 554.

101. Humboldt, Alejandro de. *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*. Porrúa. México, 1978, 629 pp, p. 68.

102. AGN. *Jesuitas*, caja 1-3, expediente xp 21, foja 56.

Para esas fechas, siglo XVII, al igual que lo hicieron los propietarios de esclavos al término del imperio romano, los esclavistas llegaban a esta conclusión en la Nueva España: el hombre libre resulta más redituable. No se ven en la necesidad de alimentarlo, sanarlo y darle forzosamente habitación. Desde los tiempos bárbaros, a decir de Saco, los amos supieron que "obtenían más provecho del trabajo del hombre libre o semilibre que del enteramente esclavo". (103) Por lo menos esto fue así en algún momento del desarrollo histórico de la esclavitud.

El desplazamiento de la importación esclavista se produjo rápido en territorios como México, donde desde mediados del siglo XVI el mestizaje aportó una inesperada oferta de brazos laborantes. Aumentó el número de mestizos, disminuyó la población indígena y se estabilizaron las cifras de europeos y africanos puros. (104) Antes de que mediara el XVIII existían -nada más- en la ciudad de México- más de 100 mil familias de mestizos y mulatos "en una situación de miseria suficientes para permitirles competir ventajosamente con el trabajo esclavista" (105)

Muy temprano se advertía el riesgo, puesto que "el virrey de Nueva España, Marín Enriquez, pidió a Felipe II que obtuviera del Papa la prohibición estricta del matrimonio afroindio, o por lo menos una declaración inequívoca de que los hijos de tales uniones serían automáticamente esclavos. Pero el rey no aceptó esa propuesta".(106) Las autoridades locales "lucharon contra el concubinato afroindígena con verdadera ferocidad. Varias ordenanzas municipales del siglo XVI impusieron como castigo la castración del negro, a pesar del decreto real que ya había prohibido esta penalidad salvaje". (107) Por la simple relación marital los cruces afectaban también, de alguna manera, el proceso de evangelización, sobre todo considerando la influencia de los negros recién incorporados al continente americano.

En 1549 se dispuso en México que "ningún mulato, ni mestizo, ni hombre que no fuese legítimo pudiese tener indios en encomienda. Las palabras "mestizo" e "ilegítimo" se convirtieron prácticamente en sinónimos". (108) Luego vendrían las restricciones legales. Los mestizos no podían ocupar posiciones como protector de indios o notario público. No podían ser soldados ni podían vivir entre los indígenas. En estas prohibiciones acompañaron -pese a toda su pureza y legitimidad- a los indios. Por ejemplo, debido a la oposición manifiesta tanto del clero como de los habitantes de la Nueva España en general, los naturales tampoco podían ser sacerdotes. Señala Robert Ricard: "Cerradas quedaron para los indios las puertas del sacerdocio: el Concilio de 1555 prohibió ordenar a mestizos, indios y negros, y en 1570 leemos en el Código Franciscano que no se administra a los indios el sacramento de la ordenación ni ninguna de las órdenes menores porque aun no tienen las aptitudes necesarias." (109) Fue en ese mismo periodo -1568- que Felipe II prohibió "por

103. Saco, José Antonio, *op cit.*, p. 135.

104. Mellafe, Rolando, *op cit.*, p. 143.

105. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *op cit.*, p. 85.

106. Mörner, Magnus, *La Mezcla de Razas en la Historia de la América Latina*. Editorial Paidós, Argentina. 1969. 163 pp. pp 46-47.

107. *Ibid.*, p. 48.

108. *Ibid.*, p. 50.

109. Ricard, Robert. *La Conquista Espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica. México. 1986. 491 pp. p. 349.

muchas razones" que los indios fueran ordenados. (110) La prohibición fue levantada más tarde por el Papa. Para ello deberían ser "virtuosos" y estar familiarizados con los idiomas nativos. Felipe II aceptó también la incorporación de los mestizos a las órdenes siempre y cuando fueran legítimos y se realizara "una investigación completa de los antecedentes del aspirante". (111)

Señala Mellafe: "Es muy probable que durante el siglo XVIII la frecuencia de nacimientos legítimos de mestizos aumentara considerablemente ... Las reglas sobre el matrimonio de 1778 fueron modificadas en favor de aquéllos. El linaje indio no se consideraba "vil". En 1790 el rey declaró explícitamente que en "las informaciones sobre la limpieza de sangre... no se ponga entre las malas razas o con tacha de indios". (112)

La esclavitud seguiría hasta la misma independencia de México. España firmó un tratado con Inglaterra en 1817 por el cual se declaraba que el tráfico quedaría suprimido en el año de 1820. No fue, sin embargo, definitivo. Si bien en México la abolición formal de la esclavitud data del seis de diciembre de 1810, con el decreto de Miguel Hidalgo, el término se produjo hasta la independencia del país, en 1821. En realidad, desde hacía tiempo el papel de la esclavitud se había visto reducido cada vez más, tanto que los esclavos podrían dejar de ser parte central entre los medios de producción utilizados, para regresar a desempeñar la ya vieja actividad que realizaban en Europa al momento del encuentro con América: la servidumbre, como puede verse en el ejemplo del capitán de Guadalajara. Pero fue un resultado previsible desde el inicio. Se advertía en el cruce desde el principio rechazado e inevitablemente impuesto por los hechos.

Lo que debe subrayarse es que se intentó que las cosas no sucedieran así porque un negro racialmente mezclado era un esclavo potencialmente perdido. Los árabes del Andaluz procuraban la multiplicación de sus esclavos, simple y llanamente, lo mismo que la reproducción del ganado. Igual lo intentaron los españoles en América. Pero el destino laboral asignado al africano torció esa segunda intención reproductiva. Sólo una tercera parte de la población esclava era femenina. En la india el negro tenía que buscar y encontrar su compañera. Y los indígenas no tardaron en seguir el intercambio racial. El hijo de india y negro -el *pardo*-, era libre; el hijo de negra y español -el *mulato*- podía serlo por tradición. El *pardo* se acogía a la imposibilidad de esclavizar al indígena; el *mulato* a la tendencia del español a liberar a su hijo. Como se ha visto, los colonos intentaron todo para impedir el cruce racial. Pidieron a Felipe II, infructuosamente, "la prohibición estricta del matrimonio afroindio"; (113) demandaron, en todo caso, que, de producirse, los hijos fueran "automáticamente esclavos"; (114) practicaron -contra la ley- la castración del negro que viviera en concubinato con india, (115) y, finalmente, como dice Mellafe, enmascararon sus preocupaciones económicas en una bondadosa inclinación al indígena:

110. Mellafe, Rolando, *op cit*, p. 51.

111. *Ibidem*.

112. *Ibidem*.

113. *Ibidem*.

114. *Ibid*, pp 46-47.

115. *Ibidem*.

... *La Audiencia mexicana, descubriendo los malos hábitos de negros y mulatos, recomendó que se "den especiales órdenes a los curas para que si algún indio quisiere contraer matrimonio con personas de dichas castas, no sólo él sino a sus padres... les adviertan y expliquen los graves perjuicios... a que ellos mismos, sus familias y sus pueblos los exponen tales enlaces, a más de quedar su descendencia incapaz de obtener los efectos honrosos de sus repúblicas, pues sólo pueden servirlos los indios puros.* (116)

Todo inútil. El negro se haría uno con el resto de los habitantes novohispanos, y, mayoritariamente con ese carácter, o todavía conservando su particularidad racial, si no cultural, formaría parte de la nueva nación.

De varias formas llegó el negro a Sinaloa. Llegó con los pequeños ejércitos de conquistadores, como siervo y peón; lo hizo por azar, luego de aventuras entre las más notables de la historia universal; se acercó a Sinaloa como explorador y, luego, en el asentamiento, con el inicio y desarrollo de las actividades productivas, sería elemento imprescindible en la vida de las provincias coloniales de San Felipe y Santiago y de San Miguel de Culiacán, incluso en las estancias y haciendas de los jesuitas. Su impronta quedó en la leyenda, como la de Estebanico, y en la toponimia, como todavía hasta hace pocas décadas podía apreciarse en los mapas de la región. Falta su incorporación a la historiografía de la región.

¿Cómo llegó el negro a Sinaloa?

2.1.4. Aproximación a Sinaloa

Actualmente hay dos rutas terrestres para llegar a Sinaloa desde la ciudad de México. Una entra por Michoacán, atraviesa Jalisco y continúa por Nayarit. La otra, llegando a Zacatecas, sigue por Durango, cruza el llamado *Espinazo del Diablo* y baja a la antigua San Sebastián, hoy Concordia. Son las mismas rutas que abrieron los conquistadores españoles en el siglo XVI. La primera, obra de la entrada de Nuño Beltrán de Guzmán, por 1529; la segunda, resultado de la expedición de quien también fuera conocido como *El Fénix de los Conquistadores*, el joven Francisco de Ibarra, por 1564. Estas fueron las dos grandes líneas de penetración española. Por ellas, junto con el vaciado europeo llegó el africano. Es más clara la presencia negra en la expedición de Ibarra, aunque, como se verá en seguida, puede probarse su participación en el pequeño ejército de Nuño Beltrán de Guzmán, e incluso en el asentamiento de los primeros colonos.

Debe decirse, sin embargo, que si bien el africano estuvo presente en las dos expediciones señaladas anteriormente, dos negros recorrieron previamente el noroeste mexicano, ambos jugando un papel relevante en la expansión española: uno de ellos fue Estebanico, sobreviviente, con Cabeza de Vaca y Dorantes, de la expedición de Narváez a la Florida; el otro, de una personalidad puesta de relieve tanto por cronistas de la época como por historiadores contemporáneos, el negro manumiso, conquistador él mismo, Juan Garrido.

116. *Ibid.* p. 48.

Se encontrarán también a los negros junto a los misioneros, en sus colegios y sus haciendas, pero, asimismo, en la toponimia, fruto de sus persistentes esfuerzos libertarios.

Aunque cronológicamente no sea el primero, por ser uno de los más interesantes se iniciará la exposición acerca del inicio de la presencia africana en Sinaloa con el caso de Garrido. El contexto de su presencia, según lo dicho líneas atrás, sería, en resumen, el siguiente:

El negro en la América española es una herencia de la esclavitud europea, que para el siglo XV, paradójicamente, se preparaba, con el descubrimiento del Nuevo Mundo, a trazar un puente de mil años y a restablecer el trabajo esclavizado como modo de producción dominante. La extinción de pueblos indígenas enteros - ejemplo trágico, los caribes de las Antillas- llevó a la demanda americana y, peor todavía, a un riesgo inaceptable: que los *hijos de algo* tuvieran que ganarse la vida con el sudor de su frente. Aniquilados los indios tempranamente en el Caribe, los pobladores originales de México se convirtieron en un botín tan valioso como el oro, quizás más. Ya serían objeto de una larga, tesonera y difícil cruzada de salvamento. En lo inmediato, cuando América se abría como un promisorio rosario de islas, el negro llegaba con el conquistador a manera de siervo, como lo era en España; después, como sustituto del indio en el trabajo forzado. Recuérdese: don Hernando cuando menos traía uno a su servicio, llamado Juan Cortés.

Y no podía ser de otra manera. Cortés partió de Cuba en 1519; es decir, dieciocho años después de que se emitiera la autorización de importación esclavista al gobernador de La Española, Obando, y a partir de allí, una tras otra, la demanda americana comenzara a pintar de negro al Caribe. No todos los negros, sin embargo, cruzaban el Atlántico en cadenas. Se ha dicho ya que como "libre" y "horro" se definió a sí mismo Juan Garrido. Lo hizo en la ciudad de México el 27 de septiembre de 1538. Su caso es importante para la historia de Sinaloa. El escribano tomó nota:

... Ante el señor Fernand Pérez de Bocanegra, Alcalde de esta dicha cibdad... en presencia de Martyn de Castro escrivano público della parecio Juan Garrido de color negro y vezino desta dicha cibdad e presento un escripto de pedymento con un ynterrogatorio de preguntas que es este que se sygue... (117)

En su probanza, el negro resumió una autobiografía: tenía veintiocho años en el Nuevo Mundo. Estuvo en La Española, "siendo libre y horro" y participó en la conquista de las islas de San Juan, Guadalupe, Dominica, entre otras; formó parte de la conquista de Cuba, "con el adelantado Diego Velázquez", y, todavía más: "Yo pase a esta Nueva España en compañía del Marqués del Valle Don Hernando Cortés y estuve con el syempre hasta que se conquisto y pacifico toda la tierra".(118)

117. "Informaciones de los meritos y servicios de Juan Garrido, negro libre, uno de los conquistadores de la Nueva España a donde paso con Herman Cortes, y el primero que sembro trigo en la tierra. Mexico 27 de setiembre de 1538", sen Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, caja 20, leg 23, doc 21 ff 244-50.

118. *Ibidem*.

Los servicios del negro a la corona española, sin correspondencia, ya que no le habían "dado ny gratificado cosa nynguna", por lo cual tanto él como su mujer padecían "mucha necesydad", alcanzaron otros ámbitos, distintos al uso de las armas.

Pregunten -decía- "sy saben... quedando en Cuyuacan yo fuy el primero que sembro trigo y otras cosas por razon de lo qual o por aver hecho esta esperiencia vino gran bien a esta tierra porque yo fuy principio a que sembraren trigo con que esta tierra se sustenta e ansy es publico y notorio".

La historia no puede ser más bella y fue descrita por los propios testigos que declararon ante el escribano:

Rodrigo de Salvatierra, quien conocía al negro desde hacía 21 años: "Vio que Juan Garrido en una huerta que tenía de ciertas verduras de Castilla, estaban sembradas dos matillas de trigo". Alonso Martín de Jerez, conocido de veinte años atrás: "De los dichos dos granos de trigo se cogieron ciento e sesenta espigas". El bachiller Alonso Pérez, con quince años de conocimiento: Vio que Juan Garrido lo sembraba "en una huerta que tenía" en Coyoacan. Juan González de León, 27 años de trato: Por la siembra de Garrido "había trigo en la Nueva España". Alonso de Escobar, treinta años: de ello "resultó mucho bien a la tierra". Pedro de Vargas, quince años: "Vio el trigo y comió de él". Francisco Galindo, 25 años: "Oyo decir que lo había sembrado Juan Garrido".

En su viaje con Grijalva, Bernal Díaz del Castillo sembró unas semillas de naranjo en Tonalá, Veracruz. Garrido convirtió dos granos de trigo en 160 espigas, que luego se multiplicarían para que "hubiera trigo" en México. La dualidad de la conquista: la destrucción y la siembra.

Hay un dato más de Garrido que no es posible dejar pasar en esta investigación. Dijo: "Yo fui con el Marques en una Ysla en la cual tuvimos muchos trabajos e hambre y guerras". La isla que menciona, la de "Santa Cruz", no puede ser otra que la península de Baja California, cuyo carácter insular en aquellos años era tan innegable como lo había sido el de Yucatán y La Florida. Bernal mismo lo aclara. "Luego -dice- se vinieron todos los soldados y capitanes que había dejado en aquellas islas o bahía que llamaban California". (119) Pero la llegada a California partiendo de Tehuantepec fue antecedida por desembarcos en Acapulco, en las costas de Jalisco y en Chametla, al sur de Sinaloa. (120) Era el año de 1536 o 1537. Uno o dos años antes de que el negro presentara su probanza ante Martín de Castro. Los años en que el Marqués del Valle dejó de ser el hombre de la victoria. "En cosa ninguna tuvo ventura después que ganamos la Nueva España", sentencia el soldado cronista. (121)

Sobre el mar, Garrido, el negro, recorrió parte de las costas de Sinaloa. Tal vez fue de los hombres que Cortés envió por tierra hasta Chametla. Como quiera que fuese, Garrido contempló Sinaloa desde el océano, viendo hacia el oriente.

Apenas cinco años antes otro negro avanzó, penosamente también, desde el hasta entonces desconocido suroeste de los Estados Unidos hacia el ya por demás inquieto noroeste mexicano. Este negro no perdió de vista el crepúsculo, el sitio donde se ponía el sol, el

119. Díaz del Castillo, Bernal, Op Cit, p. 503.

120. Rodríguez Sala, María Luisa; Gómezgil R.S., Ignacio; Cué, María Eugenia, *Navegantes. Exploradores y Misioneros en el Septentrion Novohispano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-UNAM, México, 1993. 154 pp. p. 50.

121. Díaz del Castillo, Bernal, Op Cit, p. 503.

occidente. Formaba parte de un reducidísimo grupo, cuatro personas, los sobrevivientes de los 600 integrantes de la expedición a la Florida de Pánfilo de Narváez. Eran Alonso del Castillo Maldonado, natural de Salamanca; Andrés Dorantes, natural de Véjar y vecino de Gibraleón; Alvar Núñez Cabeza de Vaca, natural de Jerez de la Frontera; "el cuarto se llama Estebanico; es negro alárabe, natural de Azamor". (122)

En mayo de 1527 Estebanico se abrió paso entre los pantanos de la Florida. Ocho años después, luego de haber cruzado el sur de Texas, norte de Chihuahua y oriente de Sonora, avanzó por el septentrión de Sinaloa hasta alcanzar una expedición encabezada por el capitán Diego de Alcaraz, parte del ejército de Nuño Beltrán de Guzmán, que, a su vez, había recorrido más de mil 500 kilómetros desde la ciudad de México. Los expedicionarios procedentes del norte y los del sur se encontraron en las proximidades de la hoy ciudad de Guasave. Estebanico buscaba la libertad, los soldados de Nuño Beltrán buscaban esclavos. Esta paradoja no pudo menos que despertar sobresalto entre los españoles de pensamiento profundo. Andrés Pérez de Ribas escribió:

Valióles la plática (en español) para no caer en las cadenas y collares de esclavos pero no valióles para que parase la codicia del capitán (Alcaraz), que prosiguió su intento de cautivar indios. (123)

A pesar de la certeza en su observación, el sacerdote jesuita difícilmente podría expresarse como lo hizo Cabeza de Vaca al referir el riesgo en que de pronto se encontraron los indios que le acompañaban:

Cuánto se engañan los pensamientos de los hombres, que nosotros andábamos a les buscar libertad, y cuando pensábamos que la teníamos, sucedió tan al contrario, porque tenían acordado de ir a dar en los indios que enviábamos asegurados y de paz; y así como lo pensaron, lo hicieron. (124)

Tampoco Estebanico alcanzó en ese momento la libertad. En la hazaña realizada ocupó un lugar relevante y los hombres a quienes acompañó eran muy diferentes en Sinaloa a los que habían partido de San Lúcar de Barrameda en mayo de 1527. Literalmente, Estebanico fue expropiado. En la intriga de la corte novohispana de inmediato se le acreditó el indudable valor que para entonces tenía. Poseía la información del camino que llevaba a *las siete ciudades de oro*, las que no había podido alcanzar Nuño de Guzmán, y también el conocimiento de las tribus de aquel dilatado territorio. Cortés se inquietó, pero el virrey Antonio de Mendoza tomó la iniciativa y organizó una entrada en forma hacia las tierras tan azorosamente recorridas por Cabeza de Vaca y sus compañeros. Uno de los recursos del virrey fue apoderarse del negro. El capitán Andrés Dorantes de Carranza, su amo, recibió "notable pena", y cuando lo reclamó "no se le quiso dar por precio de quinientos pesos que

122. Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufragios y Comentarios*. Espasa Calpe, Madrid, 1971, 233 pp, p. 97.

123. Pérez de Ribas, Andrés, op cit, T. I, p. 61.

124. Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, op cit, p. 89.

le envió por él por tercera persona en una fuente de plata". (125)

La nueva expedición al norte inició la marcha en marzo de 1539. Al frente se puso a un hombre por cuya formación resultaba imposible creer que haría lo que era frecuente se hiciera en América: volver la espalda al patrocinador. Era fray Marcos de Niza, franciscano, a quien "le dieron para que le guiase y sirviese de intérprete a Estebanico". (126) Su aventura, que alcanzó por límite geográfico, al parecer, el río Gila, en el hoy Estado de Arizona, tendría, por el equívoco, consecuencias en esos tiempos impredecibles sobre la historia del norte americano, pero, en lo que concierne a su guía, funestas, según la crónica todavía aceptada hasta hoy. "Se volvió por las provincias que entró, aunque sin Estebanico el negro al cual asatearon los naturales de aquella provincia y con este martirio acabó el pobre negro después de sus muchas peregrinaciones". (127)

En los ocho años de recorrido por los desiertos y montañas norteñas, Estebanico había logrado, frente a sus compañeros españoles, lo que ninguna ley o razonamiento pudiera haberle otorgado: una imagen humana. No sólo acompañó y sirvió, también exploró, interpretó y curó. En la narración de Cabeza de Vaca fue uno más entre los que lucharon por sobrevivir, pero el más activo. Hacía lo que los otros no podían o no querían. Iba y venía con los indígenas, a veces miles de ellos, en ocasiones guiándolos; otras, entendiéndose para ser guiado. Portaba, también, la calabaza, insignia de su poder y ante la cual se inclinaban los pueblos del desierto; era, pues, "físico", es decir, curandero, médico. Como Garrido, en la práctica fue un hombre libre en ese periodo de su existencia. No resulta fácil pensar que haya sido recibido a flechazos por gente de él tan conocida. Antonio Nakayama cita un documento según el cual Estebanico "no murió asesinado en Cibola, sino que de allí se devolvió para refugiarse en la región del río Mayo, pues a su paso por esa zona quedó prendado de la belleza y donosura de las nativas". (128) El texto del documento, correspondiente al ramo de *Misiones* del Archivo General de la Nación, dice que, en el río Mayo, Estebanico "casose después con 4 o cinco mugeres al uso de la tierra, tuvo sucesión y el año 22 vivio un hijo suio llamabase Aboray muy adulto seco y mal encarado, fue capitan o casi que de una parcialidad de Tesio pueblo de aquel rio...". (129)

Antes que Garrido y Estebanico, los negros habían entrado ya a Sinaloa. Lo hicieron en la tropa de Nuño de Guzmán. Apenas si se les refiere y no alcanzan la notoriedad de los dos mencionados, pero en las primeras décadas del XVI se asentaban en las reducidas poblaciones, haciendas y estancias que los europeos iban organizado, sobre todo en la montaña, el hogar de los minerales.

En las crónicas acerca de la entrada de Nuño Beltrán al Occidente, las de García del Pilar y Juan de Sámano, así como en las cuatro llamadas "anónimas", pueden encontrarse dos referencias a la presencia de africanos entre los conquistadores. Una de ellas por circunstancias trágicas. Dice Sámano al detallar los combates en Cuynacaro, en la región purépecha: "Quedó rezagado un negro de Alonso de Contreras y salieron los indios a él y

125. Obregón, Baltasar de. *Historia de los Descubrimientos Antiguos y Modernos de la Nueva España*. SEP, México, 1924, 304 pp. p. 13.

126. *Ibidem*.

127. *Ibid.* p. 14.

128. Nakayama Arc. Antonio. *Sinaloa, el Drama y sus Actores*. INAH, México, 1975. 296 pp. p. 24.

129. *Ibidem*.

por presto que fue socorrido, hallaron que los indios lo llevaban muerto". (130) La otra, que se verá más adelante, refiere el principio de una historia que sólo terminaría cuando se terminara el negro: la historia de las escapatórias, la historia de la lucha por la libertad.

Seguramente estos no eran los únicos negros entre la gente de Guzmán, como Estebanico no lo era en el ejército de Narváez. Si no hubiera más datos, se infiere cuando Cabeza de Vaca recordaba cómo "un cristiano griego llamado Doroteo Teodor" insistió en acompañar a unos indios, al parecer seminolas, en canoa, contra la voluntad del gobernador, hasta lograrlo. Al irse, "llevó consigo un negro". (131) También, cuando Cabeza de Vaca inició una entrada por las desconocidas tierras de la Florida, fue con el comisario y el capitán Andrés Dorantes y otros siete de a caballo y "cincuenta peones". (132) Muchos de estos peones, soldados de a pie, pudieron ser españoles, por supuesto, de oficio especializado; otros, la mayoría, debían ser indios del altiplano mexicano, ya que en los Apalaches murió a flechazos "un señor de Tezcuco que se llamaba don Pedro"; (133) algunos otros tenían que ser negros, por los datos que se han examinado.

El cronista Antonio Herrera, según cita de Aguirre Beltrán, dice que "cuando Francisco de Ibarra fue enviado al norte de la Colonia a descubrir minas, llevó consigo negros". (134) El sentido de la frase ha sido a veces incorrectamente interpretado. Algunos autores dan por hecho que los esclavos entraron entonces -1564- en Sinaloa, pero ya los había en aquellas tierras. Lógicamente, avanzado el XVI, es más notoria su presencia, al igual que en todo el territorio novohispano, como resultado de la organización e intensificación de la esclavitud. Zacatecas, de donde partió Francisco de Ibarra, como el gran centro minero y comercial que ya era, contaba con gran número de africanos.

Por esa ruta, además, el tráfico fue continuo y mayor en la medida en que el comercio de ébano se incrementó paulatinamente. Aparte del *factor*, que constituyó el intermediario en los puertos de entrada de las cargazonas africanas, los *encomenderos de negros* abrieron mercados o se acercaron a los ya existentes para facilitar los intercambios. Como se dijo, cuatro sitios fueron para ellos lugares de trabajo en la Nueva España: Puebla, Guadalajara, Zacatecas y Durango. (135) Los dos primeros, permanentes; los dos últimos, en el camino hacia Sinaloa, eventuales.

Ha de recordarse que por Acapulco, mediante la Nao de la China, se mantuvo una corriente ininterrumpida de mercancía humana hasta el declinamiento del esclavo como mano de obra económicamente útil. El ascenso del africano por el Pacífico implicaba el seguimiento de la ruta que abrió Nuño Beltrán de Guzmán.

Todavía más, las adquisiciones jesuíticas fueron importantes para fortalecer la presencia africana en Sinaloa. El procedimiento era simple: se compraba al negro como se compraba el cacao para el chocolate. Los negros y los mulatos fueron numerosos entre los trabajadores de las prósperas haciendas de los padres jesuitas; en San Felipe y Santiago de Sinaloa, sobre todo. Como se mencionó anteriormente a guisa de ejemplo, el 27 de febrero de 1654

130. Sámano, Juan de, "Relación de la Conquista de los Teules Chichimecas". Joaquín García Icazbalceta. *Documentos para la Historia de México*. Vol. II. Antigua Librería, México. 1866. p. 266.

131. Núñez Cabeza de Vaca. Alvar. op cit, p. 33.

132. *Ibid.* p. 28.

133. *Ibid.* p. 26.

134. Aguirre Beltrán, Gonzalo, op cit, p. 20.

135. *Ibid.* p. 46.

Melchor Páez, rector del Colegio de Sinaloa, adquirió en la ciudad de México a Francisco de la Cruz, negro esclavo. Más adelante se verá que en el norte de Sinaloa los esclavos, negros y mulatos, eran parte fundamental de la maquinaria productiva de las haciendas de los padres de la compañía.

Pero si no hubiera mayor información escrita por el hombre, la toponimia revela al negro y lo hace, además, con un sentido político, de influencia indudable para el México del siglo XIX, el de la Independencia.

A dos años de caída Tenochtitlan, "en 1523 andaban muchos (negros) alzados en las Zapotecas". (136) Todavía no conocían bien el terreno que pisaban y volaban ya hacia la libertad. El cimarronaje, como es sabido, llevó a la fundación de San Lorenzo de los Negros, bajo la jefatura de Yanga, en las cercanías de Córdoba, Veracruz. Fue el primer territorio organizado independientemente de la administración española en México y reconocido así por el virreinato. Los negros daban, de esta manera, legitimidad a su apropiación de un territorio ajeno y obligaban a la aceptación de su libertad, actos cualitativamente diferentes a las acciones indígenas de recuperación instintiva del escenario natural en el cual habían nacido, según lo refiere Pérez de Ribas en sus descripciones de las escapatorias de los naturales de los pueblos del norte de Sinaloa en los cuales se les pretendía concentrar y reducir para mejor organizar su evangelización.

Restos de aquella libertad conquistada pueden apreciarse también en Sinaloa y en Sonora, con todo y que sus detalles no sean conocidos hasta hoy. Se mencionarán algunos datos. Por ejemplo, en su recorrido por Sinaloa, a principios del siglo XVII, Alonso de la Mota y Escobar refirió que en las proximidades de la actual Concordia -a tres leguas de ella- había "un poblesuelo que llaman de los mulatos porque todos ellos lo son procedente de negros y de yndios". (137) En Sonora, el jesuita Juan Nentuig, a fines del XVIII, registraba el "río de los mulatos". (138) y un rancho despoblado llamado "de los morenos". (139) El rastro continúa hasta el siglo XIX. Concretamente, en 1850, el informe del gobernador de Sonora mencionaba un "Mineral de Mulatos". Y se prolonga hasta el siglo XX. Todavía hace dos décadas los mapas del Estado de Sinaloa anotaban, a la altura de Mazatlán, por el límite serrano con Durango, la "cañada de los negros".

Imposible decir cuál de las toponimias sinaloenses obedece a los escapes de grupos de negros desde los primeros momentos en que llegó el español a la región. Hay, por lo menos, un registro citado marginalmente, el de un acontecimiento que se produjo en el pueblo de los Guamúchiles -al parecer la actual ciudad de Guamúchil- que anota el cuarto cronista anónimo de la entrada de Nuño Beltrán de Guzmán al Occidente de México. "En este mismo pueblo -dice- se fueron ciertos negros de sus amos". (140)

Internándose en ese campo las preguntas aparecen inesperadas. Cerca de Culiacán, en el pueblo de San Lorenzo, el antiguo Cihuatlán -lugar de las Amazonas- atravesado hoy por la

136. *Ibid.*, p. 19.

137. Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción Geográfica de los Reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Instituto Jalisciense de Antropología e Historia. Guadalajara, 1966. 130 pp. p. 45.

138. Nentuig, Juan, *El Rudo Ensayo. Descripción Geográfica, Natural y Curtosa de la Provincia de Sonora*, 1764. SEP-INAH. México, 1977. 202 pp. p. 108-09.

139. *Ibid.*, p. 75.

140. "Cuarta Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia". Joaquín García Icazbalceta, op cit. p. 479.

carretera internacional y distinguiéndose por una iglesia colonial abandonada, coronada en su torre con un cactus, está la población de **Tabala**. Don Eustaquio Buelna, en su valioso libro acerca de los *Nombres Geográficos de Sinaloa*, admite que la palabra es "de ignorada interpretación". Aventura, "por su terminación, y la proximidad del lugar a Alayá, nombre del mismo origen que éste", que probablemente es del idioma sabaibo. (141). Pero, ¿quiénes son los sabaibos? La respuesta es de tres palabras: "De ignorada significación" . (142) . *Tabala*, Alayá, Sabaibos. Quede para otro momento aventurarse entre estos nombres de sonido extraño. Debe anotarse aquí, tan sólo, un hecho que guarda Zerbo en su *Historia del Africa Negra*:

Usebugo -donde Bandiugu Diarra, jefe Bámbara aliado de Amadu (quien regía sobre Segu, Icaarta, Dinguirai y Musina), se ha atrincherado a su vez- es asediado (por tropas francesas, en 1891)... Fue necesario tomar la ciudad casa por casa. El tambor de guerra (Tabala), colocado en el torreón del jefe, suena sin pausa, para "galvanizar la resistencia. (143)

Más al sur de Sinaloa está el actual puerto de Mazatlán. Por su nombre, de origen náhuatl -lugar donde abundan los venados- podría suponerse originado en algún asentamiento indígena. No es así. Sin poder precisar, hasta hoy, documentalmente, cómo llegaron, resulta claro que el puerto fue fundado por negros. Al término de su recorrido por la región a mediados del siglo XVIII, enviado por el virrey conde de Fuenclara, Joseph Antonio de Villaseñor escribió en su informe:

(En la provincia de Copala) a poca distancia de la costa se halla situado el pueblo de Masatán, habitado de mulatos, que viven con obligación de guardar su puerto, que varias veces ha sido asaltado de enemigos. (144)

Herberto Sinagawa dice que a principios del XIX el capitán José Esteban calculó que Mazatlán contaba con "una población de dos mil almas, dispersa en noventa leguas cuadradas, siendo las dos terceras partes de mulatos libres y la una de españoles". (145). Sinagawa considera también que "en la primera década del siglo XVII, los mulatos descendientes de los negros que llegaron con Francisco de Ibarra, fundaron el poblado de San Juan Bautista de Mazatlán". (146) Es posible que haya sido en esa fecha. Existen registros de que para la tercera década de ese siglo el puerto ya funcionaba normalmente. El padre Kino señala que "el año de 1632 el capitán Francisco de Ortega, con un navio que

141. Bucina, Eustaquio, *Nombres Geográficos de Sinaloa*. Editorial Innovación, México, 1983, 140 pp. p. 92.

142. *Ibid.*, p. 123.

143. Zerbo, Joseph Ki, *Historia del Africa Negra. Del Siglo XIX a la Epoca Actual*. Alianza Editorial, Madrid, 1980, Vol. 2, 1098 pp. p. 630.

144. Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción General de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones*. Trillas, México, 1992, 538 pp. p. 501.

145. Sinagawa Montoya, Herberto, *Sinaloa, Historia y Destino*. Editorial Cahita, Culiacán, 1986, 489 pp. p. 253.

146. *Ibid.*, p. 251.

hizo a su costa, pasó desde Mazatlán a primero de marzo a las bahías de California que llaman de San Bernabé y de La Paz y por el mes de septiembre volvió a Sinaloa". (147)

El conquistador debió meditar, en el árido norte -árido, sobre todo, poblacionalmente-, en una solución semejante a la que debieron tomar en el Caribe: poca población local, importación obligada. En las regiones sinaloenses y duranguenses donde la civilización europea entró rápidamente, ni rastros quedaron de los pueblos indios. ¿Quién escucha hoy hablar de los acaxeos, de los xiximes, de los tahues? Nakayama anota con amargura:

A unos cuantos años de la conquista la provincia de Culiacán quedó despoblada. La cacería del esclavo; el sarampión; la viruela y las diarreas, unidas al hambre, terminaron con la mayoría de la población nativa, y los efectos de todo esto lo resintió la villa de San Miguel, que vivió sumida en la pobreza durante muchos años. (148)

Pero más al norte, en la región de la lengua cahita, cuya unidad cultural pudo localizar Cabeza de Vaca con notable agudeza y prontitud -especialmente en lo concerniente al idioma-, (149) el negro asumió buena parte del esfuerzo productivo, que -pecado de contracultura- terminó compartiendo el español hasta que la mixtura humana alcanzó el espesor suficiente para desplazarlos a ambos como elementos dominantes.

De oriente a occidente y de sur a norte, con Francisco de Ibarra o con Nuño Beltrán de Guzmán, con jesuitas o comerciantes, el negro fue cubriendo la geografía de Sinaloa y ocuparía un sitio destacado en la formación social de la región. Y lo haría desde el principio, causando incluso una impresión semejante a la de los europeos. Evoquemos: en el horizonte de la Sinaloa colonial, un ser extraño, un negro, se hace presente ante los indios del desierto o de las riberas de los ríos. Es un explorador. "El negro -Estebanico- les hablaba siempre (a los indios); se informaba de los caminos que queríamos ir y los pueblos que había y de las cosas que queríamos saber". (150) Otro cronista, Baltasar de Obregón, escribe: "Estaban (los indios) mayormente (impresionados) de ver caballos, negros y atavíos de la guerra y vestidos. cosa nunca vista por ellos". (151) La imagen que nos presenta el cronista Sámano del negro sacrificado en Cuynacaro puede, evidentemente, resultar equívoca para quien se quede, sencillamente, en ella. Pero aún si no se tuvieran los ejemplos anteriores, así como tampoco el de Garrido como parte de los conquistadores de los pueblos del altiplano, de Sinaloa y de la Baja California, se tendría el de Sebastián de Evora, único mulato conquistador, no esclavo-al decir de Carlos Esqueda-, entre los hombres que llegaron a México con Pánfilo de Narváez. Integrado al ejército de Nuño Beltrán de Guzmán, este mulato, de origen portugués, y al parecer con ascendencia judía, indicada por su verdadero apellido inicial -Mendes- descubrió en Sinaloa el río Mocorito, que un tiempo llevó el nombre de Evora. También formó parte del grupo que fundó Culiacán. Son ejemplos

147. Kino, Francisco Eusebio, *Crónica de la Pimería Alta. Favores Celestiales. Gobierno del Estado de Sonora. Hermosillo. 1985. 219 pp. p. 55.*

148. Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa, un Bosquejo de su Historia. p. 79.*

149. Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, op cit, p. 83.

150. *Ibid.* p. 83.

151. Obregón, Baltasar de. op cit, p. 147.

relevantes que muestran al negro en la vanguardia de la conquista. Aún como masa esclavizada el negro alcanzaría el respeto de sus propios amos. Bastaría la referencia de la hazaña de Bartolomé Pilo para demostrarlo. La descripción la hace Antonio Ruiz, uno de los cinco fundadores de San Felipe y Santiago de Carapoa -hoy villa de El Fuerte-, primero, y de San Felipe y Santiago de Sinaloa, después; soldado de Ibarra. Este acerado conquistador y colono deja traslucir una especial emoción cuando narra la manera en que un *pardo* acabó con una de las insurrecciones de los indígenas tehuecos en el último tercio del XVI, enfrentándose en singular combate, cuerpo a cuerpo, con el caudillo Mathome, a la orilla del río Zuaque, en el norte del Estado de Sinaloa. Escribe:

Y como Mathome vio al Pilo y lo vio solo, se aperció de sus armas, de arco y flechas y su adarga, y Pilo iba con solo una cota, y montado en el caballo en cerro (a pelo) y sin freno, y como vio que el indio se puso en punto, puso piernas al caballo y emparejando con Mathome saltó del caballo y se fue para él, y así juntaron a brazos, dándose mucho mojicón, y andando en estas vueltas los vi en el suelo, cual arriba, cual abajo, y estuvieron en esta porfía buen rato porque el soldado era valiente, (y) no lo era menos el contrario que tenía delante, y visto que (Pilo) no lo podía sujetar, di una voz diciendo: "¡Bartolomé Pilo está peleando con un indio en el arenal del arroyo!", y luego salieron algunos soldados a socorrerle y cuando llegaron ya Pilo lo tenía sujeto a toda su voluntad. (152)

Una palabra de Ruiz lo dice todo: soldado. Y, además, soldado dispuesto al mayor de los sacrificios. Pérez de Ribas, no deja de anotar que en uno de tantos combates perdidos frente a los yaquis, en riesgo inminente de muerte el capitán Martínez de Hurdaide porque era claramente identificado por los adversarios, uno de sus hombres, "mostrando fineza de su fidelidad, le pidió que trocasen las armas para deslumbrar a los enemigos y asegurar la vida de tanta importancia en la provincia. ¡Gran fidelidad del soldado! aunque de color *pardo* (subrayado de A. Reyes) pero de honrados respetos. El valeroso capitán no admitió el partido..." (153)

Por otra parte, algunas de las escenas antes descritas pudieran conducir a un criterio de superioridad racial. Es necesario aclarar de una vez el punto. Se ha escrito mucho sobre la resistencia del negro. Uno de los argumentos para traerlos en sustitución del indígena fue su fortaleza física. Según cita de Herrera en *México a Través de los Siglos*, "tanto los particulares como el monarca (español) tenían como cosa segura que un negro trabajaba más que cuatro indios". (154)

El negro ya no era concebido como el criado doméstico. Le correspondía el desempeño de las faenas agobiantes. No parece, sin embargo, que haya habido una justa correspondencia entre la idea de su fortaleza y los hechos. Aguirre Beltrán dedica todo un capítulo de su obra

152. Ruiz, Antonio, op cit. p.28.

153. Pérez de Ribas, Andrés, op cit. T. II, p. 97.

154. Riva Palacio, Vicente, op cit. p. 239.

clásica a demostrar que la superioridad física del africano era, en realidad, un mito. Obedecía, sencillamente, a un proceso de selecciones. Primera: hotentotes, bosquimanos o negritos, físicamente menos fuertes, "jamás aparecieron como determinando la nación de un esclavo"; (155) segunda: el negro introducido a la Nueva España era en todos casos negro joven; tercera: el negro que llegaba a tierras americanas había sobrevivido a epidemias que en los buques negreros producían un 15 por ciento de muertes de la cargazón.

Concluye Aguirre Beltrán: "El mito de la superioridad física del negro sobre el indígena... fue creado para justificar su explotación brutal... Esta superioridad física que el esclavo poseía a su llegada al país se agotaba en unos cuantos años de trato inhumano, que daba a su vida una duración media de 7 a 15 años". (156)

Este trato era el de los españoles, ajeno al de los cahitas de Sinaloa, cuya concepción de la esclavitud es menester examinar para dejar claros los términos de relación de las etnias que se daban cita en aquella región de México.

2.1.5. El indio y la Esclavitud

A la manera en que la conoció el viejo mundo, incluso el mundo mesoamericano, la esclavitud no parece haber existido entre los indígenas de Sinaloa y, en particular, en la zona de habla cahita. Vivían una economía de autoconsumo e intercambio limitado, aunque es insostenible una extrema afirmación como la de Pérez de Ribas en cuanto a que los habitantes de la región no tenían noticias "de las (gentes) que están distantes de sus tierras, ni contrato ni comercio con ellas, porque ordinariamente estaban cercadas de enemigos sin concederles treguas". (157) Los habitantes de la región cahita jugaban el *patolli*, entendían el náhuatl, tenían algunas expresiones arquitectónicas piramidales y la cerámica encontrada en el área de Guasave está clasificada como de origen mixteco-puebla. La relación al sur y al oriente era tan estrecha como lo era al norte. Fue entre los cahitas donde los españoles de Nuño Beltrán de Guzmán escucharon las referencias sobre "el país de las vacas", la leyenda Cibola, cuya confirmación la obtendrían de Cabeza de Vaca. Es de citarse la especulación de Humboldt en cuanto a que bien pudieron provenir de la Nueva California las enormes astas de ciervo que Moctezuma mostró a los españoles. "Pese a la poca comunicación interior que había en el siglo XV en el reino de Anahuac, no sería una cosa extraordinaria que las tales astas de ciervo hubiesen venido de mano en mano". (158)

La esclavitud era una forma de explotación admitida, practicada y justificada por negros y blancos, pero ¿cómo la concebía el cahita? La servidumbre de Cabeza de Vaca y sus compañeros entre las tribus del norte de México-suroeste de los Estados Unidos- indica una tendencia hacia el uso del trabajo forzado, pero limitada a la servidumbre del hogar.

Sedentarios en las vegas de los ríos, del Mocorito al Yaqui, los cahitas se bastaban a sí mismos y la ausencia de un amplio mercado anulaba cualquier aspiración a la obtención de excedentes en la producción.

155. Aguirre Beltrán, Gonzalo. op cit, pp 180-82.

156. Ibid, p. 182.

157. Pérez de Ribas, Andrés. op cit. T. I, p. 38.

158. Humboldt, Alejandro de. op cit, pp 208-209.

En la región cahita la población y los recursos estaban equilibrados. Cuando se rompía ese equilibrio, la solución se buscaba en la población, no en los recursos -por lo menos en los otros recursos. Para eso estaba el aborto, comúnmente practicado. Cuando los misioneros lo reprochaban, la respuesta de las madres era: "¿No ves que miro por la vida desta criatura, que traigo en los brazos? Dando a entender que mataban la una para criar la otra". (159)

Escasos en un dilatado horizonte desértico, los cahitas difícilmente podrían resignarse a la esclavitud, como sucedía en el ámbito mesoamericano. Desde Honduras (160) y Yucatán (161) en el área maya, hasta el Anahuac, los hombres eran propietarios de los hombres, aunque esto no constituía, en sí mismo, un sistema económico dominante. En el viejo mundo, el esclavo era vestido y alimentado, conservado, en suma, como cualquier propietario busca preservar en condiciones óptimas de funcionamiento a sus medios de producción. La muerte del esclavo era una pérdida. Cuando se daba resultaba de circunstancias extraordinarias, no rituales y cotidianas, como sucedía entre los mexicas, por ejemplo, donde, sencillamente, como fin de fiesta, los mercaderes podían arrebatar el corazón a decenas de ellos. (162). Esta prescindencia no era fortuita. Para el mexica, la esclavitud "no era sino un género especial de servidumbre que no invalidaba la personalidad jurídica del individuo". (163). La frase anterior, como rápidamente se entiende, pertenece a un abogado; está sustentada en numerosos testimonios y hechos. El primordial de ellos reside en que entre los mexicas el esclavo podía, a su vez, tener esclavos. Poseía, incluso, el derecho de matrimonio con su amo (o ama) y los hijos de la esclava eran automáticamente libres.

Para los informantes de Sahagún, la llamada esclavitud entre los mexicas era un estado determinado por la fecha de nacimiento más que por la condición social. La mayor parte de quienes nacían en alguno de los trece días regidos por el signo *ce ocelotl* (tigre) sería esclava, al margen de su origen noble o plebeyo. El nacido bajo este signo "había de ser cautivo en la guerra, y en todas sus cosas había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres, y aunque fuese hombre valiente al fin vendiase el mismo por esclavo". (164)

De la esclavitud nadie estaba a salvo. La estricta legislación mexica no hacía distinciones. Las Casas refiere nueve diferentes modos en que los propios mexicas podían quedar sometidos a la esclavitud:

1. Los plebeyos "de baja suerte" que dilapidaban los bienes de la familia o se dedicaban al juego.
2. Aquellos que tomaban, sin deber hacerlo, los magueyes.
3. Quien no pagaba el monto que pedía fiado o prestado.
4. Quien hurtaba una caña de pescar y, descubierto, no la pagaba.

159. Pérez de Ribas, Andrés, op cit, T. II, p. 18.

160. Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*. Porrúa, México, 1969, T. I, p. 335.

161. Landa, Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán*. Porrúa, México, 1986, 252 pp. p. 17.

162. Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Porrúa, México, 1979, 1093 pp. pp 512-15.

163. Mendieta y Núñez, Lucio, *El Derecho Precolombal*. Porrúa, México, 1985, 165 pp. p. 89.

164. Sahagún, fray Bernardino de, op cit, pp 224-25.

5. Mismo caso cuando se trataba de una canoa.
6. Quien tenía relación sexual con una menor de edad.
7. Quien embarazaba a una esclava y ésta moría estando preñada.
8. Aquellos que vendían niños por esclavos.
9. Cuando envenenaban a una esclava. (165)

¿Pero de qué esclavitud se habla? Motolinia advertía varias diferencias entre los que en el Anahuac se llamaba esclavos y aquellos así nombrados en España: Estaban "casi como libres"; labraban "sus estancias y heredades... cierta parte para sus amos... y parte para sí; tenían casa, mujer e hijos. (166). Había, pues, de todos modos, un aspecto productivo, pero, como resalta, más cercano al régimen de servidumbre que al esclavista. Dice Motolinia: "Según ley y verdad casi ninguno es esclavo...según su ley cruel y bárbara" algunos quizás lo sean. (167) ¿A qué se refiere? ¿Por qué esta distinción? Habla Motolinia de ley y, sobre todo, de verdad; su verdad, como europeo; la verdad de lo que el esclavismo es para él: un medio de producción, un bien, una cosa por la cual se ha pagado cierto capital. En este aspecto, "casi ninguno lo es", pero "algunos" lo son "según su ley cruel y bárbara". Es, pues, otro el sentido de la esclavitud que Motolinia advierte entre los indígenas, regido, claramente, por una "ley cruel y bárbara". Esto no puede aplicarse sino a la religión y a los sacrificios humanos, parte inevitable de ella.

Las Casas no deja de señalar que cuando moría un señor "traían también algunos esclavos para matar delante del cuerpo". (168) Y en tanto que "el cuerpo quemaban, sacrificaban para descanso de su ánima mucha cantidad de esclavos, según la dignidad mayor o menor del señor que había muerto". (169)

Sahagún precisa que los mercaderes hacían un banquete en la fiesta de Panquetzalitli. Para ello compraban esclavos llamados tlaaltitlin, "que quiere decir, lavados, porque los lavaban y regalaban para que engordasen". (170) Compraban estos esclavos en Azcapotzalco, "porque allí había feria de ellos y allí los vendían los que trataban en esclavos". (171) Sus informantes dijeron a Sahagún: "El tratante en esclavos es el mayor mercader de todos... es la flor y suma de los mercaderes". (172)

Así, pues, lo que ha sido llamado esclavitud en Mesoamérica, como agudamente observó Motolinia, guardaba una clara distancia de la práctica esclavista conocida hasta entonces. Tenía, al menos, un carácter dual: de una parte incorporada al sistema productivo, más bajo un régimen de servidumbre que propiamente esclavista y, de otra parte, sacrificial. Este último, incluso, parece ser el predominante. Sacrificios humanos los había durante todo el año. Así como el pochteca regalaba a sus invitados, por noviembre y diciembre, el sacrificio de determinado número de esclavos, al Sol eran enviados los cautivos de guerra, así como los más valientes enemigos capturados, en la ceremonia del "sacrificio gladiatorio", en el equinoccio de primavera; por Tlaloc y su mujer, Chalchiuhtlicue, así como por los tloques y los dioses del maíz, se sacrificaba a hombres, mujeres y niños hasta que las lluvias

165. Las Casas, fray Bartolomé de, *Los Indios de México y Nueva España*. Porrúa, 1987. 255 pp. p. 139.

166. Motolinia, fray Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*. Porrúa, México, 1990. p. 94.

167. *Ibid.*, p. 17.

168. Las Casas, fray Bartolomé de, *op cit.*, p. 183.

169. *Ibidem.*

170. Sahagún, fray Bernardino de, *op cit.*, p. 506.

171. *Ibid.*, p. 507.

172. *Ibid.*, p. 563.

empezaban a caer, para culminar en septiembre con el sacrificio de una adolescente a la diosa Chalchicuatl; curanderas y parteras sacrificaban una anciana a la diosa Toci; Tezcatlipoca recibía, después de un año de preparación, por mayo, al joven divino, un cautivo seleccionado para el sacrificio por sus cualidades físicas y morales.

Este desperdicio de mano de obra sólo podría resultar explicable en una sociedad que no requiriera de ella para su conservación y expansión.

Torquemada cita una carta referida por Motolinía según la cual un negro de la Nueva España escribe a otro de la isla La Española en los siguientes términos: "Esta es buena tierra para esclavos, aquí negro tiene buena comida, aquí negro tiene esclavo, que sirve a negro, y el esclavo del negro tiene navorio, que quiere decir mozo criado, por eso trabaja que tu amo te venda para que vengas a esta tierra, que es la mejor del mundo para negros". (173).

Para los negros, esto sucedería -si es que llegó a suceder alguna vez- en los albores de la Colonia. El indio sería tratado como esclavo por el negro, cuando éste desempeñara las mayordomías.

La esclavitud no estaba en la hora del cahita. En Sinaloa, los misioneros continuamente registraban las dificultades que tenían en sus intentos de organizar, en pueblos bajo su control, a las comunidades dispersas. Los indígenas huían de Ahome, de San Miguel Zapotitlán y de Mochicahui; huían individualmente o en grupos. Con cualquier pretexto volvían "a su bárbara libertad"; (174) se escapaban, como los batucaris (habitantes de las marismas del norte de Sinaloa) y "buscaban sus soledades antiguas donde los cristianos no los vieses y ellos tuviesen libertad de conciencia" (175) A los enemigos caídos en combate, los cahitas no los esclavizaban. Simplemente los mataban, cortándoles la cabeza, que traían "colgadas de cuerdas" (176). O se los comían, cuando lo merecían por su valor o importancia, como lo hicieron con algunos soldados españoles y misioneros. En el prolongado periodo de la conquista de Sinaloa, nunca concluido del todo, a fines del XVI, a un capitán, Gonzalo Martínez, los alzados zuaques y ocoronis, "por haberle hallado tan valiente le desollaron todo el cuerpo sin dejarle más que solamente los huesos asidos a las cuerdas y nervios y así lo colgaron de un árbol". (177). Los zuaques trataron de comer, hecho barbacoa, el brazo izquierdo del primer evangelizador jesuita en Sinaloa, el padre Gonzalo de Tapia. Nada que pueda asombrar a los creyentes de una religión que cotidianamente se comen a Dios. Bartolomé de las Casas lo explicaba de esta manera: Comían la carne humana de los que sacrificaban "como cosa sagrada, más por religión que por otra causa", (178). Lo hacían, igualmente, como en el caso de Martínez, por reconocimiento y conveniencia: "comiendo sus carnes les parecía crecerían ellos en valentía". (179) Más todavía: Martínez estuvo a punto de convertirse en objeto de veneración porque luego "hallaron un indio muy emplumado y embijado arrimado a la osamenta del dicho capitán, cantando a grandes voces, y con una cañuela de carrizo (tocaba) en los huesos haciendo un son y bailando muy a su gusto" (180)

173. Torquemada, Juan de. op cit. T. II, p. 566.

174. Pérez de Ribas, Andrés, op cit. T. I, p. 201.

175. Ibid. p. 266.

176. Ibid. p. 324.

177. Ibid. p. 64.

178. Las Casas, fray Bartolomé de. *Doctrina* UNAM, México. 1982. 178 pp. p. 22.

179. Pérez de Ribas, Andrés, op cCit. T. I, p. 41.

180. Ibid. p. 65.

En México la esclavitud indígena se incubó en los españoles con la derrota de la llamada Noche Triste. Todavía no escapaban del todo al acoso mexicano cuando decidieron pedir al rey les permitiera "echar un hierro en la cara" a los indios que les presentaran batalla, "que les pudiésemos hacer esclavos", como dice Bernal Díaz. Desde Flandes, el rey "lo dio por bien, y los de su Real Consejo de Indias enviaron otra provisión sobre ello" . (181) Dos décadas vivió Mesoamérica la esclavitud india bajo el español. Religiosos como Las Casas y la realidad del Caribe y del altiplano mexicano, con el despoblamiento, la echaron abajo, pero nunca del todo. El caribe, el siux y el araucano quedaron, por su carácter indomable, jurídicamente fuera de esa protección (182) y, en la práctica, al paso de los siglos, los indígenas de Sinaloa se vieron obligados a pelear contra el asedio esclavista. Cincuenta años después de la prohibición de la esclavitud india, el 25 de octubre de 1591, el gobernador de la Nueva Vizcaya escribió al Consejo de Indias su intención de hacer esclavos entre los rebeldes pobladores de la provincia de Chiametla; (183) entre 1616 y 1618, fueron capturados y repartidos por Gaspar Albear, otro gobernador novovizcaíno, 220 tepehuanes (184); Bernardo López de Mendizábal, gobernador del Nuevo México, vendió indios en Parral y Sonora en 1665; (185); al respecto, el 23 de diciembre de 1672, la reina escribió a la audiencia de Guadalajara informándole acerca de la puesta en libertad de los indios "de la frontera de Nueva Vizcaya, Nuevo Reino de León, Nuevo México y Sinaloa"; (186) de España llegó la orden para el virrey conde de Gálvez, en 1691: dejar en libertad a los indios de Nueva Vizcaya, Sonora y Sinaloa, esclavizados al insurreccionarse por el maltrato de los militares españoles; (187) alrededor de 1749, "los encuentros hostiles en las provincias de Sinaloa y Sonora siguieron su curso y llegó a proponerse el envío de los indios prisioneros a las Islas Marias"; (188) en la década de 1760, apenas a medio siglo del estallido independiente, "las noticias relacionadas con indios belicosos siguen apareciendo en la provincia de Sonora" (189)

Así, pues, el tiempo de libertad para el cahita se prolongó durante toda la Colonia, aunque no por las garantías de las nuevas leyes de Barcelona de 1542, que proscribían la esclavitud indígena, sino por una lucha incesante. Extraña, incluso, que el cahita, sobre todo el yaqui, no haya sido incluido en la relación de excepciones esclavistas . Al primer choque con ellos, por 1531, los españoles afirmaron "no haber encontrado hasta entonces indios más alentados y valientes en el extendido reino de la Nueva España" (190)

El cahita no encontró en la esclavitud del negro un modo de vida familiar; el negro, en cambio, desde el primer momento debió reconocer, en la libertad de continuo conquistada

181. Díaz del Castillo, Bernal, op cit, p. 554.

182. Zavala, Silvio, *Los Esclavos Indios en Nueva España*. Edición de El Colegio Nacional, Segunda Edición. México. 1981, 465 pp. p. 209.

183. *Ibidem*.

184. *Ibid*, p. 217.

185. *Ibid*, p. 224.

186. *Ibid*, p. 228.

187. *Ibid*, p. 230.

188. *Ibid*, p. 241.

189. *Ibidem*

190. Pérez de Ribas, Andrés, op cit, p. 85.

por el cahita, su propia aspiración. Cabeza de Vaca pudo apreciar no sólo la contradicción entre la búsqueda de libertad de los sobrevivientes de la expedición de Narváez, sino la respuesta de los indios de Sinaloa ante los intentos de los españoles de esclavizarlos: "Andaban escondidos y huidos por los montes, sin querer venir a hacer asiento en sus pueblos" (191). Ninguno sería esclavo del otro

2.1.6. Asentamiento: La Colonia

En el primer contacto, el negro se diferenció del indio. Era, por supuesto, diferente. Más todavía: se sabía diferente. Aun esclavo, esencialmente realizando tareas de servidumbre, se sentía superior. Todavía no era "la raza más vil". Era parte de la conquista. Ciertamente, tanto negros como indígenas eran etnias dominadas. Esto las igualaba. Había, sin embargo, una diferencia: el negro, también, era parte de la dominación del indígena, en el momento de la confrontación inicial, sobre todo.

Aunque el mundo indígena y el mundo africano fueran semejantes y terminarían por hacerse uno al paso del tiempo, en el momento del encuentro el negro era, más bien, uno con el conquistador. Resumía todos sus defectos y atraía, por consecuencia, el odio inevitable. Un ejemplo claro de esto lo fue el negro capataz, contra el cual se dirigieron no pocas rebeliones. De hecho, "los primeros contactos entre indios y negros fueron siempre violentos, hasta tal punto que la más temprana legislación sobre esclavos negros que apareció en América trató de proteger a la población indígena de los abusos y crueldades de los negros ". (192)

El padre jesuita Francisco Xavier de Faria escribió en defensa de de sus hermanos de orden: "(Estos padres) con particular cuidado, se esmeran en defenderlos (a los indios de Sinaloa) de las vexaciones que les hazen los negros, mestizos y españoles, y aun de sus mismos corregidores". (193)

Con frecuencia se produjeron casos como el de los indios de Mocoquito y de Sebastián de Evora, quienes "mataron en el pueblo de Orobató al padre fray Pablo de Santa María y a un mulato llamado Gregorio, por ocasión que los indios estaban mal con el dicho Gregorio por la mucha prisa que daba a los indios en trabajar" (194).

Para el negro, sin embargo, no todo se redujo al uso de la fuerza contra la etnia indígena. A medida que la frontera se recorría, que avanzaba, persistentemente, hacia el norte, el negro asumía otras tareas. Fue, incluso, minero, pero, esto es, buscador y explorador de minas, no trabajador de ellas, como sucedió después.

Aún así, ¿qué había para el colono en la tierra cahita? Cuando los españoles fundaron San Felipe y Santiago de Sinaloa, sobre el río Petatlán, se situaron apenas en el segundo de los cinco ríos de la región, prácticamente en la frontera. Buena tierra desde el río Evora, o Mocoquito, pero no era eso lo que buscaban. Tampoco esperaban encomiendas o repartimientos. Las décadas pasadas eran suficientes para saber que si bien eran relativamente posibles en el Petatlán, "por ser más domésticos los naturales de este dicho

191. Núñez Cabeza de Vaca. Alvar. op cit. pp 89-90.

192. Mellafe, Rolando, op cit. p. 31.

193. Faria, Francisco Xavier de. op cit. p. 162.

194. Ruiz, Antonio. op cit. P. 32.

rio", difícilmente los habría en El Fuerte, porque "aunque quedaron todos los pueblos de estas provincias encomendados en todos los conquistadores (de Francisco de Ibarra) que en ella se hallaron, nunca hubieron sus amos ningún provecho de ellos" (195). Lo mismo sucedería en los ríos Mayo y Yaqui. Donde, a la manera del México central, se produjeron la Encomienda y el Repartimiento: en el Petatlán (hoy Sinaloa) y en el Mocoquito (entonces Evora), apenas quedaron vestigios de la cultura indígena. Más que de las armas, fue obra de jesuitas la pacificación de los habitantes de los tres ríos norteños. De haberse logrado como resultado de lo primero, hubieran sido los habitantes del Fuerte, Mayo y Yaqui lo que nunca fueron: tributarios del español, encomendados o repartidos.

Esta desolada perspectiva para quienes aspiraban a hidalgos tuvo su lógica consecuencia. Lentamente aquella improvisada villa fue despoblándose. Primero salieron mujeres y niños, a proteger en tiempo de guerra; luego, en la relativa paz que le siguió, el capitán Melchor Téllez "se enfadó de estar aquí y se fue" (196); lo mismo hizo el siguiente capitán general, Pedro de Tobar, "El Mozo", y "asi (lo) hicieron todos los que aquí habian quedado".(197)

En el sitio permanecieron únicamente cinco colonos, cuyas iniciales están en el actual escudo de la villa: Antonio Ruiz, Bartolomé de Mondragón, Juan Martínez del Castillo, Tomás de Soberanes y Juan Caballero. Eran, sin duda, valientes, pero no sólo el valor los sostenía. "La ocasión que aquí nos tenía -dice Antonio Ruiz- era de buscar minas por las muchas noticias que de ellas teníamos" (198). Y las encontraron no lejos, en la región del río Chinipas.

San Felipe y Santiago de Sinaloa lleva en el nombre la decisión de no retroceder. Sus fundadores conservaron la evocación de los sinaloas, la tribu del Zuaque vecina de los tehuecos, asentada río arriba, en las faldas de la Sierra Madre Occidental. La villa dio nombre al río, primero, luego a la provincia. Los sinaloas han desaparecido. Paradójicamente sobreviven en la designación geográfica, como los caribes en el mar que lleva su nombre, o los mexica en el país cuyo nombre los recuerda.

Con la llegada de los jesuitas, la villa adquirió un rango que no alcanzaba Culiacán. Allí se estableció el Colegio de Sinaloa, conforme al principio medieval: como posada, lugar de descanso y organización, pero, también, en su acepción moderna: como centro de aprendizaje. De allí partieron las expediciones que hicieron viable al nuevo asentamiento. De no haberse encontrado las minas de Chinipas, ya en la sierra, San Felipe y Santiago hubiera desaparecido. Cuando los reales cimientos de la población se descubrieron, las manos de los negro: trabajaron de inmediato en ellos... aunque no por mucho tiempo. "(En Chinipas) Antonio Ruiz se quedó con Gaspar de Osorio porque (éste) se los mandó, y ambos estuvieron con Juan Zape, que así se llamaba el dicho negro" (199)... hasta que Gaspar Osorio pidió por una petición que negros e indios no fuesen al cerro a trabajar por pepenas, sino ganando salario, y el dicho capitán (Juan Rodríguez Parra), entendiendo la malicia con que se le pedía, mandó a sus negros e indios que no fuesen a trabajar a las minas

195. *Ibid.* p. 31.

196. *Ibidem.*

197. *Ibid.* p. 67.

198. *Ibidem.*

199. *Ibid.* p. 67.

porque los azotaria" (200)

Las minas no serían el escenario principal del trabajo africano. Las profundidades de la tierra lo fueron menos que el cielo abierto: muchos serían vaqueros. Poco se les ha presentado así, pero las referencias no dejan lugar a dudas. Entre los primeros colonos, algunos destacados emprendedores, como Pedro de Tovar, trajeron vacas y yeguas y emplearon no sólo españoles; también "negros e indios vaqueros". (201).

Pedro de Tovar es un claro indicador sobre el diferente origen y linaje de colonizadores y conquistadores hispanos. Junto a los aspirantes a hidalgos estaba gente como él. "Don Pedro era hijo de Hernando de Tovar, cazador mayor y capitán de la guardia de la reina Juana "La Loca" y sobrino del marqués de Denia. Su abuelo fue Sancho de Tovar, señor de Villa Martín, casado con doña Elvira de Rojas Sandoval, hermana del cardenal duque de Lerma, y además era sobrino de don Antonio de Mendoza, primer virrey de Nueva España". (202)

El testimonio histórico fundamental acerca de la participación productiva del africano se encuentra en las estancias de la Compañía de Jesús, principal centro productivo de la región. En Sinaloa, ser vaquero constituyó una de las tareas fundamentales del negro. Pronto se verá hasta qué grado representó una fuerza de trabajo esencial en este ámbito.

Más tarde serían ocupados como soldados, por varias razones, pero fundamentalmente debido a que de esa manera se pretendía conjurar la inevitable acción disolvente que para entonces ejercía el negro sobre la composición social. Dice Rolando Mellafe: "Entre las medidas indirectas más notables (para ocupar al negro) está la creación en los primeros decenios del siglo XVII, de cuerpos armados conocidos con el nombre de compañías de negros y mulatos libres o, más generalmente, compañías de pardos. Parece ésta una de las soluciones parciales más acertadas que tomó la metrópoli para obtener alguna utilidad y control de una población cada vez más numerosa, que eludía insistentemente el ideal político ciudadano de la época". (203).

Vicente Lombardo Toledano cita la carta de don Luis de Velasco, el primero, a Felipe II, el 7 de febrero de 1554: "Los mestizos van en gran aumento y todos salen tan mal inclinados y tan osados para todas las maldades, que a estos y a los negros se les ha de temer... Que se lleven a España en cada navío quince o veinte para soldados, que traspuestos allá serán buena gente para la guerra". (204)

La organización de estos cuerpos castrenses "se intensifica en la medida que el Estado es incapaz de mantener un ejército real y que las estructuras estatales de control social se debilitan, por lo menos en comparación con la efectividad exhibida en la centuria anterior". (205)

Para mediados del siglo XVIII, lejano estaba el recuerdo del virrey don Antonio de Mendoza y el momento de terror que le contagió la naciente sociedad novohispana por un supuesto levantamiento de esclavos negros. La horca y el descuartizamiento de aquellos días de diciembre de 1537 cedieron el sitio a la escopeta, la adarga, el espadín. De la prohibición a que el negro portara espada o puñal se pasó a la exigencia de que se armara en forma; de

200. *Ibid.*, p. 70.

201. *Ibid.*, p. 73.

202. Nakayama Arce, Antonio. *Sinaloa: el Drama y sus Actores*. INAH. México, 1975. 293 pp. p. 27.

203. Mellafe, Rolando, *op cit.* p. 125.

204. Lombardo Toledano, Vicente. *Judíos y Mexicanos. ¿Razas Inferiores?* Universidad Obrera de México. México, 1942. 34 pp. p. 29.

205. Mellafe, Rolando. *op cit.* p. 125.

la negativa a que montara en caballo, a la orden de que tuviera el mayor número posible de ellos. Todo había cambiado, hasta el negro. En la Sinaloa de ese periodo se está frente a un *pardo*, guardián de la frontera noroeste de los dominios americanos del rey de España. Un *pardo*, cruce de negro e indio, mestizo, y, como soldado, soporte de la defensa del reino.

España estaba en quiebra desde hacía mucho tiempo. Le habían superado, militar y económicamente, Holanda, Francia e Inglaterra. Hasta la pequeña y helada Dinamarca lanzó un hábito de desafío en el Caribe. Los tercios españoles habían cedido tanto en el campo de batalla como los recursos financieros en el presupuesto. Durante ese periodo, próximo ya a la independencia norteamericana, en Sinaloa no existía el ejército real, aunque se combatía, una y otra vez, contra el enemigo de siempre: el cahita, y, más al norte, contra comanches, apaches y toda aquella miriada de pueblos reacios al abandono de sus praderas y desiertos al control del europeo. No era el ejército real el que combatía; de hecho, tampoco el conquistador. Era el colono quien se organizaba y peleaba por las tierras que de alguna manera, al paso de las generaciones, también le pertenecían. Junto a él estaba el negro, hecho, ya, otro. Peleaban, ambos, como lo hicieron los colonos fundadores de San Felipe y Santiago de Sinaloa, por su cuenta, y, frecuentemente, sin ayuda.

Fue sobre los hombros de los colonos y de la descendencia negra que el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas intentó la reorganización militar de Sinaloa. El propósito era simple: terminar con la carga del presidio, es decir, la guarnición militar permanente; construir, en todo caso, prisiones, con el propio peculio de los vecinos, en San Felipe y Santiago. Cumplió la orden el licenciado Joseph Rapahel Rodríguez Gallardo, abogado de la Real Audiencia de México, "juez pesquisidor y visitador de estas provincias, sus presidios y fronteras". El 28 de mayo de 1748 envió el mandamiento al Teniente General de Sinaloa, Juan de Goicochea: atender el decreto del virrey del 22 de enero del mismo año. En su concepto, las milicias de San Felipe y Santiago eran "por sí suficientes con el mutuo auxilio de las del Rosario, Culiacán y demás vezindades y reales de minas" y excusaban la asistencia del real Presidio (206)

Pero esos cuerpos debían estar bien organizados. Hubo, pues, que informarse plenamente acerca del estado de las compañías existentes, de españoles y de *pardos*; informarse de su número, disposición, armas y caballos.

El 23 de mayo se presentaron los *pardos*: un capitán, un teniente, un alférez, un sargento y cuatro cabos: ocho oficiales y suboficiales; 76 elementos de tropa. Catorce no se reportaron o se reportaron enfermos. Se presentaron, con armas y caballos, 65; sin armas, pero con caballos, 18; sin armas y sin caballos, sólo uno. Aquella compañía de *pardos* era una pequeña banda, pero bien armada. Tenía, como mínimo, 83 caballos, 39 cueras, 56 adargas, 55 escopetas, 45 espadines y 49 lanzas. Nadie temía que pretendieran "alzarse con la tierra". A quienes se presentaron sin armas, les ordenó el teniente general Goicochea: "Que dentro de cuatro meses corrientes dada la fecha de este extracto ayan de presentarse cada uno de ellos a lo menos con lanza y adarga para que en las urgencias que se ofrescan tengan con que resistir las ynbaciones de el enemigo". A los 29 españoles que se presentaron sin armas en "la muestra" posterior del 29 de junio, les da de plazo menos tiempo, tres meses, para que se presenten " a lo menos (con) lanza y adarga bajo la pena de sus pesos que se les

sacaran irremisiblemente no haciendo ... que a su costa se mandaran hacer". En total, los milicianos españoles eran 114, de los cuales también solamente uno se presentó sin caballo y sin armas, 29 sin armas pero con caballo y 14 faltándoles algún arma; 12 estuvieron ausentes. El resto se presentó bien guarnecido.

Las milicias de Sinaloa estaban formadas, pues, por 212 hombres, quienes debían ser soldados, pero, también, en lo que concierne a los *pardos*, trabajadores.

El 20 de noviembre, desde el pueblo de San Ygnacio de Onaba, el gobernador Rodríguez Gallardo escribió al virrey:

Por un motivo tan excusable (custodiar a dos o tres reos) se les infiere (a los pardos) el gravamen de estar siempre sobre las armas lo que les es sumamente gravoso y de perjuicio; deseando como deseo un arreglo a dicho superior decreto, arreglar estas asistencias consultando a su maior alivio, para que con mas esfuerzo acudan como lo han hecho a cualquier ocurrencias que se ofrescan del real servicio. (207)

Los *pardos* debían ser aligerados de la tarea de custodios de reos, pero no sólo para servir en las armas. Ya Goicochea había informado de una primera revista, frustrada, entre otras cosas, porque muchos de "los que sirven a españoles" tomaron eso como pretexto para no asistir. Pero también es cierto que siendo milicianos, "por solo este título están exentos de pagar tributos y gozan de otras preminencias", aparte de que, cuando tuvieran que asumir la función de custodio de presos se les pagaba "en el caso de que los presos (tuvieran) bienes de que costear el carcelaje". (208)

¿Contra quiénes pelearían estos milicianos? Los nombramientos que hizo Rodríguez Gallardo entre las milicias de españoles fueron, al respecto, bastante ilustrativos. Para San Felipe y Santiago fue nombrado capitán Ygnacio de Lugo, quien se distinguió en la "pacificación y guerra del 39"; Salvador de Soto, teniente de la compañía, distinguido "en la pacificación de las naciones sublebadas en la California"; Francisco Elías González de Saias, nombrado capitán para Álamos, porque "el año de quarenta sirbio con distincion en la expresada guerra de los Hiaquis"; Joachim Valdes, capitán de la compañía de Ostimuri, necesaria "para contener las nasiones de los tres inmediatos rios".

Rodríguez Gallardo reconoció que había "poca radicasion de los vezinos", "pobreza" y carencia de residencia fija. Por tal motivo, las compañías no tendrían "toda aquella formalidad que se requiere; pero lo menos algo se consigue con la existencia de oficiales arraigados, pues ya saben todos que son milicianos".(209)

Al final el negro había desaparecido. Quedaba el futuro mexicano: un mestizo; en su caso, un mulato, o un *pardo*, según el cruce con español o indio, respectivamente. Como el otro, el fruto del indio y el español, éste empezaba a desempeñar tareas fundamentales para la vida de la nación que se gestaba.

Soldados del rey. ¿Qué más podrían ser los descendientes de los negros? Como negros nunca fueron sacerdotes ni maestros; tampoco alcanzaron ciertos niveles de importancia

207. *Ibidem*.

208. *Ibidem*.

209. *Ibidem*

social, salvo por excepción. En cambio, sus descendientes mestizos serían muchas cosas: Presidentes de la República, como Vicente Guerrero o Lázaro Cárdenas; caudillos insurgentes, como José María Morelos y Pavón. En el acelerado cruce racial, el negro todavía pudo ser testigo de un fenómeno que anticipaba otros más generales: su descendencia estaba siendo lo que él no podía ser. En él, sobre todo, se hacía carne lo que Carpentier llamó la principal aportación del negro al continente: sus aspiraciones libertarias. "El negro que llega a América aherrojado, encadenado, amontonado en las calas de buques insalubres, que es vendido como mercancía, que es sometido a la condición más baja a la que puede ser sometido un ser humano, resulta que va a ser ése precisamente el germen de la idea de independencia". (210)

Carpentier atribuye más a la condición del negro que a la ideología política el esfuerzo de los americanos por la independencia, visto como una expresión profunda de aspiración libertaria, puesto que si bien en los Estados Unidos "se siguió como antes después de la proclamación de la independencia", (211) en la América Latina -Haití, significativamente, antes que nadie- proclama "una emancipación de esclavos" (212)

A lo largo y ancho del continente americano, el ansia de libertad del negro, personal, enlazó luego con la idea blanca, social, de independencia política. Los cuerpos militares de *pardos* a que se ha hecho referencia, bien organizados, no titubearon cuando el llamado libertario de Miguel Hidalgo y Costilla obligó a la definición política de los sinaloenses. Según Nakayama, los *pardos* defecionaron del campo realista cuando una columna insurgente al mando del teniente coronel José María González Hermosillo, proveniente de la Nueva Galicia, entró al Real del Rosario en diciembre de 1810. No está muy claro si -como dice este autor- esos mismos *pardos* fueron los que se unieron al Ejército Insurgente al paso de éste por Mazatlán. Lo indudable es que en el puerto, según opinión compartida por quienes han escrito al respecto, la guarnición se sumó al movimiento de Independencia. José G. Heredia le llama así, sencillamente, "la guarnición del puerto de Mazatlán"; (213) Luis Daniel Barrón Aragón los identifica como "regimiento de mulatos" (214) y Miguel Domínguez habla de "la guerrilla mulata del presidio de Mazatlán". (215) Como quiera que haya sido, formaron parte de los cuatro mil hombres que a principios de febrero de 1811 libraron la batalla de San Ignacio y, seguramente, muchos de ellos quedaron entre los 400 insurgentes caídos en aquel desastre militar independentista. Seguramente, también, se les podría encontrar entre los grupos de irregulares que mantuvieron viva la insurrección en la sierra y el centro de Sinaloa hasta 1818, por lo menos, según la documentación disponible actualmente.

210. Carpentier, Alejo, *La Cultura de los Pueblos que Habitan en las Tierras del Mar Caribe*. Anales del Caribe. Casa de las Américas, La Habana. 1981. 321 pp. p. 201.

211. *Ibid.* p. 203.

212. *Ibid.* p. 202.

213. Vidales Soto, Nicolás (Comp.), *La Independencia en Sinaloa*. Centro de Estudios Históricos del Noroeste. A. C., Campus Culiacán, Culiacán. 1992. 134 pp. p. 11.

214. *Ibid.* p. 75.

215. *Ibid.* p. 120.

2.1.7. Sinaloa de Negro

¿Cuántos negros hay en Sinaloa? La pregunta está formulada en el tiempo gramatical correcto, aunque, por la ausencia negra en aquella región actualmente, sorprendería en nuestros días, antes que a nadie, a los mismos sinaloenses. Para llegar a la respuesta de la pregunta, sin embargo, debe ser examinada una más aceptable a la lógica común. ¿Cuántos fueron?

En su novela *Peonia*, a manera de presentación, en pocas líneas, Pearl S. Buck pone en antecedentes al lector: conocerá del proceso de integración de los judíos en China. El emperador les concedió, incluso, el apellido Chao. "Hoy -dice Buck- hasta el recuerdo de su origen ha desaparecido. Son chinos". Imposible, pues, reconocerlos actualmente, pero, como reflexiona la autora al final de su obra, "el espíritu de ellos nace de nuevo en cada generación. Ellos no existen más y sin embargo viven por siempre". (216)

Esto es, por supuesto, imaginación literaria, pero la advertencia del principio de la obra, por una parte, y la conclusión, por la otra, muestran con gran belleza dos aspectos de la genética fundamentales en esta investigación: el de los rasgos raciales externos, llamados *fenotipos*, y el de los *genotipos*, es decir, los elementos de la herencia.

Los negros también han desaparecido de lo que fue Sinaloa en el siglo XVII. No existen, tampoco, dentro de los límites geográficos contemporáneos de esta entidad política. Son sinaloenses, concebido el fenómeno no como un gentilicio meramente sino como una imagen fisiológica, a semejanza de los judíos chinos. No es posible identificar comúnmente -hay que exceptuar, por supuesto, la mirada del especialista- los rasgos africanos en el rostro y el cuerpo de los hombres y mujeres que actualmente habitan la región. El color de la piel, el cabello lanoso, las formaciones del rostro -labios y nariz, sobre todo-, características fenotípicas, se han diluido en la extraordinaria mezcla racial, sobre todo en la mezcla de indios y negros, la que desde el inicio mismo de la colonización española trataron de impedir las autoridades del virreinato.

El contacto humano conduce al mestizaje. Esto viene desde la prehistoria. "Se han desenterrado esqueletos intermedios que, según parece, demuestran que incluso esas formas (las de Neanderthal), las más divergentes de las formas humanas conocidas, se cruzaron entre sí" (217). La afirmación anterior corresponde a Ruth Benedict, cuya intención queda resumida en estas palabras: "Todo grupo civilizado que conocemos ha sido híbrido".

Históricamente, el mestizaje en Sinaloa, y en general en el septentrión mexicano, se ha aceptado sólo entre indios y españoles, y de manera muy limitada. Todavía en el despertar del siglo pasado, Humboldt advertía ese énfasis. "En la Nueva Vizcaya -escribió- o intendencia de Durango no hay ningún individuo sujeto al tributo. Casi todos los habitantes de estas regiones más septentrionales pretenden ser de pura casta europea". (218)

La baja densidad demográfica de los indígenas de la región, aunada a su rápida

216. Buck, Pearl S., *Peonia*. Editorial Jackson, México, 1948.

217. Benedict, Ruth, *Raza: Ciencia y Política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 58-59.

218. Humboldt, Alejandro de, op cit. p. 77.

disminución al contacto con el europeo, por todas las razones que se han visto, indican una mezcla de menor intensidad que la operada en el gran mundo mesoamericano. No permanecieron exclusivos nunca los pueblos de españoles como Culiacán, San Felipe y Santiago de Sinaloa o El Fuerte de Montes Claros, por ejemplo, en oposición a los pueblos de indios - como Ahome, San Miguel Zapotitlán o Mochicahui-, organizados por los padres jesuitas para la mejor impartición de la doctrina cristiana.

El negro, sin negra, buscó india, y, aunque el español, generalmente, lo hiciera también, trató de hacerse llegar lo más pronto posible a la mujer española en aquellas soledades. Como se ha visto, apenas tenía unos meses la segunda fundación de El Fuerte en 1583 cuando ya Antonio Ruiz llevaba, desde Culiacán, a su esposa, María Alvarez, y a la hermana de ésta, "las dos primeras mujeres que entraron al poblado". (219).

Con la española llegó la negra y, con ella, el español produjo al mulato, que, entonces, se sumó al mestizo alumbrado por la india, y al *pardo* que, con ésta, procreó el negro.

Muy pronto, pues, estuvieron presentes los elementos raciales que caracterizarían a la población de lo que hoy es Sinaloa. Aunque no es sencillo precisar con exactitud las proporciones de esta población, si es factible aproximarse a la realidad del origen, siguiendo diversas vías y fuentes.

¿Cuántos indígenas había en la Sinaloa actual cuando finalizaba el siglo XVI? Con alguna certidumbre puede decirse que eran alrededor de cien mil sobre la superficie ubicada entre el río de las Cañas - frontera con Nayarit- y la región del río Fuerte, por una parte, y entre la Sierra Madre Occidental y el Pacífico y el Golfo de California, por la otra. Esto significa, por supuesto, dejar de lado la división territorial vigente al término del XVI, que por la expedición de Francisco de Ibarra cercó la provincia de Culiacán al establecer los límites de su exploración hasta el mar, al norte y al sur de la entidad. Esto acaeció durante la formación de la Nueva Vizcaya, que tendría por capital la ciudad de Durango. En cambio, como fundación de Nuño Beltrán de Guzmán años atrás, en 1531 para ser exactos, San Miguel de Culiacán pertenecía a la audiencia de la Nueva Galicia. Sus habitantes, por tanto, estaban obligados a pasar tierras de la Nueva Vizcaya -Chametla, repoblada por Ibarra- cuando viajaban a Guadalajara.

Como es de imaginarse, por lo que respecta al número de habitantes, el dato más confiable corresponde al fisco y éste se refiere al centro de la Sinaloa actual, a la provincia de Culiacán, que tenía por límites, en 1582: al oriente, las minas de las Once Mil Virgenes, es decir, Cosalá; al occidente, el mar; al norte, el río Evora, hoy Mocerito; al sur, a Elota, colindante, precisamente, con Chametla. Veintiseis pueblos y cuatro barrios reunían mil III indios tributarios, lo cual nos lleva a una población aproximada de 4 mil 500 indios, sumando a los integrantes de sus familias.

En el norte de la Sinaloa actual, el padre jesuita Andrés Pérez de Ribas, a su vez, hace un estimado de los 13 pueblos de indios en los cuales trabajaban cinco misioneros, ubicados en los ríos Evora -Mocerito- y Petatlán -Sinaloa. Según las cifras que maneja, debían habitar la zona aproximadamente 60 mil indios. En el río Fuerte su cálculo tomó en cuenta sinaloas, tehuecos, zuaques y ahomes. Incluye a los guerreros como jefes de familia, aunque también habla de "más indios de arco y flecha". Combatientes y familiares debían ser, por tanto, en

este río, alrededor de 18 mil.

Menos confiables son los datos del fraile dominico Alonso de la Mota y Escobar. A pesar de ser una visita de obispo, lo que ofrece, finalmente, son impresiones y consigna alrededor de 280 indios en Chametla, San Sebastián y Elota.

En suma, considerando las tres estimaciones se tendrían más de 82 mil indígenas, sin contar, como refiere Pérez de Ribas, los dispersos por los montes, valles y sementeras; tampoco, por supuesto, aquellos que en pie de guerra se hacían fuertes en las hondonadas y picachos de la Sierra Madre Occidental y cuya resistencia sólo quebraría una lucha persistente que abarcaría décadas, como es el caso de los tzoos, en la región hoy conocida como Choix; los desaparecidos acaxeos y xiximes y algunos tarahumaras y tepehuanes.

Esta cifra se acerca a la estimación que hicieron a fines del XVI los padres jesuitas, refiriéndose a la región cahita, del Mocerito al Yaqui. Decían: "En las orillas de los ríos, según nos han informado, hay más de cien mil almas". (220)

¿Cuántos españoles? Conforme al mismo método y fuentes del cálculo anterior, se tendrían 200 en el sur de Sinaloa; 250 en la provincia de Culiacán, y alrededor de 80 en San Felipe y Santiago de Sinaloa, con alguna población incipiente en El Fuerte de Montes Claros y en algunos reales y encomiendas. En total: 530 españoles. Como dice el informante del fisco, "hijos de conquistadores, porque conquistador ya no ay ninguno en ella, y biudas y pobladores" (221)

De los 75 españoles que habitaban en la villa de San Miguel de Culiacán a fines del siglo XVI, había cincuenta casados, 17 solteros y ocho viudas. Los casados, en su gran mayoría, lo estaban con hijas de conquistadores o primeros pobladores. Algunos ejemplos: Domingo de Zebreros, casado con Gracia Chaves, hija de Diego de Coria Maldonado, "conquistador de la Nueva España"; (222) Juan de La Bastida, casado con Maria de Tapia, hija de Christoval de Tapia, conquistador; (223) Pedro Ochoa, corregidor de Tacolimbo, "casose aquí con hija de Alonso Mexia, conquistador que fue". (224)

No hay indicios de cruce con indio o con negro todavía, de manera formal; sí, en cambio, dudas de otro orden cuando el registro no alcanza a ser tan preciso en algunos matrimonios, sobre todo cuando se trata de aclarar el nombre y origen de la esposa, como en el caso de los Martín de Montijo, que pronto, según se verá, ocuparían un lugar de importancia en la alta sociedad de Culiacán.

En la *Relación de Culiacán*, un documento oficial que informa acerca de la composición y estado de la población de la villa, no aparece el negro. Tampoco en las descripciones de Andrés Pérez de Ribas. Pero, como se ha comprobado, el negro estaba ya en Sinaloa. Alonso de la Mota y Escobar, si bien estadísticamente poco confiable, no dejó de anotar, con perspicacia, algunas referencias importantes para imaginar la vida de la Sinaloa colonial. Así, habla de la presencia del negro cuando señala la existencia de un pueblo no pequeño, según el número de habitantes que por entonces era frecuente, llamado de Los Mulatos, cerca de Chametla, habitado por veinte individuos, que pudieran ser familias. Consigna,

220. Shiels, W. Eugene, *Gonzalo de Tapia*. Ediciones Canisio, Guadalajara, 1985. 213 pp. p. 129.

221. *Relación de Culiacán*. Biblioteca de Historiadores Mexicanos Editor Vargas Rea, México, 1952. p. 7.

222. *Ibid.*, p. 14.

223. *Ibid.*, p. 17.

224. *Ibid.*, p. 30.

también, la existencia de negros esclavos en Culiacán, "pocos ansí por la pobreza de vezinos como porque se hazen muy viciosos con el símbolo de la tierra de Guinea y por la comunicación y trato de las yndias de quienes generalmente son muy apetecidos y regalados". (225)

La población de Culiacán no podía crecer mucho por inmigración. Su aislamiento era patente. Dice De la Mota y Escobar:

(Sus habitantes) no piensan y entienden que aya otra gente en el mundo y ansí se está en el traje y primero vestido que metieron allí Nuño de Guzmán y los suyos, no curan de nuevas ni de saver si ay guerra o paz en el mundo, si va o viene flota, nadie gasta papel en el pueblo sino solo el escrivano. (226).

Esos posibles cien mil habitantes de Sinaloa al término del siglo XVI argumentan mucho más que las interpretaciones acerca del daño que la colonización produjo a los originales pobladores. Docientos años después, Alejandro de Humboldt señalaba, considerando las castas en conjunto, que Sinaloa - prácticamente la actual, puesto que ya se había producido la delimitación por intendencia- tenía 55 mil 62 habitantes (227) . Se estaría, pues, ante una reducción del cincuenta por ciento en la población. En dos siglos, el número de habitantes no creció, aún con la llegada de más españoles y negros y con el cruce racial. Tampoco se mantuvo estable. Guerras, enfermedades y rechazo a la vida despoblaron la región.

Ahora bien, la mezcla racial debía ser incipiente entre aquellos pobladores del desierto, aislados del mundo, que no escribían, que no cambiaron en la manera de vestir a lo largo de por lo menos cien años, que conservaron, incluso, el idioma español del siglo XVI durante tres siglos, sin que hubiera "corriente alguna que modificara la lengua que trajeron los conquistadores" (228)

De ahí que las características *fenotípicas* estén muy delimitadas. De la Mota y Escobar no deja de observar: "(En Culiacán) son las hijas de españoles nacidas en esta villa comúnmente hermosas y dotadas de una honesta sensilles como lugar no pasajero ni cursado de gente estrangera" (229), y "los varones allí nacidos son bien dispuestos, y valientes, buenos hombres de a cavallo, y exercitados en el arcabuz...hacen gran ventaja a los demás soldados españoles por estar acostumbrados a no comer más que (lo indispensable) y no ser gente en nada regalada" (230). Su observación no se queda atrás con respecto de San Felipe y Santiago de Sinaloa, de cuya gente dice que es "mucho más crecida y blanca que la demás". (231) Sus otros comentarios son fundamentales: en Chametla ya hay mulatos y el negro de Culiacán se caracteriza por "la comunicación y trata de las yndias".

En las pesquisas de la Santa Inquisición realizadas en 1627, de 57 implicados en la Villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa (casi la totalidad de la población), 11 eran mulatos, apenas

225. Mota y Escobar, Alonso de la, op cit, p. 50.

226. *Ibidem*.

227. Humboldt, Alejandro de, op cit, p. 91.

228. Mota y Escobar, Alonso de la, p. 11.

229. *Ibid.*, p. 50.

230. *Ibidem*.

231. *Ibid.*, p. 52.

un poco más de un cuarto de siglo después de que pasara por allí Alonso de la Mota y Escobar.

El negro se mimetiza cuando el *pardo* se cruza de nuevo con el indio, dando lugar al "coyote". El *fenotipo* negroide prácticamente desaparece. Por el otro lado, al segundo o tercer cruce con el blanco aparece lo que frecuentemente se llamó "mulato blanco": tez pálida, características negroides. Las leyes de Mendel funcionan inexorablemente en la tercera generación, la del *coyote* y la del "mulato blanco". Humboldt advirtió que un cuarto enlace de negro con blanco "hace perder... el resto del color". (232)

Como dicen Dunn y Dobzhansky: "Un cuarto del total de genes de un nieto procede de cada uno de sus cuatro abuelos". (233) Con esto se inician los frecuentes deconciertos de toda sociedad racialmente mezclada, porque, también, en los matrimonios entre mulatos, "si los negros y los blancos difieren sólo en dos genes para el color de la piel, sólo un hijo en diez y seis tendría la piel negra y uno en diez y seis la tendría blanca". (234). El gene que determina el color de la piel en uno y en otro caso es el "dominante". Cuando la mezcla se acentúa y entre individuos de características *fenotípicas* iguales aparece uno diferente, estamos, entonces, frente al gene "recesivo".

La genética explica: los genes no desaparecen, persisten siempre, siguiendo todas las mezclas raciales, (235) de tal manera que "los genes que comúnmente se encuentran en la actualidad en una población seguirán siendo comunes dentro de un siglo, y los raros permanecerán siéndolo". (236) Manteniéndose constante el intercambio genético entre razas definidas (en este caso español-negro-indio), el resultado será un grupo estable a lo largo del tiempo, con la participación genética proporcional de los individuos participantes. Es decir, *fenotípicamente* el negro ha desaparecido de Sinaloa; *genotípicamente*, no.

Desde el siglo XVIII el negro dejó de alimentar genéticamente al país: apenas un centenar por año y casos de procedencia esporádica y de excepción que tenían como puntos de partida el Caribe y los Estados Unidos. Europeos y orientales, más bien, han llegado en pequeñas cantidades desde fines del XIX. En este largo proceso inconcluso se apoyaron los nazis para afirmar que "ni en un siglo habrá un pueblo mexicano" (237). Nada, sin embargo, que resultara nuevo para positivistas mexicanos como Ricardo García Granados, quien sostenía que "durante el proceso de amalgamación de varias razas...las instituciones políticas y sociales son por lo general defectuosas y los trastornos frecuentes"; en cambio, "con la homogeneidad étnica nace el espíritu de solidaridad, (y) se constituye una nación con todas sus cualidades de fuerza, individualidad e iniciativa". (238)

Pero "las razas no son fijas más que temporalmente (y) pasan de una a otra sin

232. Humboldt, Alejandro de, op cit, p. 90.

233. L. Dunn y T. Dobzhansky, *Herencia, Raza y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 157 pp, p. 68.

234. *Ibid.*, p. 72.

235. *Ibid.*, p. 149.

236. *Ibid.*, p. 91.

237. Duby, Gertrude. *¿Hay Razas Inferiores?* Biblioteca Enciclopédica Popular-SEP, México, 1946, 94 pp, p. 21.

238. García Granados, Ricardo, "El Concepto Científico de la Historia", en Ortega y Medina, Juan A., *Polémicas y Ensayos Mexicanos en torno a la Historia*. UNAM, México, 1992, pp 336-37.

mutaciones bruscas, a través de los siglos". (239). Esto es válido para todos los pueblos, pero lo es más, evidentemente, para aquellos que viven un intenso proceso de mezcla generalizado hacia la "estabilidad". Si bien esa "estabilidad" todavía no era alcanzada al finalizar el siglo XVIII e iniciarse el de la Independencia, ni siquiera a principios del XX, como tangencialmente lo indicaba Granados, las castas existentes entonces permiten una mayor precisión acerca del origen del tipo de habitante que terminaría por definirse relativamente "homogéneo" en Sinaloa.

Para definirlo se cuenta con el registro bautismal, o lo que queda de él en algunas parroquias sinaloenses. En el Fuerte de Montes Claros no registran negros las actas de bautizo de 1785 a 1799, es decir, en quince años. El africano, sin embargo, mezclado, ocupa un lugar equilibrado con el del indio. En efecto, de un total de mil 376 registros, 863 corresponden a españoles, 251 a indios, 151 a mulatos y 111 a coyotes. Pero, en números relativos, mulatos y coyotes, ambos con presencia africana, sumados, alcanzan 19 por ciento, contra 18 por ciento del indio.

La composición y proporción de castas en San Felipe y Santiago de Sinaloa se ha obtenido utilizando cinco años de serie azarosa por un registro bautismal en iguales términos. En esta villa se tendría una mayor presencia africana. Según actas de los años de 1788, 1789, 1790, 1824 y 1825, hay un total de 315 registros, de los cuales 186 son de españoles, 87 de mulatos, 40 de negros y 2 de coyotes. En proporción, la mezcla africana alcanza 28 por ciento, contra 13 del indio y 59 del español.

C.1 Bautizos en la Villa de El Fuerte, Sinaloa, por Año y Casta

AÑO	ESPAÑOL	INDIO	MULATO	COYOTE	TOTAL
1785	51	18	15	02	86
1786	35	05	09	02	51
1787	46	15	03	04	68
1788	35	05	06	05	51
1789	59	18	05	10	92
1790	47	15	07	07	76
1791	50	19	08	04	81
1792	62	21	08	18	109
1793	60	11	14	07	92
1794	59	25	15	07	106
1795	67	18	15	10	110
1796	64	19	11	11	105
1797	68	04	04	03	79
1798	86	31	13	18	148
1799	74	27	18	03	122
<hr/>					
	883	251	151	111	1376
%	63	18	11	8	100

Que la mezcla del negro y el indio, con su resultante *coyote*, haya sido más elevada en El Fuerte que en San Felipe y Santiago resulta explicable por la extinción acelerada que se produjo del Petatlán al sur entre la población aborigen, mientras que la lucha constante del cahíta al norte parece haber obtenido como resultado, contrariamente a lo que pudiera imaginarse por las batallas incesantes, una mejor preservación de sus comunidades, que hasta la fecha subsisten, lo cual no sucede sino de manera muy limitada con las del sur de la región. El mulato, por tanto, ocupa un lugar extraordinario en el registro de San Felipe y Santiago, superior al *coyote* en El Fuerte: casi un 30 por ciento de la población bautizada. El cruce del negro, aquí, fue con el blanco, no con el indio.

El número de bautizos, por otra parte, es indicativo del ritmo de crecimiento poblacional, mucho mayor entonces en Sinaloa que en otras partes del noroeste mexicano. Por ejemplo, en la Nueva California - hoy Alta California- Humboldt registró 182 bautizos en los años de 1801 y 1802 (240); es decir, 91 bautizos anuales, cifra que supera una sola villa sinaloense.

Es menester hacer algunas precisiones para entender cabalmente el proceso de integración racial en Sinaloa y sobre todo la parte que le corresponde al negro en ese proceso.

240. Humboldt, Alejandro de, op cit. p. 209.

En la composición racial mexicana, la participación del indio es determinante. Si bien, cuando el siglo XVIII está a punto de concluir, hay en la Nueva España más blancos que en el Caribe (por ejemplo, un millón 95 mil, frente a 234 mil en Cuba), tiene, todavía, una superior masa indígena: dos millones 500 mil. En Cuba, habiendo prácticamente desaparecido los aborígenes, son sustituidos por los africanos: 198 mil. La proporción en Cuba tiende a la igualdad; en la Nueva España, el indio supera con más de dos a uno al europeo.

En México la población del blanco es más desventajosa todavía, si se añaden, a la mezcla que se producía en los albores del XIX, los habitantes para entonces ya mezclados: un millón 231 mil mestizos de las tres razas. (241)

A medida que se avanza hacia el sur, la proporción de blancos disminuye: por cada 100 habitantes, 27 en la intendencia de Valladolid (Michoacán), 6 en la de Oaxaca (242)

Una cuarta parte de los blancos residía en las provincias internas, es decir, en el norte del país (243), donde, por otra parte, la población indígena era escasa, comparándola con la de Mesoamérica.

Según Humboldt, en 1793 Sinaloa tenía 55 mil 62 habitantes, incluyendo todas las castas, (244) distribuidos de la siguiente manera: Culiacán, 10 mil 800 habitantes; San Felipe y Santiago, 9 mil 500; El Rosario, 5 mil 600; El Fuerte, 7 mil 900; Álamos, 7 mil 900; total: 41 mil 700. El resto de la población, 13 mil 362, indígena en su mayoría, estaba dispersa por reales y rancherías. (245).

El blanco y el negro ocupaban, con el mestizo, las zonas urbanas; el indio, las rurales.

Para 1793, en Sinaloa la composición racial muestra una preponderancia mestiza. Hay más indios que blancos, pero el número de mestizos ya es superior: un 34 por ciento de euromestizos; un 27 de afroestizos. (246). Ya no se registran negros en Sinaloa, lo que sustenta la manera como, en 1727, el brigadier Pedro de Rivera, en visita a los presidios de la Nueva España septentrional, se refería a las poblaciones de El Fuerte y San Felipe y Santiago de Sinaloa, villas -decía- habitadas por "españoles, mestizos y mulatos". (247)

¿Cómo vivía esa gente? Se verá en seguida.

2.2. La Cultura Africana en Sinaloa

2.2.1. Un Antecedente: La Inquisición

El Tribunal del Santo Oficio tenía como materia de investigación los asuntos "tocantes a la

241. *Ibid.* p. 78.

242. *Ibid.* p. 210.

243. *Ibid.* p. 77.

244. *Ibidem.*

245. *Ibid.* pp 91 y 193.

246. Aguirre Beltrán. Gonzalo. *op cit.* p. 236.

247. Rivera, Pedro de. *Diario y Derrotero de lo Caminado, Visto y Observado en la Visita que hizo a los Presidios de la Nueva España Septentrional.* Archivo Histórico Militar. Secretaría de la Defensa Nacional. Taller Autográfico. México, 1946. pp 62-63.

fe". Al hurgar en el pensamiento religioso de los hombres, sin embargo, no resultaba fácil establecer la frontera con diferentes áreas del pensamiento y la vigilancia del Tribunal invadía terrenos como los muy conocidos de la filosofía y de la astronomía, por ejemplo. La fe, sensación interna que acepta sin dudar, fue llevada a la confrontación con la duda, sustento de la ciencia.

Pero no únicamente las mentes elevadas debieron sufrir esta invasión. Investigar el pensamiento religioso de los hombres exigía inevitablemente adentrarse en sus creencias, preguntar sobre las razones por las cuales se tenían determinadas maneras de manifestar las emociones estéticas; los motivos para tomar o no tomar algunos alimentos en especial o prepararlos de una u otra forma; la explicación de ciertas lecturas u oraciones; el esclarecimiento de costumbres particulares; en suma, conocer su herencia cultural.

En las pesquisas llevadas a cabo por el Santo Oficio en Sinaloa durante algunas semanas del verano de 1627, sin saberlo, aquellos trabajadores de oficios varios, modestos labradores, soldados presidiarios, ciertos representantes de la élite, así como mujeres y niños que rindieron declaración ante el Tribunal, expresaron algo más que desviaciones de carácter religioso, como podrá advertirse en los casos que se presentarán en los siguientes incisos. La precisión recibió el auxilio de la meticulosa clasificación de castas que llevó a cabo el escribano del inquisidor.

Como sedimento de la averiguación, en las actas se reflejó una sociedad diferenciada todavía pero en acelerado proceso de integración. En ellas se revelaron las manifestaciones culturales de los hombres y mujeres procedentes de África, así como las de los pobladores originarios de diferentes regiones de España, particularmente del país vasco por lo que se refiere al noroeste mexicano. A un siglo de iniciarse la presencia española en Sinaloa, en el primer tercio del siglo XVII empezaron a verse claramente los signos de cruce y mezcla, ya no en la raza, claros de tiempo atrás, sino en una nueva manera de ver el mundo, que adquiriría fisonomía con gran rapidez en el intercambio cotidiano.

En esta exposición, primero se verá lo elemental en el establecimiento del Santo Oficio en la Nueva España y entidades políticas vecinas y luego la manera en que, con toda formalidad, el Tribunal se instaló en la zona central de Sinaloa para llevar a cabo sus averiguaciones.

En la villa de Madrid, el 16 de agosto de 1570, Felipe II firmó una Real Cédula mediante la cual creó el Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. La dirigió "al Virrey y capitán general" del virreinato, a "presidente y oidores" de Santiago de Guatemala, a las autoridades del "obispado" de Nicaragua, a "cualesquier nuestros gobernadores, corregidores o alcaldes mayores y otras justicias"; también, "a vos los nuestros oidores, alcaldes mayores de la nuestra audiencia Real de la Nueva Galicia". (248)

Para ese año, abandonada meses atrás la villa de San Felipe y Santiago de Carapoa a las orillas del Zuaque, la frontera de España al noroeste del continente americano estaba sobre la línea del río entonces quizás todavía llamado Petatlán. Hacia el norte, San Felipe y Santiago de Sinaloa era el punto más avanzado del dominio europeo. Faltarían todavía 56 años para que los peregrinos del Mayflower desembarcaran en Cabo Cod e iniciaran la formación de los Estados Unidos. En 1570 la villa de Culiacán tenía cuarenta años y San

248. Medina, José Toribio. Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. UNAM-Porrúa. 1987. 574 pp. pp 16-17.

Felipe y Santiago de Sinaloa había sobrevivido al acoso indígena y se había convertido en el centro organizador de las expediciones armadas y religiosas que se aventuraban al norte. En las *Amas* de 1593, anotan los padres Tapia y Pérez: "Esta provincia da entrada a los hermosos valles formados por los ríos y a la región montañosa, y a Nuevo México, del que tanto se trata aquí". (249)

Era un territorio al parecer infinito el que a principios del siglo XVII se abría desde el noroeste mexicano hacia el septentrión. No podía ser de otra manera. Mientras más se avanzaba el macizo continental se ampliaba y la fuerza demográfica de España desfallecía en aquellas soledades habitadas por seres rudos y errantes; pobres, además de pocos. Pareciera imposible, pero tal vez precisamente por estas razones el Santo Oficio mantuvo su atenta mirada sobre aquellos hombres y mujeres que procedentes de Europa debían ser fieles a una manera de pensar única, sin importar sus condiciones particulares de sobrevivencia.

Solange Alberro deduce la importancia que Madrid concedía a las instituciones de América comparando el número de funcionarios asignados a la Inquisición mexicana con el de las poblaciones europeas. "Mientras en Toledo -dice- hay cuatro inquisidores asistidos de un fiscal, cuatro notarios del secreto y numerosos ayudantes, o hasta tres inquisidores, un fiscal y tres notarios del secreto en Palermo, México sólo cuenta con dos inquisidores, quienes, con un fiscal, un solo notario y un pobre alcaide, bastan supuestamente para los asuntos que se presentan en el inmenso distrito". (250) Pueden manejarse, como también lo hace ella, cifras de procesos, concluidos en sentencia o no para hacer resaltar la pobre actuación del Tribunal en la Nueva España. Parece tener razón cuando afirma que "los amplios movimientos de trámites de los años 1610-1630 resultan ser esencialmente denuncias multitudinarias de prácticas hechiceriles, que no provocan ninguna reacción notable por parte del tribunal puesto que a este periodo corresponde un número mediocre de procesos". (251) Aunque esta última afirmación dejaría de lado en esos veinte años los procesos por judaizantes contra Antonio Vázquez Castelo Blanco y el primero de Tomás Treviño de Sobremonte, y, apenas tres años después, en 1633, los juicios que afectaron a más de veinte acusados de practicar la ley antigua de Moisés, la relación que José Toribio Medina hizo de los procesos muestra también cómo la atención del Santo Oficio fue derivando preponderantemente hacia la vigilancia del clero, cuya corrupción -sobre todo en el aspecto sexual- puede ser seguida en el progresivo incremento de los juicios contra religiosos solicitantes (252)

En el primer tercio del XVII, concretamente en 1627, el Tribunal estaba, en todo caso, lo suficientemente organizado como para llevar a cabo una pesquisa, con todas las formalidades, en aquella parte del noroeste. No había "familiar" inquisitorial en la región,

249. Shiels. W. Eugene, S.J., *Op Cit.* p. 129.

250. Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 662 pp. p. 30.

251. *Ibid.*, p. 149.

252. Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. UNAM-Porrúa, México, 1987. 574 pp.

por lo cual debían ser nombrados el "Justicia Mayor", con la vara del Santo Oficio, y el notario; también deberían asignarse testigos, pero había, ya, un comisario, precisamente quien habría de encargarse de organizar todos los actos concernientes a la averiguación cuyos resultados permiten llegar a los momentos esenciales en que es advertible la formación social de Sinaloa, el periodo de una consumada integración racial y cultural. Este comisario, Hernando de Villafañe, precede, pues, con 18 años, al también sacerdote jesuita Francisco Torizas, a quien Alberro señala como comisario en Sinaloa por 1645.

Pese al alejamiento, en el desierto de Sinaloa el Santo Oficio se instaló con los requerimientos previos a los impresionantes autos de la capital virreinal. El comisario Villafañe siguió toda la normatividad jurídico-política. El 11 de marzo de 1627 nombró al padre Lorenzo de Figueroa, de la Compañía de Jesús, notario, "ante quien pasen los autos". Fungiría como tal lo mismo en San Felipe y Santiago que en San Miguel de Culiacán. El mismo día, Figueroa pudo anotar al calce de su segunda acta: "paso ante mí", en referencia al nombramiento que como notario le otorgó el inquisidor mayor, Francisco Bazán de Albornoz, por medio del propio Villafañe. Luego se produjo el nombramiento de Justicia Real, "por falta de familiar" del Santo Oficio: en San Felipe y Santiago, Martín Sánchez de Hurdaide; en San Miguel de Culiacán, Juan de Cárdenas. (253)

El auto fue pregonado. En San Felipe y Santiago lo pregonó Bonifacio, "indio que hacía el oficio de pregonero en alta e inteligible voz", en la plaza y teniendo por testigos a Francisco Martín de Tapia y Melchior de Tapia; en Culiacán lo hizo Juan de San Diego, negro pregonero, quien leyó en la plaza testificado por Salvador de Valenzuela y Juan de Grigalba. El pregón fue una convocatoria. En Sinaloa, "todos los vezinos y moradores estantes y habitantes" de "catorce años arriba" debía acudir a la iglesia del Colegio; en Culiacán su obligación era concentrarse en la iglesia mayor. Se les convocó a misa, a las 8:00. En el primer lugar, para el domingo 14 de marzo; en el segundo, para el domingo 28 del mismo mes.

También se aplicó al ceremonial toda la formalidad religiosa. El comisario, Hernando de Villafañe, es acompañado de su casa a la iglesia por las autoridades civiles -cabildo-, militares -capitán o teniente- y eclesiásticas -el cuerpo sacerdotal. Si bien "precediendo" la misa el Justicia Real -nombrado por Villafañe- fue éste quien encabezó la ceremonia desde "su silla con tapete y almohada de terciopelo"; junto a él, "los ministros del Santo Oficio en un banco de espaldar", y "el teniente y regimiento en su asiento ordinario".

La misa fue dicha por padres de la Compañía. En San Felipe y Santiago lo hizo el padre Luis de Bonifaz, cuya presencia, por otra parte, revela el sitio de avanzada de Sinaloa puesto que Bonifaz era "visitador de las misiones de Cinaloa, Topia y San Andrés"; en Culiacán, "un religioso de la Compañía de Jesús". También la predicación la hicieron ellos: en el primer sitio, Francisco de Aranda; en el segundo, Vicente de Uribe. Otro religioso leyó los edictos, al término del Evangelio: Lorenzo de Suárez, en Sinaloa; en Culiacán, lo hizo "un religioso de la Compañía de Jesús".

Los edictos, que se leyeron desde el púlpito, fueron cinco:

1. Edicto General.
2. Contra astrólogos, judiciarios, nigrománticos, hechiceros.
3. Contra el abuso del peyote.
4. Prohibición de tres tratados y prohibición de pintar la imagen del niño Jesús en hábito

de soldado.

5. Prohibición de cruces en lugares públicos.

Una semana después, en los mismos recintos, después del Credo se leyó el Anatema. En todos los casos, al abandonar los edificios, Hernando de Villafañe fue acompañado de las autoridades hasta su domicilio. En aquella alejada región, como escribió el notario Lorenzo de Figueroa con relación a la lectura del Anatema, "el preste" estuvo "en capa y cruz", se apagaron las "candelas en el acetre" y se usaron "las demás ceremonias que se mandan y se suelen en la publicación del dicho Anatema".

En las ceremonias religiosas se citaron como testigos: en Sinaloa, para la misa de los Edictos, a Francisco de Llanes y Domingo Bernardo; para la "carta de Anatema a todo el pueblo presente", Xptobal (Cristóbal) de Rojas, Francisco de Llanes, Melchior de Tapia y Diego Martín. En Culiacán: Rodrigo de Medina y Martín Rendón, así como Juan de Oporto y Diego de Ibarra. En toda la referencia de apellidos, los hay ilustres en la conquista y colonización de Sinaloa: Hurdaide e Ibarra son dos de ellos. Otros, registrados como distinguidos y honorables, tanto que se les toma como testigos, sonarán después dudosos en el proceso inquisitorial, tal es el caso de Llanes.

San Felipe y Santiago de Sinaloa, fue, de ambas villas, la que más atención recibió del Santo Oficio. Allí se nombró al notario y el registro de datos fue detallado y completo. Figueroa, en cambio, olvidó anotar los nombres de los religiosos que dijeron misa y leyeron los edictos en Culiacán; más todavía, en el acta del auto del pregón de Culiacán fechó equivocadamente en San Felipe y Santiago. En Sinaloa los interrogatorios se prolongaron tres meses; en Culiacán duraron menos de un mes. En Sinaloa el primer interrogatorio se produjo el tres de abril, pero en seguida se abrió un espacio de 20 días, de tal manera que el segundo fue registrado el día 23. En cambio, Culiacán tuvo su primer interrogado el 7 de abril, y el último alrededor del día 20. Es decir, la pesquisa se inició y terminó en San Felipe y Santiago, pero se abrió un espacio para despachar rápidamente los asuntos de Culiacán. (254)

Los edictos parecen reforzar la opinión del Alberro. Dejaba de ser, el Santo Oficio, institución básicamente preocupada por la herejía, como lo indicaba en la justificación de su fundación. En el XVII, astrólogos, hechiceros y consumidores del peyote se convirtieron en el centro de su actividad persecutoria. Sin mucho entusiasmo, además. Por las razones que se quieren, pero en lo mismo que perseguía no encontraba peligro alguno para la estabilidad del virreinato. Lejos se estaba de la aplicación puntual de la disciplina dogmático-religiosa como se aplicó contra los luteranos de la armada de Hawkins, vencida en San Juan de Ulúa, o los judaizantes de reciente origen portugués, ancestral español.

Cuando el inquisidor mayor, Francisco Bazán de Albornoz, examinó en la ciudad de México los expedientes de San Felipe y Santiago de Sinaloa y de San Miguel de Culiacán, apenas un mes después de transcurridas las averiguaciones, para ser exactos el 18 de agosto de 1627, no le preocupó nada de lo que sucedía en la primera de las villas mencionadas, salvo un posible doble casamiento de un tal Juan de Velasco, un estanciero de la región, y, en lo concerniente a Culiacán, escribió de su puño y letra sobre la carátula del expediente: "No ay en todo este quaderno cosa de consideración... mando que se pongan a legajo" (255)

254. *Ibidem.*

255. *Ibidem.*

1627
Autos de la villa de S. Felipe y Santiago de
Cinaloa.

1505

Ditos An. 18. de Agosto de 1627

Yitto. por el Sr. Inqui. Sr. Don J. de Bajan de al
Sando. mano que se averigüe el Pri. Catamiento
de Juan de Velasco en las minas de Guineez
y que se mas se ponga en el legajo.

SECRETARIA GENERAL DE LA NACION
MEXICO

Por supuesto, las concesiones del inquisidor ameritan ser examinadas, pero, en este caso, resulta otro el motivo de interés, precisamente aquello que para el inquisidor mayor no importaba: las creencias que regían la vida cotidiana de Sinaloa ... y su procedencia.

2.2.2.. Religión

La filosofía, la antropología y la psicología, han encontrado el principio de la religión en lo inexplicable. La causalidad desconocida ha trascendido en todas partes el mundo de la naturaleza y conducido al encuentro del hombre con lo sobrenatural. Para algunos antropólogos, uno de los inicios de este proceso mental estuvo quizá en la reflexión acerca del aparente sueño interminable en que caían repentinamente los hombres de las cavernas, el sueño de la muerte. Una reflexión que pudo haber conducido, paradójicamente, a la separación del hombre del resto de los animales. Estos podían ser consumidos o abandonados sobre la tierra hasta su descomposición total; los restos de aquéllos, se ignora en qué momento -pero un momento que vivió el hombre en la totalidad del planeta- debían ser objeto de atención, ya fuera sepultándolos, cremándolos o depositándolos en tumbas aéreas. La muerte en sí no existió para el habitante de las cavernas. Cuando meditó sobre ella la concibió como un tránsito hacia otra forma de vida. En el neolítico, junto al difunto se encuentran alhajas, ornamentos, vasijas, utensilios, todo lo que necesitaría en su extraordinario viaje. (256). El hombre, semilla sepultada en la madre tierra, fructificaría de nuevo. De allí a la concepción del infierno, el otro aspecto, la consecuencia de vivir equivocadamente, sólo había un paso. Bien o mal, el fondo de la Tierra se convirtió en un lugar habitable y los vivos, incluso, en la mitología griega, por ejemplo, podían alcanzar ese sitio aprovechando las oquedades naturales de la superficie terrestre.

En tal estado encontró el europeo -y el negro- al cahita. Pérez de Ribas no dejó de observar que en las comunidades indígenas del Evora y del Petatlán (actuales ríos Mocerito y Sinaloa) ponían "con los cuerpos en la sepultura algunas cosas de comida y bebida, que les sirviesen de viático para la jornada donde iban, en que daban no pequeños indicios que conocían otra vida y la inmortalidad del alma". (257) Para comprender las diferencias con la religiosidad europea y, sobre todo, africana, habrá que explorar más ampliamente las manifestaciones religiosas entre los cahitas.

Es relativamente sencillo explicarse, por la estrechez a que conducía el esfuerzo de lograr o mantener, en su caso, la pureza religiosa, la negativa de Pérez de Ribas a reconocer claros principios religiosos entre los cahitas, pese a la afirmación citada inmediatamente arriba, la cual puede ser reforzada con esta otra: "Aunque en algunas de estas tales gentes no se puede negar que había rastros de idolatría formal... otras no tenían conocimiento alguno de Dios ni de alguna deidad, aunque falsa, ni adoración explícita de señor que tuviese dominio en el mundo". (258). Todavía más categórico es Antonio Nakayama, el autor de las más destacadas

256. Tokarev, Sergei, *Historia de la Religión*. Editorial Progreso, Moscú, 1990, 439 pp. p. 10.

257. Pérez de Ribas, Andrés, op cit, T. I. p. 171.

258. *Ibid.* p. 49.

obras históricas en relación con Sinaloa. Los cahitas, dice, "no tenían unidad de creencias religiosas, toda vez que los objetos y cosas de su reverencia diferían notablemente, pero es evidente que rendían culto al sol y la luna a los que ofrecían frutos". (259)

Conviene acercarse un poco más a la consideración de Nakayama, puesto que se produce a mediados del siglo XX, cuando la intolerancia religiosa ha desaparecido prácticamente, al menos de manera oficial, de casi todos los pueblos de la Tierra, y la ciencia adquiere rango de instrumento fundamental del conocimiento, sometiendo a la misma religión a profundos y desapasionados estudios.

La observación de Nakayama puede contemplarse en dos perspectivas. Una de ellas sería considerando el concepto geográfico. Así, los cahitas no tendrían "unidad de creencias" del río Mocorito al río Yaqui, lo cual equivale a decir que algo creían los ocononis, otra cosa los zuaques y tehuecos, algo más los mayos, y que diferían de ellos los guasaves, los tzoos o los nebomes. Pero la propia afirmación de Nakayama: "es evidente que rendían culto al sol y la luna" permitiría concebir la unidad, por lo menos bajo este supuesto.

Por otra parte, desde hace tiempo los antropólogos aceptaron la existencia de una creencia universal en los pueblos llamados primitivos: la de una fuerza creadora, determinante del origen y del final de la existencia de los hombres. Según las diferentes culturas, el nombre que recibe esta fuerza es, asimismo, diferente, pero la explicación de su función es la misma. Esta es la segunda perspectiva desde donde puede contemplarse el señalamiento de Nakayama. En el aspecto doctrinario, por lo menos en la región sur de los cahitas, la unidad tenía dos nombres precisos cuya alta significación se verá más adelante: Viriseba y Vairubi. Como pareja creadora permitieron una explicación coherente del origen de las cosas, conforme a la que vivían los habitantes de la región.

La contradicción religión-superstición interpretada bajo prejuicio lleva rápidamente al rechazo de la religiosidad cahita. Con agudeza señala José María Camorlinga en *Dos Religiones*, un estudio comparativo de las religiones azteca y cristiana: "Los cristianos calificaron de supersticiosos a los indios, con el mismo derecho que éstos los hubieran podido tachar de supersticiosos a ellos".(260)

Según las propias observaciones de Pérez de Ribas, los cahitas poseían centros ceremoniales, así fueran rústicos y elementales. Piedras toscas a manera de ídolos los encontró entre los guasaves y los tehuecos, en ambos casos como objetos de reverencia. (261) Refiere que, para los ahomes, las almas de sus difuntos habitaban sus valles, "que era su paraíso". (262). Parecieran, hasta aquí, tener razón Pérez de Ribas y Nakayama. Sin embargo, en carta enviada a su provincial y fechada el primero de diciembre de 1591, el padre Martín Pérez dice que los indios de *Cinaloa* (San Felipe y Santiago de Sinaloa) "creen sencillamente que los muertos van a un lugar bajo tierra, llamado *Tiniebla* y cuyo príncipe es *Yoria*. Allí, dicen ellos, los que vivieron bien o mal tendrán igual suerte, y allí podrán hacer todo lo que les dé la gana". Una concepción de lo que es ultratumba próximo al sehol judaico, como puede verse. (263)

259. Nakayama, Antonio. *Sinaloa, un Bosquejo de su Historia*, p. 33.

260. Camorlinga, José María. *Dos Religiones. Azteca-Cristiana* Plaza y Valdés, México. 1993. 116 pp. p. 28.

261. Pérez de Ribas, Andrés. op. cit. T. I. p. 119 y p. 313.

262. *Ibid.* p. 254.

263. Lods, Adolphe. *Israel desde los Orígenes hasta Medios del S. VIII, a C* UTHEA. 1956. 424 pp. p. 183.

Tenían, pues, la idea de un destino último del hombre, pero asimismo concibieron una explicación para el origen no sólo del ser humano sino de todo cuanto existe. En la *Danza de los Prohijados*, en las riberas del río Petatlán, Pérez de Ribas observó que los indios pintaban sobre la arena, con una cañita, dos figuras de apariencia humana: "A la una llamaban Viriseva y a la otra Vairubi; ésta decían que era madre de la primera... parecía que hablaban de ellas con vislumbres de Dios y su madre, y que eran los primeros hombres de quienes nacieron los demás". (264)

Puede afirmarse, entonces, que tenían centros ceremoniales en donde establecían el contacto del mundo material con el espiritual, el vínculo entre lo natural y lo sobrenatural, y que concebían un principio creador y dominante de todo lo existente según la idea primitiva de la pareja divina, traslado de la humana, y con la presencia de la diosa madre, Vairubi en este caso, como lo fueran Istar, Isis, Artemisa o Cibeles. Alfonso Caso recuerda una escuela filosófica muy antigua según la cual "el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres". (265)

La cultura judeo cristiana responde al antiguo principio trinitario con dios padre, dios hijo y dios espíritu santo. Entre los cahitas la fecundación corresponde a la madre. No hay dios padre, o por lo menos, en su momento, no fue localizado por los acuciosos jesuitas. Hay diosa madre y dios hijo. Es posible una interpretación acerca de reflejos de orden patriarcal o matriarcal, pero no interesa al propósito de esta investigación. Importa, sobre todo, alejar del cahita, por la exposición de este ordenamiento del mundo sobrenatural en su mente, el concepto de superstición que acertadamente maneja Camorlinga: "La creencia o práctica que no tenga una razón de ser en relación a una razón coherente y unitaria del mundo y de la realidad". (266)

La explicación que para su mundo -origen, vida, muerte- concibió el cahita resultó mucho más sólida de lo que comúnmente se cree. El grado en que arraigó puede contemplarse por su pervivencia. Todavía existe el sincretismo a que obligó España. En las riberas del arroyo de Ocoroni, tributario del río Sinaloa -el antiguo Petatlán-, la vieja religiosidad se expresa en nuestros días. Un centro ceremonial del ejido La Playa guarda el tiempo, vigilado por una *tenanchi* (¿tonantzin?). Es el Centro Ceremonial de la Santa Cruz. Está formado en realidad por un juego de cruces. A unos 15 metros de la entrada del centro ceremonial está la primera, al aire libre, cubierta de flores, vieja, de guayacán, como de 30 centímetros de altura y reclinada sobre una piedra.

Dentro del centro ceremonial, precedida por una ramada -el sitio de la danza- están las otras tres: dos mayores y una pequeña. Las tres cubiertas con vestidos de mujer, con ofrendas de adorno y las imprescindibles rosas. Una es en realidad la importante: la del centro, atendida por la *tenanchi*. De ella hablan como de "un santo". Es la que "sale" en peregrinación los días de fiesta. Las ofrendas son para ella. La cruz del extremo derecho hereda los vestidos de la cruz de la *tenanchi*, que llega a tener hasta 43, uno encima del otro. Las dos cruces grandes tienen en la parte superior un sombrero de paja sobre el cual se colocan mascaradas de gasa y seda. No hay rostro en estas dos cruces. La única figurada es la pequeña cruz de la izquierda, supuesta representación del niño Jesús. En último término no

264. Pérez de Ribas. Andrés. op cit. T. I. p. 89

265. Caso. Alfonso. *El Pueblo del Sol*. Lecturas Mexicanas. Fondo de Cultura Económica- SEP. México, 1983, p. 18.

266. Camorlinga. José María, op cit. p. 30

hay cruces en el interior del centro ceremonial; desaparecen bajo la tela. La verdadera cruz está afuera, como contemplando a las otras tres, que no pueden menos de ser asociadas a esta referencia que registró Pérez de Ribas una vez que surtieron sus primeros efectos las acciones evangelizadoras de los padres jesuitas:

En lugar de las dos figuras Viriseva y Vairubi, ya las tenían pintadas algo diferentes, una de hombre, otra de mujer, otra de un niño. Preguntándoles qué significaba aquello, respondieron que la una figura era de Dios y la otra de su madre, y la del niño de Jesucristo su hijo... Alabaron los padres su buen intento en reconocer a Dios, y a su santísimo hijo, que eran autores de todo nuestro bien, y a la virgen intercesos para alcanzarlo y que ellos habían de acudir a pedir el remedio de sus necesidades y trabajos; aunque por parecer que esta ceremonia frisaba algo con las antiguas, para quitársela de la memoria, les mandaron que un día de pascua (dejadas aquellas figuras) entrasen bailando en la iglesia y pidiesen a Dios y a la Virgen (cuya imagen allí estaba con su hijo en los brazos) aquello mismo que antes pretendían con sus vanas supersticiones y quedaron con esto enseñados y contentos. (267)

En una pequeñísima comunidad, en el arroyo de Ocoroni, el hombre antiguo de Sinaloa sobrevive luego de cuatrocientos años de socavamiento religioso sistemático. Lo hace en lo esencial de todo ser humano: su pensamiento, su manera de comprender la vida. De generación en generación, de siglo en siglo, fue transmitida la señal de los mayores. Viriseba, dios, hijo de Vairubi, la diosa. El niño Jesús a su lado resulta apenas una concesión que se mantiene, neutra. ¿Y la cruz? La verdadera cruz, en el exterior, enterrada e inmóvil.

Pérez de Ribas dice que, en el Yaqui, una india, "ya desengañada después que se introdujo la doctrina del Evangelio", confesó a un misionero: "Padre, mira de la otra parte del río; ¿ves cuantos cerros, montes, picachos y cimas hay en todo este contorno?, pues en todos ellos teníamos nuestras supersticiones y a todos los reverenciábamos y las celebrábamos en ellos"(268)

Al parecer el hombre antiguo persiste también en ese lugar. La investigación antropológica contemporánea puede encontrarlo aquí y allá. En la Leyenda yaqui de las predicciones, incluida por Alejandro Fabila, en 1940, en *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, se hace mención a su carácter en apariencia animado de las elevaciones y montañas de la región, "especie de jefes yaquis petrificados": *Omteme* ("viejo enojado", cerca de Vicam), *Cúbuae* ("come mezcal"), *Corasepe* ("el de doble labio", cerca de Tòrim), *Akimore* ("bosque de pitahayas mateadas"), *Reepácame* ("el de la arracada", cerca del río Yaqui), y *Guóchimea*. (269)

Un dato más: los jesuitas derribaron las piedras sagradas de los indígenas, las pulverizaron. Fue un triunfo de la santa fe. Hoy, en la iglesia de La Trinidad, a unos kilómetros de la villa de Ocoroni, una extraña imagen de San Ignacio de Loyola domina el escenario religioso. Es un rostro y una vestimenta puestos por el sacerdote del templo sobre una piedra que todavía en nuestro tiempo era reverenciada por los lugareños, claro está, sin

267. Pérez de Ribas, Andrés, op cit. T. I, p. 90.

268. Ibid. T. II, p. 158.

269. Olavarria, Maria Eugenia. *Análisis Estructural de la Mitología Yaqui*. INAH-UCAM, México, 1989, 131 pp. pp 83-84.

el añadido que ahora luce.

Hay una clara evidencia de la presencia cristiana entre los cahitas que se esfuerzan por mantener algunas de sus raíces religiosas. Así lo indican la cruz y el niño Jesús en Ocoroni. Aparentemente es una presencia dominante. Un mayor acercamiento en el examen, sin embargo, revela una vigencia de la antigua religiosidad más intensa de lo que comúnmente se cree, según lo que se ha expuesto más atrás.

Ahora bien, otra pregunta, de índole distinta, pero que nos acerca más al tema de esta investigación. ¿hay expresiones de religiosidad africana en las creencias que hoy se manifiestan en La Playa? No, según lo que hasta aquí se ha expuesto. Es posible, sin embargo, encontrar algo de su huella en la práctica recientemente extinguida de la "adoración del toro", de la cual todavía hablan los ancianos. No hay que subrayar que el ganado vacuno fue traído por los españoles, pero es de recordarse que la práctica adoratoria del toro era frecuente en el medio oriente. (270)

Visto a distancia, el fenómeno religioso de Ocoroni hunde sus raíces en las profundidades del tiempo, siguiendo una línea de continuidad asombrosa. El conquistador y cronista Antonio Ruiz no dejó de registrar un hecho por demás significativo: que según los indios del pueblo de Comandito, en la provincia de Culiacán, "en los pueblos de Ocoroni y Aramopa se había aparecido una señora muy linda y que los indios la servían y la traían en los dos pueblos en unas andas en hombros, y que les curaba los enfermos y resucitaba muertos". (271) Importa precisar en este caso que la leyenda surgió previa a la llegada de los religiosos jesuitas y su labor sistemática de evangelización. Así lo expresa Shiels, quien señala que el primer integrante de la Compañía de Jesús en pisar tierras de Sinaloa, el padre Gonzalo de Tapia, "en Ocoroni oyó un cuento muy extraño. Antes de la llegada de los Padres, una hermosa Señora de azul se había aparecido a los Indios y les había dicho que fueran a buscar maestros, quienes les hablarían de la religión cristiana. Esa Señora azul, cuya aparición era contada casi por todas las tribus desde Hasinai en Texas, hasta el Colorado y la California, era a veces tomada por una monja española, llamada María de Agreda. La historia es encantadora y aun hoy día se conoce en la frontera del Norte. Se dice que tales apariciones tienen conexión con la azucena de los Mohawks. Los cabezas chatas contaron lo mismo al P. de Smet en 1841". (272). De Ocoroni también partía la leyenda de Teresita Urrea, la Santa de Cabora, epiléptica y vidente, inspiradora de los levantamientos de los yaquis y de Tomochic contra la dictadura de Porfirio Díaz. Su historia entra en el alba del siglo XX.

Es en este marco de religiosidad cahita que se expresa la religiosidad africana en Sinaloa, cuyas características fundamentales se tratarán de exponer a continuación.

La palabra religión no es fácil de entender cuando de africanos se trata. Tienen un dios, *Nya Murunga*, el "gran procreador" -o engendrador, para decirlo con los términos de Janheinz Jahn, aludiendo al carácter sensual del negro-, pero lejano e inaccesible. (273). Bien es posible acercarse a otra manera de comprenderlo indefinible. En la vida del hombre, trátese de epidermis de cualquier definición cromática, el origen y la vastedad del infinito, así

270. Lods, Adolphe. op cit. p. 91.

271. Ruiz, Antonio. op cit. p. 40.

272. Shiels W. Eugene. S.J., op cit. p. 142.

273. Jahn, Janheinz, *Muntu: Las Culturas Neoafricanas*. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular. México-Buenos Aires, 1963, 348 pp. p. 158.

como la creación y el fin del hombre, son los grandes temas a explicar.

Pero si el creador resulta inaccesible al africano, los dioses le permiten satisfacer la necesidad espiritual de asirse a lo sobrenatural por vías tangibles y racionales, adjudicándoles una existencia cuasi humana, como lo hace cualquier creyente con la religión que profese, y encomendar a su poder la urgencia de auxilio material o anímico. Incluso, para fines prácticos, dada la extraordinaria lejanía de Dios, se venera más a los seres sobrenaturales que habitan en el panteón familiar -los ancestros-, o los de la comunidad, quienes representan a fuerzas de la naturaleza o sobrenaturales. Pueden ser equiparable a los santos de la iglesia católica, o a los ángeles, pero en América, en Haití, "bien se sabe que provienen de Guinin, es decir, de África (Guinea). Pues ni son exclusivamente buenos como los ángeles o los santos, ni son únicamente malos como los demonios. No son, al igual que el corazón del hombre, ni buenos ni malos". (274)

Mediante estos seres, los africanos establecen el contacto con el más allá y se explican el origen del hombre. Lo hacen tanto en África como en América. El hombre nace de Dios, es engendrado por *Nya Murunga*, o sus diferentes designaciones en el continente negro o en el americano -*Bon Dieu*, en Haití, es decir, "buen dios". Pero aunque tiene un principio, el hombre carece, propiamente, de muerte. Su espíritu existe y está en capacidad de influir en el destino de los otros hombres, sobre todo de sus propios familiares, en la medida en que recibe el tratamiento adecuado. También en la naturaleza se encuentran seres animados. La tierra, el aire, el fuego, las aguas, el árbol, el bosque, la lluvia, pueden ser convocados según las fórmulas heredadas. Están, por otra parte, los guardianes, como los de los cementerios. En suma, los espíritus son seres encontrables en cualquier lado. Se vive en un cosmos esencialmente espiritualizado.

El trato con ellos, la manera de establecer el contacto, varía desde la expresión íntima, como el culto familiar, con el altar en casa, hasta la manifestación colectiva. El ritual puede ser más o menos complejo, según la región del África negra que se trate, pero en líneas generales cuenta con sacerdotes, auxiliares, feligreses. El tambor y el baile, así como el canto, forman parte inseparable de la manera en que se establece el contacto. "Originalmente -dice Jahn- cada rito pertenecía a un determinado pueblo; pero así como los pueblos africanos se mezclaron en la tierra haitiana, así se mezclaron también sus dioses, aunque desde luego en un grado menor". (275)

De ahí que Jean Price Mars afirme que el vudú -suma de las creencias africanas, de tres por lo menos- es una religión porque "los iniciados creen en la existencia de seres espirituales", cuenta con "un cuerpo sacerdotal jerárquico" y se guía por "una teología, un sistema de ideas con cuya ayuda nuestros antepasados africanos se explicaban de manera primitiva los fenómenos naturales". (276) Max Weber considera existente un cuerpo sacerdotal cuando se da "la adscripción de un círculo especial de personas a un culto regular, vinculado a ciertas normas, a cierto tiempo y lugar, y referido a determinada comunidad" (277)

Quizás no sea necesario profundizar más aquí en los planteamientos de dogmática y

274. *Ibid.* p. 52.

275. *Ibid.* pp 52-53.

276. *Ibid.* pp 39-40.

277. Weber, Max, *op cit.* p. 346.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

liturgia a fin de delimitar el campo religioso en donde se pretende ubicar parte de la expresión cultural que tiene por escenario la región sinaloense durante la Colonia. Considérese, así, la religiosidad en el aspecto central que la separa de la magia y de las otras disciplinas asociadas con el mundo sobrenatural; considérese en su esencia, como la supeditación del hombre a una fuerza suprema que se encuentra fuera del mundo material, en la cual cree y a la cual acude humildemente para organizar su vida.

Primeramente, como se decía más atrás, debe recordarse que, como en muchas de las religiones antiguas, es común en la cultura negra encontrar la existencia de diferentes lugares naturales como sitios aptos para la residencia de los espíritus, de los seres sobrenaturales que en Haití, importante asiento de la cultura *yoruba*, reciben el nombre de *loas*. Pero si bien es cierto que, como sucede en Haití, "cada *loa* tiene su asiento preferido, su *repositoir*", (278) este sitio no tiene que ser nada especial, es suficiente una formación rocosa, la penumbra de un conjunto de árboles, la tranquilidad de un lago, el recodo de un río. (279).

Así, pues, este estudio de la religiosidad africana en Sinaloa puede sustentarse también en uno de esos escenarios naturales, una laguna, o "charco", como asimismo se le menciona, en donde se presentaron, desde nuestro punto de vista, manifestaciones significativas de religión africana. Estas manifestaciones salieron a la luz en la averiguación que llevó a cabo el Santo Oficio en 1627, de la que ya se ha tratado. Las manifestaciones revelaron la existencia de un espíritu religioso diferente al católico entre los negros de una amplia región de ambas vertientes de la actual Sierra Madre Occidental, pero con centro en la pequeña comunidad negra de la villa española de San Felipe y Santiago de Sinaloa y sus alrededores.

Las averiguaciones de la Santa Inquisición en Sinaloa a principios del XVII descubrieron, efectivamente, un sitio relevante por lo que en él sucedía y por su natural configuración. El seis de mayo de 1627, declaraba, en San Felipe y Santiago, Estefanía de Grixalva, de 24 años, casada:

(Que) en Caguinaguato cerca de Vacobirito que dista de esta dicha villa ciete leguas, en un charco ... esta el demonio y que los baqueros de las estancias comarcanas idolatran en el y que hablan con el y que se les muestra en figuras varias unas vevez de español y otras de indio que sale de el dicho charco y que trae de carrera manadas de yeguas y que suele silvar. (280)

En este caso parece no existir la presencia del africano. El personaje se muestra en español, a veces; a veces, en indio. Además, Estefanía de Grixalva habla por conocimiento indirecto. La información la obtuvo de Agustina Pérez, mestiza. Sin embargo, como en otros sucesos, que luego se verán, los acontecimientos conducen, tarde o temprano, a los negros. Agustina Pérez supo de Caguinaguato por "un baquero llamado Luis bernardo", un mulato que "traya consigo ... una figura pequeña de bulto ... que era como caballito colorado y que esta figura dijo el dicho Luis Bernardo que la tenia para alcanzar mujeres".

Bacubirito es un lugar famoso en el norte de Sinaloa, no por el charco, difícil de ubicar hoy, si es que todavía existiera, sino por los restos de un aerolito que allí cayó en tiempos

278. Jahn. *Janheinz*, op cit, p. 21.

279. *Ibid.*, p. 60.

280. AGN. *Inquisición*, T. 360, F 457.

también difíciles de precisar. El fenómeno pudo haberse producido "hace milenios", como estimó Henry A. Ward, de la Academia de Ciencias de Rochester, en 1913. Calculó en 50 toneladas el peso del aerolito, que lo ubicaba, por ese concepto, en el quinto sitio en el mundo. (281) Una medición reciente corrigió el estimado original. En realidad, el aerolito pesa 19.670 toneladas.

Como quiera que sea, los vaqueros, mestizos y mulatos, se acercaban al sitio con propósitos alejados de su práctica religiosa reconocida. Encontraban en "la idolatría", en el "habla" con el espíritu -"el demonio", para Estefanía- la fortaleza que la vida cotidiana les negaba. La identificación con el espíritu era absoluta puesto que éste abandona el charco, "sale de él", es decir, se corporiza y se integra a las tareas usuales de los creyentes. Dice Estefanía de Grixalva: "trae de carrera manadas de yegua y suele silvar". Se comporta, pues, como un vaquero más, seguramente ejemplar.

Para los africanos, el espíritu no constituye un ente abstracto, sino concreto. Es, por así decirlo, un especialista. En la santería cubana, los *orichas*, espíritus guardianes asociados a los antepasados, son claramente identificables por los elementos que los acompañan. La diosa de los marineros es *Yemayá*, a quien se representa como la virgen de Regla; *Ogún* es el dios de los herreros: San Pedro; *Agayú*, el de los cargadores: San Cristóbal. *Yemayá* es adornada con el mar; *Ogún*, con clavos, llaves, tanques; *Agayú*, con camiones, trenes, y cualquier medio de transporte. (282)

¿Qué de extraño tiene, pues, que el espíritu del charco de Caguinaguato, en las proximidades de Bacubirito, silvara y arriara manadas de yeguas?

Mariana Sánchez, mujer de Martín de Armenta, soldado del presidio de San Felipe y Santiago de Sinaloa, por la imprecisión, paradójicamente traza integralmente el fenómeno de Caguinaguato. Para ella, en sus declaraciones del siete de mayo, cerca de Caguinaguato "ay un charco de agua donde dicen que anda un demonio y que allí le adoran los yndios y que se les aparece unas veces en figura de indio y que les da unas hierbas para que sean xinetes y fuertes y alcancen mujeres".

El indeterminado es, en este caso, lo más idóneo para calificar lo que sucede. No es el demonio el personaje de Caguinaguato; es, en todo caso, como lo dice Mariana Sánchez, un demonio -o un espíritu, para ser más precisos. La intervención del vaquero mulato Luis Bernardo, por otra parte, deja de lado la exclusividad de los indígenas en la adoración. Al principio de la Colonia los indios no eran precisamente vaqueros, es decir, trabajadores en este ramo para los hacendados y estancieros, sobre todo en la zona cahíta que, como se ha visto, lejos estuvo de ser sometida a la práctica de la encomienda. De hecho, al principio y según la norma, los indígenas no podían ser nada, salvo en sus propias comunidades. Pero en la época que se trata el indígena iniciaba la salida de su territorio. En un estudio realizado acerca de la manera en que operó este proceso en el altipoano mexicano, Magnus Mörner explica: "después de principios del siglo XVII observamos que cada vez más indios provenientes de los pueblos de indios se ofrecen voluntariamente a trabajar para los terratenientes a cambio de jornales fijados por contrato" (283). A estos indígenas se les llamaba "gañanes" y en la medida en que sus patrones se hicieron cargo de la recaudación de

281. Sinagawa Montoya, Herberto, *op cit.*, p. 257.

282. Ortiz Fernández, Fernando, *Los Negros Brujos*. América, Madrid, s/f, 406 pp, p. 58.

283. Mörner, Magnus, *op cit.*, p. 95.

los tributos que les correspondían empezaron a ser separados de sus pueblos. (284)

Hasta entonces, mestizos, negros y mulatos constituían la fuerza de trabajo en las haciendas, estancias y misiones. Con todo y que posiblemente requiriera de ayuda para ser fuerte, la necesidad de "alcanzar mujeres" no era, para el indígena, necesidad imperiosa. La soledad no era el riesgo para su casta. Las demandas reveladas en aquel adoratorio natural sólo podían corresponder a una población de origen africano o mestiza necesitada del apoyo que, de alguna manera, no sufrían los integrantes de los otros estratos raciales, los "puros".

La representación simbólica de las castas, por otra parte, no deja de resultar significativa en estos casos. A los negros y a los mestizos se aparecen los espíritus en forma de indígena o de español; es decir, no sólo en casta diferente a la propia, sino en forma de individuos pertenecientes a castas "puras". Incluso Agustina Pérez, viuda, revela que según un indio "en un potrero se aparecía el demonio en figura de padre". Al parecer, lo sobrenatural tenía que mostrarse fozosamente endógeno y la representación maligna del padre -sacerdote- quizás resulte comprensible en un pueblo que empezaba a ver profundamente erosionada su forma de interpretar al mundo, precisamente por obra de quienes portaban el mensaje religioso opuesto a sus creencias tradicionales.

El símbolo acuático se encontrará con frecuencia. Isabel de Medina, de 38 años, casada con el capitán Pedro de Ochoa de Halarraga, testifica ante el inquisidor el diez de abril de 1627, en San Miguel de Culiacán:

Agustina negra que esta en Cinaloa y lo hera (esclava) de Gaspar de Figueroa le dixo que avia traído agua avra como ocho años de un puesto sospechoso de hechizerias que llaman Calocan, para se mojar unas cañuelas con que juega y tener ventura y ganar en el juego. (285)

Calocan no aparece en el Mapa Anónimo de Misiones Norteñas, de 1662; tampoco en el de Kino, en 1710. Posiblemente se tratara de un pueblo de indígenas, pero éstos no atribuían al agua ninguna virtud especial en términos de potencia. La influencia del cristianismo, en todo caso, podría explicar que se aceptaran algunas propiedades mágicas una vez que fuera bendecida, algo bastante factible en aquellos años de suma religiosa. El "puesto" sospechoso de hechicería al cual acudía la negra tendría que analizarse a la luz de mayores elementos.

El charco de Caguinaguato se presenta como escenario de una práctica dirigida no al mandato sobre las fuerzas sobrenaturales -característica de la magia-, sino a su obediencia. "Allí idolatran", decía Estefanía de Grixalva, refiriéndose a los vaqueros de las estancias cercanas a Bacubirito.

Pero en Sinaloa no hay nombres de dioses, de *orichas*, como en Cuba; de *loas*, como en Haití. Por lo menos no hay registro de ellos de una manera clara y específica. No existe una anotación que aluda a *Yemayá*, a *Babalú Eyé*, etc. Y si algo existe en África es un panteón congestionado. Los espíritus de los ancestros, simplemente, permitirían hacer tantas relaciones como familias haya. Adicionalmente a los particulares, los dioses compartidos no son pocos.

La veneración, el doblegamiento al ser superior, así como la definición y mantenimiento

284. *Ibidem*.

285. AGN. *Inquisición*. T. 360, F 545.

del escenario del ritual-templo, trae consigo al intermediario o especialista, al sacerdote, y éste, en el desempeño de sus funciones, estructura la liturgia, con toda su reminiscencia mitológica y expresión plástica del significado de la comunicación con aquel o aquellos seres especiales.

Se aprecia, pues, como algo más que superstición, el contenido de la declaración que en 1627, rindió Isabel Sánchez ante el inquisidor de San Felipe y Santiago de Sinaloa. Isabel Sánchez, una mujer casada, mestiza, de cincuenta años de edad:

Avra dos meses que estando en su estancia de la Cienega distante desta villa seis leguas un día a horas de comer llevo a la dicha estancia un mozo mulato llamado Luis Bernardo algo sobresaltado y dixo a la dicha Isabel Sanchez que venia con mucha pena, y ... porque respondió, que poco antes estando durmiendo en su casa que esta cerca de allí, oyó una voz entre sueños que le dezía: señor Chachin, dize que le vais a sacar de la posission y lo holvais a su amo, y que al principio os mostrasteis muy animoso y valiente; y ahora sois cobarde. Y despues desto conto el dicho Luis Bernardo a la dicha Isabel Sanchez que un mulato mozo de guadiana llamado Benites le avia dado en esta villa de Cinaloa avra cerca de un año una yerba para effecto de ser fuerte a caballo, y para valentias, y para atraer asi las voluntades de mugeres, y que le dixo que quando quisiesse consegyuir alguno de los efectos dichos avia de dezir estas palabras: Chachin ayudame. Y mas añadió el dicho Luis Bernardo, que veinte dias antes poco mas o menos estando un día con otras personas debaxo la enrramada de la estancia de Juan de Velasco, vio el solo entrar un hombre muy viçarro y que sin que ninguno otro lo viesse se desapareció y que assi como le vido dixo sin duda que es mala yerba esta y cogiendola la enterro debajo una peña junto a una cruz que allí esta cerca de la dicha estancia del dicho Juan Velasco sin caer en lo que podia ser. Y despues quando entre sueño oyo aquella voz: Chachin ayudame, cayo en que era la yerba que el dicho mulato Benites le avia dado.
(286)

Aquí varios elementos permiten aproximarse a las concepciones religiosas, no sólo mágicas, de los africanos avencidados en Sinaloa en el albor del siglo XVII. El primero de ellos y tal vez más importante es el referente a un nombre: *Chachin*, pero, también, a la manera en que se le menciona: "Señor". Se está, pues, frente a una deidad. Luego viene el "ayúdame" para completar el cuadro. Se revela una imploración expresada en una oración lógica: "Señor *Chachin*, ayúdame". Tal vez siguiendo a James George Frazer, Weber señala que sobre los demonios "se opera una coerción mágica pura o conjuro", en cambio, a los dioses "se elevan plegarias y se adora". (287)

¿Quién podría ser *Chachin*? En las relaciones de dioses africanos consultadas no aparece ninguno con ese nombre. No lo mencionan Ortiz, Jahn, Bastide, etc. Hay, si, uno que se le aproxima: *Chemech*, el sol, adorado en Canaan. Sería forzar mucho la asociación si *Chemech* tuviese únicamente esa pronunciación. No lo es tanto, como pudiera pensarse, trasladarse a la región bíblica. En babilónico, *Chemech* es *Chamach*. El dios *Shamash* -dice

286. AGN. *Inquisición*, T. 360, F. 399.

287. Weber, Max, *op cit.* p. 352.

Frank Donovan- dio a Hammurabi un código para Babilonia (288). Un príncipe llevó el nombre de *Chamchuli* y más importante todavía es que "ciertos elementos del mito de este dios cananeo hayan contribuido a formar el ciclo de las tradiciones israelitas sobre Sansón. Los habitantes preisraelitas de Hebron hablaban ya, efectivamente, de un gigante llamado *Chechay*, nombre que es una simple variante del de Sansón, y que significa también el solar". (289)

¿Qué relación puede tener Canaan con el África Negra? Mucha. Desde la franja del desierto, por ejemplo, el islamismo se extendió rápidamente hasta la frontera con la otra gran región africana. Este contacto no tenía por que ser reciente y, en tal virtud, no debió ser el único, sino que seguramente se remontó hasta la antigüedad. Los dioses que en la franja del desierto continúan venerados, con otro nombre, arábigo o cristiano, pudieron ser conservados por el negro, como tantas otras creencias, con mayor pureza y fidelidad.

Ortiz explica que "algunos brujos (como él les llama) de los que siguen la regla de *Obatalá*, llaman Alá al que todo lo puede... Bastantes esclavos musulmanes (mandingas, yelofes, fulas, macuás, etc.) entraron en Cuba, los cuales llamaban probablemente Alá al dios *Olorún* de los yorubas; aparte de que, según Reclus, *Obatalá* u *Obbat-Allah*, como él escribe, significa Señor Alá" Además, al islamismo pasaron grandes masas de yorubas". (290)

En el África negra el tiempo pareciera haberse quedado en suspenso. Tanto los elementos comunes a otras culturas primitivas, como las particulares, incluso al margen del desarrollo que pudiera haberse alcanzado hasta nuestra época, aparecen allí con claridad y nitidez, como señal de lo que la humanidad fue en tiempos aparentemente imposibles de recordar.

En lo que concierne a la deidad de Caguinaguato es posible, todavía, manejar otra hipótesis debido a la escasez de datos acerca del mulato Benites. Como Estebanico, el acompañante de Cabeza de Vaca, éste pudo ser un *alárabe*, moro islamizado, conforme una de sus ascepciones. Sería más creíble, por consecuencia, que uno de los dioses -y nada menos que el Sol- hubiera permanecido en la memoria de su pueblo y a Benites, en lo personal, se le hubiera transmitido, quizá no con toda la exactitud que correspondería una vez que se perdió el contacto con las fuentes nutricias de la cultura madre.

Las anotaciones de Andrés Pérez de Ribas en los principios del siglo XVII, aunadas a los testimonios obtenidos por el Santo Oficio y que en estas líneas se examinan, expresan la relevancia que durar:te muchos años tuvo Caguinaguato. La deidad, por consecuencia, no podía ser secundaria en el panteón africano. Si *Chachin* no era el Sol, heredado a tierras americanas por los negros islamizados, posiblemente fuera *Shangó*, o *Changó*, como también se escribe, el dios del rayo. Esta posibilidad también cuenta con fundamentos. El principal de ellos, el aerolito de Bacubirito. La roca se convierte en elemento clave y nos lleva de la mano a esta deidad. "En Cuba y en el Brasil *Shangó* está simbolizado por una piedra meteórica. Los brujos afro-cubanos las llaman comúnmente piedras del rayo". (291) Por supuesto, la roca es muy diferente a las otras, y tal vez el

288. Donovan, Frank. *Historia de la Brujería*. Alianza Editorial, Madrid-México, 1989. 239 pp. p. 20.

289. Lods, Adolphe, op cit. pp 105-106.

290. Ortiz Fernández, Fernando, op cit. pp 78-79.

291. Ibid. p. 90.

motivo de que aquel paraje resultara propicio para una relación sobrenatural obedeciera más a este hecho que al referido por Estefanía de Grixalba y aceptado por Luis Bernardo en declaración posterior ante el inquisidor. Otra conjetura admisible es que el charco estuviera junto a la roca o en una proximidad relativa.

Tan intensa es la fuerza de *Shangó* que en el proceso sincrético pasó a ocupar papel preponderante cuando las oraciones cristianas arraigaron en la religiosidad de los negros en América. Tal es el caso de los afrocaribinos. La primera de las oraciones cristianizadas que cita Ortiz es precisamente la oración a la piedra imán, y anota a pie de página: "Esta oración es típica por el atraso religioso que revela, remontándose a la litolatría, de que conservan algunas manifestaciones los brujos (meteoritas, guijarros)". (292)

Pueden ser desechadas ambas hipótesis, pero, como quiera que fuese, *Chachin* es una deidad que no soporta la oscuridad. Entre sueños, el mulato Luis Bernardo escucha una voz que lo martiriza. "Chachin dize que le vais a sacar de la possession y lo bolvais a su amo, y que al principio os mostrasteis muy animoso y valiente; y ahora sois cobarde". Sacar de la "possession" significaba desenterrarlo. Hay, pues, una equivalencia entre la yerba y *Chachin*. Sin yerba no había *Chachin*. Uno sin el otro eran inconcebibles.

Adorar a *Chachin* exigía valor, cualidad que en el caso de todos los negros y mulatos formaba una virtud común, puesto que era una aspiración siempre presente en los rituales, independientemente de que incluyeran o no alucinógeno. El incumplimiento de Luis Bernardo lo dejaba fuera, aparentemente sin menester de reclamo sacerdotal. Su propia conciencia se lo indicaba. *Chachin* había sido ocultado y sepultado.

A este respecto, Luis Bernardo complementa la idea de Benites cuando le entrega la yerba: "Los mozos de esta tierra -le dice el mulato de Guadiana- no sabían nada como los de allí ni eran valientes". ¿Qué no saben? Benites es categórico: nada. La referencia no puede ser más directa y extraña para un mozo que tenía el raro privilegio, entre su casta, de saber leer y escribir y, además de prestar servicio nada menos que a los padres de la Compañía de Jesús. El desconocimiento no era sobre el nuevo mundo que nacía a los pies y a los ojos de los jóvenes mulatos y negros, por la integración y la absorción en la Nueva España, sino sobre su pasado, el africano. Debían conocer para ser valientes. ¿No, acaso, la valentía es elemento imprescindible para la defensa? ¿Y cómo puede un hombre ser valiente si tiene dudas? De ahí el reclamo: "Al principio os mostraste muy animoso y valiente y ahora sois cobarde".

Algo más. Benites, de Guadiana, habla del desconocimiento de los mozos de San Felipe y Santiago, pero dice: "no sabían nada como los de allí ni eran valientes". ¿Quiénes son "los de allí"? El "como" implica otros. Si así fuera, Benites está en la tesitura de un gran sacerdote regional y asume una función superior a la de amigo consejero.

En su declaración, Luis Bernardo reconoce la crítica de que era objeto, al decir que escuchaba entre sueños: "Señor *Chachin* dize que le saqueis de donde lo teneis y que si no tienes animo que para que le sacasteis". El resultado de no creer es lo que abatía a Luis Bernardo, quien por eso enfermó en la estancia de Juan de Velasco, "que cae en Cavinavato".

Aquí el último elemento: Cavinavato o Caguinaguato, es lo mismo. *Chachin*, pues, era el espíritu al que se refería Estefanía de Grixalba cuando hablaba de aquel que se aparecía y arreaba la manada de yeguas; el espíritu que prácticamente se corporizaba, la deidad a la

cual los indios "idolatran". Tal vez, simplemente, el Sol, su representación, con todo su significado: poder, iluminación, fertilidad. Tal vez no por el charco, sino por la piedra, que cayó, ardiente, del cielo: el aerolito de Bacubirito.

Con esto la duda se despeja. El charco, manantial o fuente, como resultase, de Caguinaguato, no podía ser sino adoratorio de un dios africano.

Entre las referencias expuestas, el caso que refiere Luis Bernardo es el más explícito y aproximado a una creencia religiosa. El negro no quiere dominar a las fuerzas de la naturaleza mediante la invocación de seres sobrenaturales; intenta, humildemente, recibir el favor de quien admite necesariamente superior. Es un ente divino, inmaterial. La yerba apenas se convierte en un vehículo de contacto. *Chachin* no es visible, si bien puede ser escuchado y manifestar, en su caso, disgusto. Pero, ¿cómo la yerba puede expresar a un dios, a una deidad o a un espíritu? Puede ser, en la medida en que sea un símbolo. Es el equivalente al familiar, el espíritu demoníaco encarnado en sapo, cuervo o gato. Un madero puede representar a una divinidad; una piedra, también. Por otra parte, la representación se encuentra íntimamente asociada al hábitat o al carácter de mediador. La piedra o el madero se convierten en vehículos de transmisión y, por lo tanto, de contacto. Nada de extraño tendría, entonces, que la yerba fuera la representación, lo mismo que el lago, y tanto uno como el otro se constituyeran en lugares habitables.

Chachin parece ser una deidad aislada, un jirón, apenas, de lo que bien pudo ser un completo ropaje africano. No podía ser de otra manera cuando, provenientes de diferentes regiones, los africanos debían integrarse no sólo lingüísticamente, sino también desde todos los otros aspectos socioculturales entre los cuales la religión constituyó seguramente el más complejo de todos: debieron mezclar, primero, sus ritos; luego, absorber -o cambiar en el proceso de ser absorbidos- el ritual o la dogmática cristiana e indígena.

De allí que en aquel perol de creencias que fue la entonces frontera novohispana, no resulte extraña la aparición de dioses negros encarnados, sobre todo en el XVII.

Debe citarse un testimonio sumamente importante consignado en su obra por Andrés Pérez de Ribas antes de las averiguaciones de 1627. Refiere el padre jesuita el caso de un indio vaquero, a quien "se le apareció el demonio en figura de mulato y hablándole benignamente, le pidió que le sirviese en el oficio abominable de hechicero". Aquel "demonio mulato" le dio a comer "una poca de carne asada y a beber de un jagüey que allí había (así se llaman a las lagunillas de agua rebalsada)". El indio vaquero "se sintió como herido y cayó desmayado... perdió los sentidos desvariando... (el padre) le halló con los ojos abiertos, pero no veía ni sentía; rociolo con agua bendita y volvió en sí como que salía de un profundo sueño. Aquí dijo el hechizado: ahora que me ha dejado el mulato, que el padre lo haya ahogado, porque con su presencia se retiró a su cueva y a la laguna..." (293)

En el capítulo donde incluye el caso del mulato-dios, Pérez de Ribas refiere, preferentemente, sucesos "milagrosos" entre "la nación tehueca", sobre las riberas del río Zuaque, pero aclara que también habrá de exponer algunos sucesos "en otras naciones". Desafortunadamente no aclara dónde se produjo el que en estas líneas nos ocupa. Hay, sin embargo, cinco elementos que nos inducen a pensar que se está frente a otro testimonio sobre el "demonio" de Caguinaguato.

Primero, el periodo: son los inicios del siglo XVII; segundo, el protagonista es un vaquero y eran vaqueros los que "idolatraban" en Caguinaguato, fueran "indios o mulatos"; tercero, el "demonio" habita "una laguna" y Caguinaguato estaba, precisamente, junto a una formación acuática; cuarto, era un adoratorio; cinco, "el demonio" tenía la figura de un mulato.

Todos estos elementos reunidos en Caguinaguato confirmarían la hipótesis de que allí se establecía relación con una deidad siguiendo alguna manifestación de la ya fragmentada y dispersa religiosidad africana, pero podrían haber, todavía, otras explicaciones para este caso que conmocionó el norte de Sinaloa, aunque, examinado desde un punto de vista diferente, revela otra vez la notable presencia que, como quiera que fuese, habían adquirido ya los negros en la región.

Es posible la farsa. Los españoles eran tomados por dioses, no sólo en la parte mesoamericana, como es suficientemente conocido; también en el noroeste. Los cahitas tenían, como la porción mayense y nahoa, la misma representación del europeo: blancos, rubios, desconocidos, fuertes. Sólo podían ser identificados con el símbolo de mayor poderío existente entre los pueblos antiguos: el Sol. Por consecuencia, los cahitas les llamaban *Taa*. Relata el cronista soldado Baltasar de Obregón que estando Antonio Sotelo de Betanzos, maese de campo de Francisco de Ibarra, a cargo del contingente que fundaría El Fuerte, "de lejas tierras le vinieron a visitar y traer presentes, habiendo sonado el rebato más de lo que fue y en esta sazón vinieron a la villa a pedir por ruegos y halagos, con palabras regaladas, nombrándolos por hijos del sol a quienes ellos adoran y reconocen por su dios". (294) En otro momento refiere que en Oera (Obera u hoguera), en las proximidades de Guasave, los indígenas "dijeron que los de su pueblo y los demás de trescientas leguas de aquellas provincias de diversas gentes, lenguajes y modos de vivir, tenían, servían, respetaban, adoraban por su verdadero dios a el sol a quien pedían que les socorriese con salud, vida y lo necesario para las cosas de esta vida". (295)

Si había un dios rubio, solar, bien podía existir uno nocturno, lunar. Esto, pues, considerando la mentalidad indígena, de la cual, en todo caso, buscaría aprovecharse el negro. Para un indígena del desierto, el mulato, por el contacto que su propia condición racial le permitía con el europeo, se encontraba en clara ventaja cultural. Presentarse como un dios y procurar los beneficios correspondientes pudo haber constituido el fondo de todo lo dicho anteriormente. Avala esta posibilidad que el mulato pida sea el indio su sacerdote. Sin embargo, por el casi seguro uso del alucinógeno que produce el desvarío, es más probable que el mulato haya sido el propio sacerdote en labor de proselitismo. Los numerosos feligreses de Caguinaguato, por lo demás, así parecen indicarlo.

Según las confesiones de 1627 en San Felipe y Santiago de Sinaloa, el africano manifestaba ser poseedor de conocimientos que le hacían prácticamente omnipotente. Era capaz de curar, de lograr amores, de garantizar valentía y habilidad; es decir, su capacidad equivalía a la divina. El sacerdote y el dios de las regiones desérticas del noroeste mexicano se hacían uno. La ortodoxia religiosa de la lejana tierra africana había pasado por un cernido que dejaba, final y solamente, un sedimento de creencia solamente relacionado con la cultura madre, jamás idéntica. No lo fue en las regiones donde la concentración negra fortaleció,

294. Obregón. Baltasar de. op cit. p. 89.

295. *Ibid.*, p. 146.

por el contacto sistemático y cotidiano, la aspiración común de conservar la identidad en la fe de origen; menos podría serlo cuando se convertía en tarea solitaria. Incluso en una zona de alta concentración africana como Haití, esa fusión de las mismas creencias africanas hicieron del vudú una suma de tres partes: la adoración de los *vodun* (los *loa*); la adoración de las deidades de la agricultura, *zaca*, y, la adoración de las deidades de los cementerios, los *guedes*. (296).

Esto por lo que se refiere a la creencia. La dispersión cambiaba también el ritual. "Los esclavos que llevaron sus dioses a la tierra nueva no eran todos sacerdotes, y si los sacerdotes conocen la mitología, los fieles no suelen conocer más que los ritos. Esto hace que, en el Nuevo Mundo, no tengamos a menudo más que fragmentos de lo que podríamos llamar la "religión esotérica". (297).

Todavía más al respecto: hasta donde ha sido posible conocer, en esta investigación, la expresión americana de la cultura africana, no existe posibilidad de que el mulato se presentase propiamente como una encarnación divina. Los dioses ocupaban, montaban, al negro, lo poseían en su ritual, pero esto no hacía del africano una deidad, sino, cuando mucho, un portador. El mulato de Caguinaguato bien pudo, efectivamente, buscar feligreses, no sacerdotes; es decir, presentarse como un intermediario divino, no como el propio ser divinizado.

De una u otra manera el negro se adentraba en la frontera de la Nueva España, se mezclaba con las tribus del desierto y ofrecía al misionero un nuevo esquema en la diversidad de creencias a remontar. Entonces, en los siglos XVI y XVII, todavía está viva la religiosidad africana que alimenta espiritualmente al negro. Más tarde, la religiosidad del negro se desdoblaba en violencia contra la fe que se le imponía y, por supuesto, contra sus símbolos. En algunos casos adoptó la enseñanza de sus amos judíos, quienes trasladaron a la Nueva España actitudes definidas frente a la simbología del cristianismo. Puede concebirse también que en condiciones similares de opresión religiosa la reacción haya sido exactamente igual. Menos creíble, pero no imposible.

Veamos dos casos sucedidos en Durango, uno antes de la investigación de 1627 y otro posterior; ambos en íntima relación con lo que aquí se trata.

El 24 de febrero de 1615, en la Villa de Durango, Juan Pérez, de 26 años, casado, declaró ante el Santo Oficio que un indio viejo, acompañado de su esposa e hija, le refirió que

Un negro llamado chacuaco esclavo del capitán Martín de Beytia le avia azotado en el dicho pueblo de Santiago por le averle querido quitar la ropa que tenia en su casa en el dicho pueblo en la qual le avia tomado un crucifijo que tenia y lo avia quemado en el fuego y asimismo avia assado una gallina y teniendola assada avia tomado una ymagen de nuestra señora que en la dicha casa estava y la avia ajuntado con la dicha gallina y rrevuelto la ymagen y gallina en un paño la avia enterrado en la casa dicha. (298)

296. Bastide, Roger. "Los Cultos Afroamericanos". *Movimientos Religiosos Derivados de la Aculturación*, V. 12. Siglo XXI Editores. México. 1976. 470 pp. p. 64.

297. *Ibid.* 66.

298. AGN, *Inquisición*, T. 308, FS. 130-31.

Unos años más tarde, el 9 de febrero de 1641, en la propia Villa de Durango, declaró el capitán Bartolomé Doblado con respecto de un hombre llamado Baltasar de Castro, portugués y mercader en el dicho real:

... (Y que) como era el dicho Castro portugués devia de ser judío o diablo y en confirmación desto refirió que cerca de su casa del dicho Bartasar de Castro en un muladar avia allado un mestiso llamado Agustín de Rojas vezino y casado en el dicho real dos figuras de Jesucristo crucificado sin brazos que eran del tamaño de una quarta poco mas o menos... (299)

En el caso del negro *chacuaco*, la integración de la imagen de la virgen con la gallina puede ser explicado como parte de sus concepciones mágicas. La gallina, ave de sacrificio predilecta a lo largo de los siglos -y no nada más por la cultura africana- podría resultar una ofrenda asociada a la imagen, ambas bajo tierra. La quema del crucifijo es de una clara significación. El nombre invocado para los actos inquisitoriales contra el negro era alcanzado, también, por el fuego purificador. La imagen de la virgen puede estar asociada sincréticamente a una deidad africana y en este caso se convierte en una semilla al ser sepultada. La quema del crucifijo no resulta fácil relacionarlo con una ceremonia mágica puesto que no hay referencia a una imagen creadora quemada.

La acusación contra Baltasar de Castro fue frecuente durante el periodo colonial y en todo el territorio de la Nueva España. Por lo demás, ya se registraba en el viejo continente. Lo que cabe señalar aquí es, pues, la coincidencia de la acusación en el mismo periodo y en la misma región geográfica. Estos antecedentes permitirán comprender de una manera más clara, por el extremismo al que se llegaría un siglo más tarde, el caso de un mulato, Nicolás Hernández, en el real de Copala, al sur de Sinaloa.

Acompañado de una carga de Joseph de Arocha, de quien ya habrá referencias más adelante con relación a la influencia africana en la danza de Sinaloa, Antonio de Bustos, casado, vecino de Copala, declaró el 16 de junio de 1724 en el Real del Rosario que un mulato, herrero, llamado Nicolás Hernández, con la promesa de proporcionarle una lima que necesitaba, lo sacó a una vereda, fuera del poblado, y allí le dijo: "¿Sabes Antonio a lo que te saco? Aquí nos ha de llevar el demonio a uno de los dos, yo ya estoy perdido y tengo dada el alma al diablo". (300)

Según la declaración de Antonio, el mulato trató primero de agredirlo con un cuchillo pero desistió al advertir que su pretendida víctima tenía una pistola. Luego le pidió que se sentara a platicar y le expresó, básicamente, cinco cosas:

1. Que Juan Antonio (conocido como Cosalá) era un puerco porque "a este mismo lugar lo saqué y no ha cumplido".

2. Le pidió a Antonio que le diera un gusto: "el gussto es que assotemos a un sancto christo y esto no tiene remedio, lo hemos de hacer que ya salimos, ya se va haziendo buena ora".

299. AGN, *Inquisición*, T. 391, F. 126.

300. AGN, *Inquisición*, T. 808, FS. 525-26.



La Playa, en las cercanías de Guasave, Sinaloa. Centro Ceremonial de la Santa Cruz. Clara diferencia entre las dos incógnitas de la derecha y el Niño Dios de la izquierda. Al parecer, La Sagrada Familia de Pérez de Ribas. (Fotografía del autor).



El Venado. Una ofrenda dancística para la Santa Cruz, en año nuevo. La Playa, Sinaloa. (Fotografía del autor).

3. "Le dixo no lo descubriesse y fuesse a dezir que era un herege".

4. "Le avia de hacer otro gusto de hacer una entrada que el avia menester cuatro o zinco mill pesos, que savia un rincon a donde poder sacar" (Se refería a la hacienda de Francisco del Valle, de la cual era sirviente).

5. Apuntando por la vereda, declaró el mulato: "En aquel árbol tengo el santo Christo que hemos de asotar". (Al parecer aludía a un huanacastle.)

La incoherencia del relato obligó a una pregunta del inquisidor: Hernández, ¿estaba borracho? La respuesta fue negativa. Pero pareciera. Hernández, un hombre libre, reprochaba deslealtad, proponía un asalto, pedía no se le denunciara de hereje, pero demandaba se le acompañara en el acto de azotar una imagen de Cristo. Demasiadas cosas para confiarlas a alguien que acababa de conocer, al parecer circunstancialmente.

Considerando todos los elementos que han madurado en la persecución, el olvido y el desarraigo, aquí están los distintos modos de defensa y lucha del negro: desde el robo, es decir, el ataque directo, hasta la manifestación catártica: el acto violento contra la imagen cristiana, que había asumido, ya, al parecer, en su caso, características de ritual.

Acerca de esto último importa referir el dato que unos días después, el 28, aportó Juan Ygnacio Guzmán, español, casado, vecino de la Villa de San Sebastián (hoy Concordia), de 21 años de edad. Declaró que en "Pánico (el Pánuco sinaloense, lugar de minas) hace como quince días Bustos le contó lo sucedido con el mulato pero agregó que el mulato le había dicho: "Amigo, yo estoi perdido y pobre, mañana aorcan a un amigo mio en Mexico y a otros tres en su compañía".

Aparentemente Hernández formaba parte de alguna agrupación que pensaba diferente de la mayoría. El ahorcamiento bien podría ser por causas ajenas a la religión. La sugerencia del robo indica por motivo, tal vez, alguna fechoría.

Importa destacar, en todo caso, que la expresión religiosa en el último tercio del periodo colonial guardaba todavía alguna referencia, extraordinariamente lejana, a sus orígenes africanos, como en el caso de Durango, pero hay un contacto más claro con las concepciones de la brujería europea y una violenta reacción que pone en práctica por sistema y asume características de comportamiento dominante sobre cualquiera de los otros aspectos. Esto implica, por consecuencia, que para a fines del XVIII el negro se encontraba recorriendo un camino inédito en tierras de Sinaloa: la ausencia de religión. No defendía prácticamente nada; sencillamente, rechazaba, ofendía, agredía. Bajo la influencia de sus amos, algunos africanos se convirtieron al judaísmo, lo mismo que algunos indios; pero otros, alejados de su creencia original y de las ofertas que se les presentaban, debían asumir una conducta entonces inconcebible: la incredulidad.

2.2.3. Brujería

En la magia se encuentra un fundamento racional. Surge como resultado de una reflexión acerca del comportamiento de fenómenos naturales y sobrenaturales para los cuales se ha encontrado explicación y, en su caso, remedio. El intento de dominio del hombre sobre los espíritus se apoya en un principio científico, dice Salomón Reinach; de este dominio surgieron la astronomía, la medicina, la química. (301) Por imitación o conjuro, el control se logra, pero es precedido inevitablemente de un largo proceso de análisis del fenómeno sobre

el cual se actúa. El mago observaba, reflexionaba e ideaba procedimientos, fruto de un sistema de pensamiento que explicaba la relación del hombre con su entorno. Los límites entre la magia y la religión son difíciles de precisar en el origen, cuando el hombre iniciaba el proceso de buscar explicación a su nexo con lo sobrenatural. ¿Cuál es la que precede a cuál? Primero fue el desconocimiento, el asombro, la ignorancia significada en la oscuridad representada por los indígenas del norte americano con la imagen del "padre cuervo". ¿Pero qué ha de seguirle a este momento? ¿Una comprensión de impotencia, base de la religión? ¿Un intento de control, soporte de la magia? Como quiera que fuese, la brujería, una variante de la relación del hombre con lo sobrenatural, que se tratará en este inciso, aparece como fruto de la fusión de la magia y de la religión. El uso de las fuerzas negativas por pacto y entrega, no dominio, como en la magia, tampoco subyugamiento, como en la religión. La brujería es una resultante de la extensión del concepto demoníaco, por lo cual se explica su nacimiento formal en el medievo, si bien, como reminiscencia de las antiguas religiones, la práctica se remonta a muchos siglos antes de Cristo. Entre los griegos, el dios Pan, mitad hombre y mitad cabra, es una de las imágenes asociadas al viejo culto.

Para el agitado noroeste mexicano, las últimas pinceladas medievales fuertes se produjeron a principios del XVII. El cuadro resultante fue una colorida y abigarrada mezcla de pensamiento mágico, expreso en el análisis y uso de algunos especiales elementos de la naturaleza, brujería europea y antiguos cultos africanos e indígenas regidos por el demonio en sus diferentes manifestaciones, ya que no por Dios en cualesquiera de sus tres expresiones, según la ortodoxa explicación cristiana, muy clara en en *El Paraíso Perdido*, de Milton.

Por lo que concierne al negro, su imagen ha sido estrechamente asociada a la brujería, frecuentemente, además, como introductor de tal práctica en tierras americanas. En este espacio se pretende esclarecer que tal idea es errónea, según las testificaciones que se produjeron en la Sinaloa colonial.

Con la brujería, el hombre abandona la subyugación frente al mundo sobrenatural. Se entiende con las fuerzas que lo habitan e incluso encuentra la forma de dominarlas por medio de la intervención demoníaca. En los inicios de Sinaloa, un análisis de la brujería permite acercarse al conocimiento de un pueblo. Del acta dogmática del inquisidor pueden desprenderse datos que muestran una forma de ser por casta, en tránsito a una forma de ser social. El negro y el mulato hacen de la ceremonia y del paisaje un punto de referencia a su cultura ancestral. En esta tarea se mezclan con el indio y con el español. Asimilan, a su vez influencias, sobre todo cuando sus actos se confrontan de manera directa con la práctica religiosa. En la brujería, más que dar, reciben.

En la eterna lucha por el poder, la transgresión de la norma impuesta adquirió en Europa formas diversas, algunas de ellas verdaderamente ocultas, si bien persistentemente acosadas, como la brujería. Durante el medievo, esta práctica fue una adaptación, a los nuevos tiempos, de formas religiosas más antiguas, como ha demostrado Margaret Murray en *El Dios de los Brujos*. Prueba del pacto establecido con el dios que no era el cristiano, y que por tanto era su contrario, el demonio, lo constituía aquello que terminó por llamarse un

301. Reinach, Salomón. *Orfeo, historia general de las religiones*. Editorial Latinoamericana. México, 1955. 573 pp. p. 46.

familiar, la encarnación de un espíritu mediante el cual el “príncipe de las tinieblas” apoyaba a su súbdito y reafirmaba junto a él una presencia continua.

En el medievo el *familiar* estaba representado por un gato, un cuervo o un sapo. Esta relación con el mundo trascendente no correspondía a la formación espiritual de negros y mulatos. El animal, para ellos, asumía una representación protectora del clan, y, en tal virtud, constituía el totem. Era sagrado pero no desempeñaba una función de intermediario o de soporte en su relación con las deidades o los espíritus de los ancestros.

Menos posible era que los negros se hicieran partidarios de esta forma de diversidad cultural cuando el *familiar* dejaba de ser un ente animado para convertirse en expresión escrita.

En su pacto con el demonio, los sinaloenses en ciernes de principios del siglo XVII recibían como ayuda permanente un libro o papel escrito con tinta negra y colorada, o negra nada más. En términos relativos no eran pocos los africanos que sabían leer y escribir. Del total registrado por la Inquisición aquel 1627 en San Felipe y Santiago y en Culiacán, cinco poseían ese privilegio: Miguel de León, Juan Ramos, Luis Bernardo, Gerónimo González y Gerónimo de Aguilar. Pero la cultura de la que eran portadores los negros no incluía la grafía como elemento importante. Era una cultura auditiva. El sonido del tambor y la historia oral sustituían al mensaje escrito. No es de extrañar, por consecuencia, que las primeras generaciones de negros en Sinaloa insistieran en sus creencias y que si bien se les encuentra después en las prácticas que tenían como elemento central al demonio, al principio éstas fueran desarrolladas casi exclusivamente por españoles y mestizos, con alguna participación indígena. En la indagación realizada por el Santo Oficio se encuentran a este respecto abundantes ejemplos. Por ejemplo, ante el inquisidor, Estefanía de Grixalva dijo el seis de mayo de 1627:

Que habia oydo que Gabriel de Figueroa soldado en el presidio de Cinaloa tenia familiar y preguntandole la dicha deponente a la dicha Agustina Perez viuda ¿que era familiar? respondió y dijo que era un librito en el cual leyendo el demonio le traia las mujeres que pretendia y que no sabe como la dicha Agustina Perez lo sabia. (302)

Evidentemente, Agustina Pérez lo sabía como se conoce lo que se difunde hasta integrar una cultura popular, con mayor o menor participación, en su caso, en algunas de sus expresiones. En el caso del soldado se habla de que el auxiliar demoníaco le proporcionaba las mujeres deseadas, pero eso era tan sólo un aspecto del servicio, dependiendo de quien lo solicitara, por otra parte.

Otro soldado, Diego Pérez de Valdés, el Mozo, vecino de San Felipe y Santiago, de 22 años, dijo que “estando en la sierra de Topia (avra cosa de ocho años poco más o menos) un indio le dio un propio y le dijo que trayendo consigo aquel papel sería hombre muy fuerte de a cavallo y que recelo que avia alguna obra del demonio en ello”. (303)

Con todo y su recelo, Diego admitió que trajo el papel durante dos meses. Soldado

302. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 450.

303. AGN, *Ibid.*, F. 498.

también, para él, sin embargo, lo más importante no estaba en la vida galante, sino en la fortaleza del hombre de a caballo.

En San Miguel de Culiacán también aparecieron los *familiares*, como en San Felipe y Santiago, en manos de mestizos y españoles. Francisco de Llanes, el mozo, mestizo, soltero de 22 años, hijo de Francisco de Llanes, "el viejo", declaraba el 27 de abril de 1627:

Avra tres años que yendo al valle de Culiacan un mozo mestizo que no sabe como se llama le dio un librito que tendria como nueve o diez ojas escrito con tinta negra y colorada y le dixo que tomase aquel libro que con el tendria toda ventura y alcançaria mugeres y todo lo que quisiere porque aquel libro era familiar y cosa del demonio. (304)

Llanes declaró que el *familiar* fracasó a la primera prueba. De nada valieron sus conjuros para sacar de un atolladero a sus mulas, cargadas. "Llévete el diablo" -exclamó, según dijo- "y arrojolo al suelo y mirando a la parte asia donde lo arrojé no lo pudo ver mas".

Los *familiares*, como puede verse, eran muy familiares a los habitantes de la Sinaloa en ciernes, de tal manera que las presuntas "oidas" acerca de ellos y las entregas de los cuadernillos por "mestizos", "indios" o "negros" desconocidos constituían meros artificios escapatorios. El uso de los *familiares* estaba lo suficientemente extendido como para que se manejaran domésticamente en el seno de la propia familia. Así lo puso de manifiesto Agustina Pérez, quien, mencionada por Estefanía de Grixalva, rindió, a su vez, declaración ante el inquisidor y reveló cómo desde un año atrás estaba en el secreto de Francisco Llanes, "El Mozo". (305)

El *familiar constituía* signo inequívoco de contacto con el demonio, pero no el único. La cultura desarrollada por la brujería tenía un abanico de manifestaciones que fueron esclareciéndose en la medida en que se profundizaba la confrontación del cristianismo con ella.

Considérese el tema desde otro ángulo.

El 20 de mayo, Mariana de la O, hija de Isabel de Obando, refirió ante el inquisidor, en San Felipe y Santiago, una declaración de un tal Pedro Coronado:

... Que cuando el estaba enamorado y queria yr con brevedad a Culiacán: desde esta villa conocía el un polvo que en teniendole en las manos y diziendole polvo polvito ponme en Culiacán dentro de una noche le ponía en la dicha villa de Culiacán. (306)

Ese mismo día, en la misma declaración, Mariana señala un caso semejante, pero relativo a un Francisco Redondo, quien, en cierta ocasión, le dijo:

304. AGN, *Ibid.*, F. 433.

305. AGN, *Ibid.*, F. 434.

306. AGN, *Ibid.*, F. 477.

.... *Que cuando el quería salir de la estancia donde trabajaba a la villa cogía una rosita que él conocía y hablando con ella le decía rosa rosita ponme en la villa y que esta rosita le ponía en la villa en un Jesús.* (307)

Una lectura descuidada de ambas acusaciones podría hacer, cuando mucho, sonreír por su ingenuidad. No en vano la creencia es algo difuso. Sin ser religión, tampoco es ciencia. Entra en un espacio donde participan la magia y la brujería. Alrededor de ellas, y entreverándose, están, asimismo, el mito y la leyenda. Es algo no comprobado pero que va de voz en voz al paso de los años y de los siglos; casi siempre se niega aunque sea público. Si bien la creencia es algo "de lo que fundamentalmente se duda o se puede, razonablemente dudar. (308), es tan fuerte que sería "sumamente difícil encontrar a alguien que rechace todas y cada una de las elaboraciones culturales". (309)

La creencia en la capacidad de trasladarse de un lugar a otro por leyes ajenas a la física y mediante un elemento natural o preparado, nos aleja otra vez de la cultura africana. Las raíces están en Europa. En Sinaloa coincidieron dos nombres sugerentes para la historia de las creencias sobrenaturales en España, como ya se ha visto: la provincia central se llamaba San Miguel de Culiacán y estaba ubicada en la Nueva Galicia, cuya capital era Guadalajara, rodeando a San Miguel de Culiacán, hacia el oriente, el norte y el sur se extendía la Nueva Vizcaya, con capital en Durango. Por lo menos en el segundo de los casos el nombre no es fortuito; recuerda el origen de muchos de sus conquistadores y primeros pobladores, cuya asociación con las prácticas demoníacas ocupa lugar destacado en la historia religiosa de España hacia fines del medievo e incluso se manifestaba precisamente cuando el inquisidor procuraba conocer más de la manera en que pensaban y actuaban aquellos que pueden contarse entre los primeros habitantes de Sinaloa, en el primer tercio del Siglo XVII. Examinense algunos antecedentes.

Una señal de alarma se recibió en España en 1466, cuando "la provincia de Guipúzcoa dirigió una representación a Enrique IV de Castilla en la que exponía los muchos daños que causaban en ella las brujas, cuya destrucción consideraba imprescindible" (310). En 1500 se produjo la causa "formada contra las brujas de la sierra de Amboto en Vizcaya" (311). Para más señas, esta es la tierra del duranguesado, "donde aparecen las brujas llamándose las incluso "durangas". (312) En 1507 se presentó otro brote en el país vasco "que dio lugar a que la Inquisición de Logroño quemara a treinta y tantas mujeres según Lorente y Lea, a veintinueve Según Menéndez y Pelayo". (313) Después vendrían otros casos célebres: en 1527, los valles del Roncal, de Salazar y de Roncesvalles; en 1609, el Labourd, en la vasconia francesa: 1610, Zugarramurdi; en 1611, Fuenterrabía.

Centenares de hombres y mujeres, niños y ancianos, de todas las condiciones sociales, se

307. AGN, *Ibid.* F. 481.

308. Lison Tolosana, Carmelo. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal Editorial, Madrid, 1983. 453 pp. p. 391.

309. *Ibid.* 364.

310. Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial, Madrid, 1982. 377 pp. p. 188.

311. *Ibidem.*

312. *Ibid.* p. 189.

313. *Ibidem.*

vieron inmiscuidos en la persecución a que dio lugar la denuncia y alarma continua de la práctica de la brujería. Pueblos completos participaban en las reuniones que, preferentemente, todos los viernes, se realizaban bajo la supuesta tutela demoníaca. La palabra misma que designa estas juntas es vasca: *akelarre*; de *akel*, macho cabrío. Las investigaciones realizadas por los inquisidores españoles llevaron al establecimiento de un cuerpo coherente de creencias, la mayor de las veces opuestas a la doctrina cristiana; algunas veces, sincréticas. Uno de los supuestos secretos en poder de las brujas vascas era precisamente su capacidad de trasladarse por los aires. No sólo en una escoba, como de alguna manera se ha proyectado universalmente por símbolo clásico de la bruja. Podían hacerlo también en animales, convertidas en moscas, o simplemente volviéndose etéreas, con capacidad para salir de cualquier lugar, así fuera por el ojo de una cerradura. La incredulidad de la lógica -o la lógica incredulidad- llevó incluso a propiciar averiguaciones que iniciaron un enfoque científico de la certidumbre popular. "La mayor parte de los inculpados decían que dormían antes de ir" (314) y se untaban sustancias especialmente preparadas por ellos, generalmente del cuello a la cintura. Pero entre los datos extraídos, son particularmente significativos estos dos que Julio Caro Baroja refiere en relación con el caso de Zuggarramurdi: "Un muchacho, Martín de Arracum, sostuvo que había sido llevado a un aquelarre a dos leguas de distancia de donde estaba y nadie le echó en falta en aquel tiempo". (315) Otro tanto le ocurrió a una tal Catalina de Sastreaena. A una tocaya de ésta, Catalina de Lizardi, se le demostró que después de haber tenido ayuntamiento con el Demonio y de haber derramado mucha sangre según decía, había quedado doncella y lo mismo comprobaron varias matronas sobre otras muchachas". (316)

La investigación se llevó al plano experimental. En la persecución de los valles de Salazar, Roncal y Roncesvalles, el inquisidor Avellaneda y fray Prudencio de Sandoval, junto con soldados de testigos, piden a una bruja que vuele

Y en presencia de todos se untó y aparejó y la metió en una cámara yo y el secretario y otro y se untó por la forma que acostumbraban con un unguento ponçoñoso con que ellas suelen matar a los hombres y llevo a la ventana, que es alta, y el suelo de abaxo una gran peña, donde un gato se hiziera pedaços. Y hizo ymvoçazion al demonio. El qual vino como acostumbrava y la tomó y la abajó en el aire casi hasta el suelo. (317)

Resulta inevitable asociar el citado experimento -como tal, programado y controlado- con la leyenda de la mulata de Córdoba, en México, según la cual esta mujer dibujó un barco en una de las paredes de su celda y abandonó en él la prisión frente a sus propios guardianes. A la mulata de Córdoba "la habían visto volar por los tejados en forma de mujer..." (318) Frente a su celador "... saltó al navio, y éste, lento al principio, y después rápido y a toda vela, desapareció con la hermosa mujer por uno de los rincones del calabozo". (319) Luis

314. *Ibid.*, p. 235.

315. *Ibid.*, pp. 235-36.

316. *Ibidem.*

317. *Ibid.*, p. 191.

318. González Obregón, Luis. *México viejo*. Promociones Editoriales Mexicanas. México, 1979. 734 pp., p. 337.

319. *Ibid.*, p. 339.

González Obregón sólo dice que esto sucedió "hace más de dos centurias", (320) es decir, en el siglo XVII, puesto que él escribe en el XIX.

Pero no eran negros ni mulatos quienes en Sinaloa afirmaban tener capacidad para recorrer grandes distancias "en un Jesús". Eran mestizos, como Redondo y -tal vez- Coronado. Eran, también, españolas como María Pérez, quien, por otra parte, sostenía que "sabía todo cuanto pasaba en la villa y en las estancias". Importa subrayar hechos que a estas alturas habrán podido ser advertidos: el desplazamiento se producía luego de ingerir o untarse alguna sustancia, preparada o natural que, como pudo comprobarse en los procesos del país vasco, producía sueño. Lo fundamental: lo que se creía haber vivido no correspondía a la realidad; la persona no se movía de su habitación y su integridad física permanecía incólume. Se está, pues, frente a creencias que tienen por base la acción química sobre el organismo. El traslado de Redondo a san Felipe y Santiago, y de Coronado a Culiacán, tienen que concebirse, por tanto, en el contexto de la cultura que una rama de sus antepasados -no muy remotos para entonces- traían directamente de la península. Y, por lo menos en su mente, era real lo que decían que podían hacer. El experimento Avellaneda-Sandoval reúne otras características. Sería necesario contar con mayores elementos para un examen a fondo.

Como mera referencia, así sea por el hecho de que parte de lo que hoy es Sinaloa recibió el nombre de Nueva Galicia, recuérdese que, en la península ibérica, en Galicia como tal ven en la mayoría de las provincias españolas, la situación no era diferente a la que se ha hecho referencia con respecto del país vasco. La persecución se produjo desde 1565 hasta 1683, es decir, cubrió un periodo de ciento dieciocho años (321) y se encontró con las mismas representaciones vascas de adoración demoníaca, facultades dañinas y capacidad de traslado por los aires. Entre los elementos utilizados por las brujas gallegas en sus operaciones se encuentran estos citados en los folios y que deben ser utilizados con relación a las prácticas sinaloenses: leche o acción de tres marías, tierra sagrada (de cementerio), piedras, libro, hierbas, sai, huesos de animales, pollos negros, pelo.... (322) Hay que destacar el uso de "tierra cogida por la noche en la sepultura del último enterrado en la parroquia". (323)

Tal vez, como dice Gonzalo Aguirre Beltrán, debe ser atribuido como aportación de los africanos el uso de la tierra de cementerio en las prácticas mágicas y hechiceriles de México, (324) pero la tradición gallega muestra otra cosa. Si bien es cierto que la tierra, madre proveedora, no deja de tener influencia en las ceremonias mágico-religiosas del negro residente en Sinaloa, también lo es que el africano comparte ese elemento con otras culturas.

Algo más que revela el proceso de integración cultural que se vivía ya en el XVII en Sinaloa. María de las Nieves, española de 35 años, quien sabía leer y escribir, suponía que una mulata pudo asesinar a su ama mediante el uso del sapo: "Poniendole un poco de pan en la boca se la cosio y lo enterro a la cabecera de la cama". (325) A partir de allí puede

320. *Ibid.* p. 336.

321. Lison Tolosana. Carmelo. *Op Cit.* p. 10.

322. *Ibid.* pp 15-16.

323. *Ibid.* p. 128.

324. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y Magia*. INI, México. 1987. 443 pp. p. 76.

325. AGN. *Inquisición*, T. 360, F. 502.

suponerse asociada la imagen del batracio a la magia y hechicería de los negros en Sinaloa. Pero un análisis más detallado nos indica que semejantes recursos estaban lejos de formar parte de la cultura africana. No nada más eso: más bien, puede esclarecerse que formaban parte de las raíces culturales de las cuales eran poradores vascos y gallegos.

Gato, cuervo y sapo eran los *familiares* puestos por el demonio al servicio de las brujas. Una encarnación de él mismo. A nuestro tiempo han llegado los dos primeros como imágenes de los protectores principales. En su origen, sin embargo, ninguno de los dos superaba al sapo, acuático y terrestre, diurno y nocturno, pleno de visión y agilidad, de paciencia imperturbable. En Zugarramurdi, a todo nuevo brujo el demonio le imprimía "una marca en la niña del ojo: la consabida figura del sapo". (326) Se le entregaba, "como ángel de la guarda, un sapo que durante algún tiempo queda encomendado a la bruja maestra"... (327). En los aquellarres los niños "se ocupan de guardar una gran manada de sapos, con los que se hacen los venenos, sapos a los que hay que tratar con mucho respeto y veneración". (328). También "las muertes se procuraban dando los polvos maléficos envueltos en un pellejo de sapo a la persona a quien se quería matar". (329)

El uso del sapo, pues, todavía frecuente en Sinaloa antes de que la colonización española redondeara el siglo, obedecía a una creencia que no correspondía al negro, como tampoco la capacidad de trasladarse "en un Jesús" a centenares de kilómetros. Pero no le correspondía de origen. El uso que luego hizo de estos elementos, como el de la tierra de cementerio, al grado de que se le atribuya la paternidad de su utilización, indica la aceleración que se vivía en los componentes culturales en aquel periodo, no sólo por lo que respecta a las dos etnias hasta aquí mencionadas en lo concerniente a los actos de brujería o mágicos; tanto españoles como africanos operaban en un medio social extraordinariamente propicio para el arraigo de las concepciones sobrenaturales marginales al cristianismo.

Por otra parte, con el propósito de esclarecer ámbitos de influencia, es necesario subrayar dos aspectos: la brujería lleva implícita una relación directa con el demonio, y la concepción del demonio no es africana. De hecho, hay que buscar sus orígenes en los persas, cuya cultura desarrolló "en forma extrema la oposición entre los principios del bien y del mal" (330). La *Biblia* resulta bastante mesurada en la identificación de Luzbel como encarnación del mal, y hasta del mismo infierno, sobre todo en el *Antiguo Testamento*. ¿Cómo se dirige a él en el momento más trágico de la humanidad, en la caída y expulsión del paraíso? Es, de alguna manera, encarnación, como la víbora del Edén. Pero la misma víbora como encarnación del mal tiene su punto de partida en culturas que surgieron en distintas partes de la Tierra. Joseph Campbell sostiene que "el jardín es el hogar de la serpiente". Y que esta historia es una historia "muy, muy vieja". Dice que existen sellos sumerios del año 3500 a. C. mostrando la serpiente, el árbol y la diosa, "esta última dándole el fruto de la vida a un hombre". (331)

La figura demoníaca se clarifica más en el *Nuevo Testamento*. De cuerpo entero se

326. Caro Baroja, Julio, op. cit. p. 222.

327. *Ibidem*.

328. *Ibidem*.

329. *Ibid.* p. 227.

330. *Enciclopedia Judaica Castellana*. Editorial Enciclopédica Castellana, S.A. de R. L., México, 1949, 10 Vols., Vol. 3, p. 479.

331. Campbell, Joseph, *El Poder del Mito*. EMECE, Barcelona, 1991, 312 pp. p. 81.

presenta con Cristo en el desierto. Sin embargo, debe recordarse que, para entonces, el pueblo judío sufrió ya la destrucción del primer templo por Nabucodonosor y se operó el primer exilio a tierras caldeas, con el obligado contacto cultural.

Así, pues, cuando se testifica acerca del pacto con el demonio, el involucramiento africano aparece como fruto de la asimilación y el aprendizaje de un contenido europeo.

Hay algunas referencias a la hechicería y magia africanas en Prince-Mars y Joseph Williams, (332) siempre enlazadas con la religión. Incluso, dice este último, "la religión de los whydah se ha convertido en la brujería de los haitianos". (333). Roger Bastide, sin embargo, aclara que "la magia (entre los africanos) ha tendido a tomar una forma "cultural" allí donde se encuentra mejor organizada, es decir, en las sectas congo. Pero incluso en este caso la brujería se presta más en forma individual que colectiva". (334)

Existe una cierta tendencia a considerar al hechicero como aquel que dispone de recursos naturales y, en algunos casos, sobrenaturales, para causar el mal. La división de la magia en blanca y negra inclina a ubicar en el segundo campo a quienes dominan las artes hechiceriles, puesto que el dominio de las fuerzas naturales y sobrenaturales pueden, también, ser utilizadas para el beneficio del hombre: la atracción de las lluvias, la demanda de buenas cosechas y en general todos los actos propiciatorios de beneficio colectivo.

La brujería alcanza en el negro una influencia muy limitada. Puede hablarse de magia en tanto que se pretende el dominio de las fuerzas sobrenaturales para el control de las naturales, pero no de brujería en la medida en que no existe la intervención demoníaca. Los llamados "médicos brujos" resultan inconcebibles entre los africanos precisamente porque en la base de la brujería, como lo develó en el medievo la iglesia, está la presencia de un ser que no forma parte de la cultura del Africa negra. El médico, sencillamente, es tal, con los recursos terapeutas de su tiempo, que pueden incluir -y de hecho es posible demostrar que así es- una importante participación de fuerzas espirituales, pero de indole diferente a las que se convirtieron en feroz objeto de persecución primero en Europa y luego en territorio americano. La inclusión del negro en la brujería debe explicarse en la definida corriente cristiana según la cual todo dios ajeno a la cultura religiosa judeo cristiana sólo puede ser identificado con el demonio.

¿A qué todo lo anterior? El deslinde permite, en el peroi de superstición cocinado por el Santo Oficio, encontrar la parte que a cada quien corresponde en el proceso formativo de una sociedad en su momento de integración más acabado. Veamos otro escenario de la brujería, mayormente conocido, por otra parte.

En el eterno conflicto del amor y el odio, en Sinaloa también debió hacer su aparición el demonio, el ser que pacta con el humano, generalmente la mujer, la bruja, y, como en los casos anteriores, es posible identificar el origen de las concepciones. En este origen no se encontrará a los negros. Los negros recurrían a las yerbas, a las aves y a la tierra; los castizos y españoles, a sabandijas, excremento, menstruó, sapos, gusanos; los mestizos, a uno y otro recursos. Pero esto en términos de prevalencias particulares; en realidad, el conocimiento y los usos en esta materia comenzaban a ser comunes en los años que se

332. Jahn, Janheinz, op cit, pp 40-41.

333. Ibid, p. 41.

334. Bastide, Roger, op cit, p. 75.

examinan. En el periodo que va de 1614 a 1630, dice Gonzalo Aguirre Beltrán, "el proceso de aculturación alcanzó su *tempo* más relevante". (335)

En la investigación del Santo Oficio en 1627, se advierte que casi la mitad de las testificaciones que se produjeron en San Felipe y Santiago de Sinaloa habla de la manera en que puede lograrse la correspondencia del ser amado, o, por el contrario, hacer posible tanto el odio como el olvido. En San Miguel de Culiacán, el porcentaje es menor, aunque, también, relativamente, elevado: el 31 por ciento. Había, en la sierra, una necesidad amorosa superior a la del valle central de la región ahora llamada toda ella Sinaloa. Había, también, una cultura menos ríspida, hiriente y maloliente que la desprendida de los métodos europeizantes. Había, todavía olor a yerba, contemplación del vuelo del ave, sabor a tierra. San Felipe y Santiago era, culturalmente, más negra y más india que el castizo Culiacán.

Se presentaba, por supuesto, la paradoja tan frecuente en el amor de pretender por el artificio aquello que puede ser obtenido mediante una clara petición de lo anhelado. Por ejemplo, un jovencito, Francisco de Villavicencio, mestizo de 18 años, soñaba con lograr el amor de la ya conocida -en esta investigación- Agustina Pérez, quien tenía 25 años, viuda, mediante el uso del peyote. Agustina, en cambio, pensaba que podía alcanzar el cariño de los hombres poniendo sangre de su menstruación en el chocolate o en la comida que luego consumirían ellos.

Estos ejemplos, rápidamente enunciados, muestran, sin embargo, la fácil penetración que tuvieron en los estratos sociales de mezcla los recursos conocidos para el dominio de las condiciones hostiles, al margen de su origen. El peyote es un instrumento de los indígenas; el menstruado, de los habitantes de extracción judeo europea. El peyote era utilizado en el mundo precortesiano desde Centroamérica hasta el medio oeste de los Estados Unidos. Alucinógeno, abre al hombre hasta sus más recónditos espacios interiores. Constituía para los indígenas una planta sagrada, tanto como puede serlo cualquiera que permita separar cuerpo y alma, espíritu y materia; era, por así decirlo, un instrumento oficial que fácilmente debió ser asimilado por los africanos, entre cuyas manifestaciones culturales más representativas estaba su relación con los espíritus por rompimiento con la realidad. Bastide afirma que el centro del culto afroamericano reside en "el trance místico", que se produce con la reencarnación del dios africano en el cuerpo de sus fieles. (336) En menor medida, pero los africanos también asimilaron el uso de la sangre menstrual, un recurso extendido en Europa entre todas las capas sociales y creencias. La sangre, la vida, se comunicaba y se hacía una con el ser amado, pero no cualquier sangre, sino aquella que fluía por naturaleza, no por accidente. Entre los judíos, el menstruado tiene consideraciones especiales. En ese periodo la mujer es impura, como lo menciona con crudeza el *Levitico*, 15, 19-32: "Esta es la ley acerca... de la mujer en su inmundicia a causa de menstruar, y de cualquiera de quien mane su flujo, sea varón o hembra, y sea de un hombre que se acueste con una mujer inmunda". Sabido es que la sangre, como representación vital, recibe, en el mundo judío, un singular tratamiento. "El alma de la carne está en la sangre", dice el *Levitico* (17-11), y, consecuentemente, pudiera parecer que por ello el uso menstrual que se generalizó en el viejo continente no estaría entre las artes de los judíos, como, sin embargo, lo indican numerosas acusaciones.

En Sinaloa acudieron al recurso mestizas como Agustina Pérez, en San Felipe y Santiago;

335 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia*. p. 265.

336. Bastide, Roger. op cit. p. 71.

Mariana de Oliva e Inés Alvares -sin identificación de casta-, en San Miguel de Culiacán, y la mulata Ana de Arzola, en Topia. Este último caso no deja de tener atractivo desde otros ángulos. Se trata de una esclava denunciada por Beatriz de Noriega, española, casada, de 47 años, vecina de Culiacán, quien declaró:

Abra como 18 años que una mujer española llamada Catalina Beltrán casada con Miguel de León, vezino del Carrizal le conto que avia visto con sus ojos que una mulata llamada Ana de Arzola esclava de don Martin de Arzola vicario de Topia ya difunto dio al dicho Martin de Arzola vicario su amo en un tecomate de atole sangre de su regla. (337)

Aquí no es fácil de precisar el sentimiento. ¿Amor? ¿Odio? ¿Coluntad de dominio? Se trata de un vicario, un religioso. Si se tuviera el dato: viejo, joven, quizás resultara más sencillo determinar el sentido del hecho. Como quiera que fuese, el resultado no podía ser sino dañino, bajo el supuesto inevitable de que le pretendía reducir a la servidumbre del amor carnal. Si fuese por enamoramiento, las razones serian semejantes a las que motivaban a mestizas, castizas y españolas.

Este caso revela la red que tenían las diferentes culturas y el acelerado proceso de intercambio en que se encontraban, porque, como se ha dicho, los africanos recurrían de preferencia, a la herbolaria. Podían ser yerbas no identificadas, como la usada por Luis Bernardo, mulato de 23 años, soltero; o muy señaladas como el yoyomillo, que utilizaban el mulato Juan Ramos o el esclavo Miguel de León, todos de San Felipe y Santiago.

El poyomate era una de las plantas más difundidas en la Nueva España. Aparece lo mismo en la ciudad de México que en la villa de Culiacán. Sumamente versátil, tanto atraía como rechazaba. Se escribe también *puyomate* y es una raíz alucinógena de olor penetrante.

En San Miguel de Culiacán, el 15 de abril de 1627, un minero de 24 años, vecino de esa villa, español, llamado Juan Luis de Escalante, declaraba ante el Santo Oficio que

abra poco mas de un año que estando en el real de las virgenes le conto un hombre llamado Juan Redondo... vezino de Cinaloa que un indio le avia dado una yerba que llaman los indios poiomate y que con la dicha yerba alcançaba muchas mugeres sin hablarles y solo con el olor de la dicha yerba y con que su ropa tocasse a las de las mugeres. (338)

Tres días después, sin embargo, en el mismo Culiacán, declaró Gerónimo de Aguilar, mulato, soltero, de 26 años, vecino de la ciudad de México, que

abra como ocho años que estando en México una muger llamada Isabel mulata le dixo que le daría una raíz que se llama poyomate la qual dandola a comer en una pera a otra muger la olbidaria. Y el dicho geronimo de aguilar

337. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 549.

338. AGN, *Ibid.*, F. 566.

recibió la dicha raíz y la dio en una pera a una muger llamada mariana mulata vezina de Mexico para el dicho efecto de olvidalla. (339)

Aguirre Beltrán señala que "tanto el indígena como el hombre mezclado, reparan en ciertas particularidades que hacen posible valerse de ella (la raíz) en la técnica amatoria, muy aparte de los fines para los cuales se la destina". (340) Además de su juicio sobre la yerba en sí, cabe subrayar otro aspecto: el de su uso por las diferentes castas.

Excitantes como el yoyomillo, el puyomate o una más rara, el lypari, que refiere Isabel Sánchez, mestiza de 50 años, curiosamente, no tenían que ser ingeridas. Podían ser traídas bajo el faldín: hechas polvo y untadas en la ropa del ser amado; arrojadas a él, con un soplo de los labios; quemadas y, como zahumerio, impregnar las ropas; enviarlas al ser amado en un pañuelo; muchas cosas, menos consumirlas.

Claro está, como dice Aguirre Beltrán, que "lo eficiente es la fuerza mágica, el ente místico del cual las yerbas resultan simples vehículos". (341).

El consumo de la herbolaria quedaba reservado para yerbas desconocidas, en algunos casos, generalmente las yerbas eran mezcladas con aves y sabandijas. Debe decirse que los casos más elaborados correspondían a negros. Veamos este, para alcanzar mujeres, del mulato Juan Sánchez, de San Felipe y Santiago, referido por Diego Martín de la Horta, de 18 años, castizo:

... Era bueno matar un cuervo y sacarle el corazón vivo y ayunar desde el día que sacara el corazón por ocho días y que no comiese sal por aquellos ocho días y después ponerlo entre algodones y guardarlo en un cañuto. (342)

El cuervo era más bien un acompañante de las brujas medievales europeas, como un insistente elemento de la antigüedad. Lo mismo fue emisario de Noé que guarda de la tumba de San Vicente, en España. Sánchez Drago ha puesto especial énfasis en la influencia que esta ave ha tenido en la tradición popular española. Incluso, por supuesto, en el continuo acompañamiento de los hechos religiosos trascendentales de la península ibérica. Refiere, por ejemplo, que entre los cabos de San Vicente y Sagrés existe un promontorio y allí una iglesia que llaman del Cuervo. El geógrafo Al-Edrisi observó: "...Sobre su cúpula hay diez cuervos, cuya falta o ausencia jamás ha notado nadie". (343) También, cuando regresaba a Lisboa la expedición enviada por don Alfonso Henríquez, rey de Portugal, con el cuerpo de San Vicente, se verificó "el nuevo prodigio de que un cuervo se puso sobre la popa y otro sobre la proa, acompañando así los restos del glorioso mártir". Esta imagen fue la que concedió el rey por armas a la capital de Portugal. (344)

En el mundo indígena mesoamericano las aves resultaban instrumentos de uso frecuente como transmisoras de presagios. Hay semejanza con las funciones que se les asignaban en

339. AGN, *ibid.* 570.

340. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y Magia*, p. 171.

341. *Ibid.*, p. 172.

342. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 492.

343. Sánchez Drago, Fernando. *La España Mágica. Epítome de Gárgoris y Habidis*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, 510 pp, p. 88.

344. *Ibid.*, p. 89.

otras etnias: vuelan, ven. El búho era capaz de anunciar la muerte; a Moctezuma, el cerebro de una grulla pudo referirle la proximidad de su trágico destino. Como fórmulas para la elaboración de elixires amorosos estaba el colibrí, "de todas las aves el más buscado para motivos de atracción, y al ser tenido por mejor vehículo de la fuerza mágica llega a llamarse pajarito de querer. Basta traerlo consigo para que surta el efecto deseado". (345) En estos menesteres, sin embargo, el cuervo y la tórtola fueron, también, de uso frecuente. (346)

Si bien, pues, no puede considerarse a Europa como la única fuente nutricia de la creencia, resulta indudable que a ella debe ser atribuida la relación de ciertos animales con las concepciones infernales de la iglesia. La presencia de éstos era, en realidad, la presencia del demonio. En su lucha por imponerse, la iglesia establecía un nexo inevitable entre el demonio y la creencia antigua, reminiscencia de religiones todavía de manifiesto en rasgos pretendidamente ingenuos. Esta confrontación fue la que, finalmente, se trasladó al nuevo mundo.

En América, entre algunos pueblos del norte del continente, como los algonquinos, esquimales de Canadá, el cuervo constituía un símbolo de orden más bien filosófico: representaba la oscuridad del origen, la noche de la ignorancia (347)

En el primer tercio del siglo XVII, en Sinaloa ya insistían en su uso, también, Ana de Sánchez, viuda, mestiza, y Diego Pérez Valdés, en San Felipe y Santiago, la esclava Ana, en Guadiana. Pero al cuervo se habían agregado otras aves como recurso para "inclinarse voluntades". La mulata María de Ochoa, en Culiacán, hablaba de hacer polvo la cabeza del zopilote y dársela al marido. En fin, de tordos y de tortolillas hacían referencia españoles, mestizos y mulatos.

El cuervo era un *familiar*, lo mismo que el sapo, y, por lo tanto, espíritus puestos por el demonio al servicio de quienes habían cometido la osadía de establecer tratos con él. Es presumible una mezcla entre el familiar y el uso africano de las aves como recurso amoratorio. Veamos este caso que revela María Pérez, de 23 años, casada con Francisco Haro, soldado de San Felipe y Santiago de Sinaloa:

Una negra llamada Agustina esclava de los padres de la compañía le avia dicho que era bueno para que su marido de esta deponiente fuera impotente con otras mugeres y solo tubiera que ver con ella dalle una cresta de gallo de la tierra y molida en polbo...(y) que si tenia algun hombre y este la quisiese dexar que cuando llegase a ella y la conociese recogiese aquella simiente y despues metiese el dicho paño en un hoyo y lo dejase alla y asi no la dexaria ni llegaria a otra muger. (348)

Remedios como el presuntamente sugerido por la negra Agustina con seguridad los habrá en Africa, pero lo más probable es que, en el caso de referencia, no provenga de este continente. El ejemplo ilustra de nuevo el proceso de mezcla y suma de diversos componentes en la formación de una cultura popular. En efecto, Agustina recomendaba una solución que aplicaban los indígenas del mundo mesoamericano, cuya exclusividad en la

345. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia*, p. 173.

346. *Ibidem*.

347. Seeberger, Kurt, *Mil Dioses y un Cielo*. Bruguera, Barcelona, 1972. 224 pp. p. 53.

348. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 415.

materia se demuestra por el simple hecho de que se recurriera a un "gallo de la tierra", el ave que sus informantes identificaron ante Sahagún como *huexólotl*, es decir, Guajolote. Para mayor precisión aún, recuérdese este dato que registra el franciscano y adviértase el origen de la enseñanza de la africana. "Los que quieren mal a otros -dice Sahagún- danlos a comer, o a beber, aquel pico de carne blandujo que tienen sobre el pico (los guajolotes), para que no pueda armar el miembro gentil". (349).

Los pueblos antiguos atribuían al gallo un claro simbolismo: ser anunciante del día. Representaba el despertar, la claridad, la inteligencia, así como la virilidad y la fuerza. Era el creador, o para decirlo en términos quizás más estrictos: el engendrador. Para Agustina, sin embargo, el gallo "de la tierra" era un recurso médico.

La magia debe buscarse en la evocación de la tierra que se presenta en el segundo de los casos anteriormente mencionados. Aquí la evocación resulta una manera de abrir las puertas a expresiones amorosas y creativas. La figura de la simiente enterrada es, prácticamente, una siembra, el depósito de la semilla para esperar de ella el fruto. La tierra, en este caso, como en los anteriores referidos, era un recurso del negro; latía en él, todavía, el recuerdo de la manera en que debía operar para alcanzar resultados eficientes con la naturaleza.

Una observación más: el pañuelo no es un mero instrumento para el levantamiento de la simiente. Adquiere, en el contexto de la ceremonia toda, características de cutícula protectora o de vientre mismo. El negro, pues, hacia del acercamiento amoroso y hasta de la posesión obligada, una ceremonia comprendida como una sublimación de los sentimientos.

Sin las plenas características de la ceremonia de Agustina, otra esclava de los padres de la Compañía de Jesús, Ana, negra, recomendaba a una mujer, presuntamente para los efectos ya tratados: que "cortase a un pollo de la tierra la cresta y se la diese a comer en atole o casuela al dicho su marido".

En este caso, el consumo, la integración orgánica del producto, era un hecho claro y sencillo, como todas las ceremonias del negro cuando se trataba de amor. Las cosas se complicaban cuando el rencor, el odio o los celos tomaban su lugar. Entonces se producían fórmulas como la recomendada por otra esclava llamada también Ana, pero de Guadiana, según testimonio de Diego Ruiz, español, vecino de Culiacán, sordo, de 26 años:

Abra 5 años que en Guadiana le dixo una negra llamada Ana esclava de Ana de Zamora, vezina de Cuencame que le daba a su amo Gabriel Ruiz marido de doña Constança de Sotomayor por mandado de la dicha doña Constança polbos de cabeças digo co-raçones de cuerhos y polbora y cesos de asnos en la comida para quitalle la brabeça y que la dicha negra le mostro a esta deponiente los dichos polbos. (350)

El bíblico mensajero alado era portador de una dócil actitud pollina, útil, ¿quien lo duda? para maridos iracundos, tal vez, incluso, golpeadores de sus compañeras. Esa ira, simbolizada en la pólvora, era envuelta o diseminada en sus contrarios. Con ellos, la esperanza de recuperar la felicidad perdida. A veces, a las composiciones se incorporaba

349. Sahagún, Fr. Bernardino de. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Porrúa, México, 1979, 1093 pp. p. 645.

350. AGN, *ibid.* F. 567.

también el dúctil y maleable gusano. Más suave todavía reprimir celos con el polvo de las tortolillas. Otra manera con que atraía al sexo opuesto el mulato Luis Bernardo: haciendo uso de los remates de las alas del tordo, coloradas, signo de pasión o de vida por la sangre.

A estas alturas pueden reconocerse las fórmulas del negro: buscaba siempre una clara asociación de imagen, impresionando así la sensibilidad de seres humanos todavía en gran cercanía con las formas de la naturaleza. Recuérdese, incluso, la búsqueda del olvido mediante el uso del poyomate, dado "a comer en una pera" a fin de lograr el olvido femenino. La pera, representación femenina, absorbía la pasión, y la consumía aquella que, amada, no debía serlo.

Lo que sucedía en Culiacán, más cosmopolita que la serrana villa de San Felipe y Santiago, tenía, también en ésta, su contrapartida en una leyenda perdida en los siglos. Una española de 35 años, María de las Nieves, buscaba, con la manzana, alcanzar el propósito que le dictaba el odio. Para la mujer, en la Colonia, tratar de matar al marido significaba, generalmente, recurrir a estos procedimientos: el hechizo o el envenenamiento. Ambos se juntaron en los propósitos de María de las Nieves, puesto que la manzana llevaba ya una carga evidente de intención maligna. Y, contra todo lo que pudiera pensarse, no es esto alusión a la tentación que se produjo en el Paraíso, puesto que en ningún momento la *Biblia* menciona el tipo de fruta ofrecida a Eva. La manzana, fruta extraña, sin redondez, semi arrugada, de cutícula dura y cuerpo esponjoso, es arma de brujas. El relato de *Blanca Nieves* algo podría decir, según las deducciones de Fromm y Dornton en sus análisis del trasfondo mítico de los supuestamente ingenuos cuentos para niños originados en centurias ignoradas. (351)

Instalados ya en el odio, el negro se alejaba; se acercaba, en cambio, el europeo. ¿Cómo matar? Había otro recurso más definitivo en el cual intervenía uno de los *familiares* clásicos: el sapo, con la variante del Nuevo Mundo: sacrificado. Decía Diego Pérez de Valdés en San Felipe y Santiago de Sinaloa que todo consistía en poner en la boca del batracio restos del pan o la tortilla que hubiese comido la víctima y luego lo enterrasen o lo tapasen con una piedra. Muerto uno, el otro también.

Nada de extraño tiene, entonces, que María de las Nieves haya hecho otro intento contra su marido de la siguiente manera:

Un día tomo un çapo y poniendole un poco de pan en la boca se la cosio y lo enterro a la cabecera de la cama del dicho Pedro Lopez de Grijalva aunque avia una pared en medio de donde lo enterro y la cama... Hizo esto porque avia oyido dezir que con este hecho del sapo avia muerto una mulata a su ama y que no sabe ni se acuerda a quien lo oyo ni conoció la mulata y ama arriba dichas. (352)

Tal vez la mulata hubiera hecho lo que se dice, pero no era su cultura la que ponía en práctica. El sapo como acompañante de la brujería europea está más que testificado.

351. Al respecto son importantes los análisis del trasfondo social oculto en relatos infantiles. Erich Fromm, por ejemplo, estudia cuentos de hadas como "Caperucita Roja", y Robert Dornton el de "Mamá Oca". Pueden consultarse sus obras: Erich Fromm, *El Lenguaje Olvidado*. Librería Hachette, Buenos Aires, 1972. Robert Dornton, *La Gran Matanza de Gatos y Otros Episodios en la Historia de la Cultura Francesa*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

352. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 502.

No era el animal único vehículo en las definiciones amorosas del negro en Sinaloa. En San Miguel de Culiacán, el 12 de abril de 1627, una negra de 50 años, libre, viuda, María Hernández, recordaba hechos de 34 años atrás, es decir, recuerdos de adolescencia asociados a una mulata, Beatriz de Arce, y sus fórmulas para obtener y conservar el amor de los hombres. Recurría a dos procedimientos y ambos pudieran considerarse un exceso de inocencia vistos de manera superficial. En Acaponeta, donde entonces residían ambas, Beatriz le entregó "un palito y una piedra diziendole que con aquel palito y con aquella piedra la querrian los hombres que la guardase muy bien y la pusiese en la caja y tuviese cuidado de visitarla de quando en quando". (353) También, Beatriz le pidió unos brazaletes "y la dicha mulata traxo un tecomate y le dixo que los metiese y sacase tres vezes en el dicho tecomate y que con aquello no la dexaria un hombre".

Un acercamiento a las ceremonias de Beatriz revelan una expresión religiosa antigua, no lo que pudiera pensarse, una manifestación degradada de superstición. La piedra junto con el palito -significación de vara, mando y apoyo, sin dejar de lado una posible representación fálica-, en un recipiente, tiene significaciones claras. La piedra puede conducir a *Shangó*, aunque tal vez sea más acertado pensar en *Yemayá*, "diosa de los arroyos y de las fuentes", cuyo fetiche "es una piedra procedente de éstos". (354) Sin embargo, es posible que la raíz de esta creencia aparentemente absurda fuera más profunda de lo que una visión descuidada permita apreciar. Señala Oliver Beigbeder que "la unión de árbol y de piedra, a los que se atribuye... un valor de fecundidad, es prácticamente la materialización terrestre de un maridaje sagrado; el árbol que proyecta sus ramas hacia el cielo es, entre numerosas tradiciones, el sustituto terrestre del dios celestial; la piedra, medio enterrada, el de la gran diosa". (355) Más todavía: "Es en Irán y Mesopotamia donde se encuentran frecuentemente los animales heráldicos simbolizando la defensa de un centro natural, implicando el árbol y la piedra, la fuente y la gran diosa, y el conjunto constituye un altar al aire libre". (356) Visitar "de quando en quando" la caja no era sino parte de un ritual, que toda religión exige, en la parte correspondiente a la adoración.

La más ingenua de las ceremonias, la de los brazaletes, cae en el ámbito de la magia. En el primero de los casos, piedra y palito, se depositaba la esperanza de solución en una fuerza inasible y a ella se sometía. En la segunda, en cambio, se le pretendía mantener bajo control. Aquella tiene dimensión divina, ésta humana. Los brazaletes son una variante de los anillos de bodas, tienen una simbolización de perfección, como el círculo, el centro o el punto: redondos, cerrados, sin fisura, como un compromiso: seguros. La trinidad -o lo trinitario- está en las veces que entran y salen del tecomate, de la sombra a la luz.

Dice Gonzalo Aguirre Beltrán: "El mecanismo de acción que el rito pone en juego para realizarse es el de la prefiguración simbólica, según el cual las manipulaciones ejecutadas sobre un símbolo efectúan, en su representación, el resultado que se desea producir". (357)

Treinta y cuatro años después, con la ancianidad por horizonte inmediato, la negra recordaba. No calificaba, como lo hacía la mayoría; tampoco se arrepentía. Nadie la

353. AGN, *ibid.*, F. 562.

354. Ortiz Fernández, Fernando, *op cit.*, p. 59.

355. Beigbeder, Oliver, *La Simbología*. Oíukus-Tau Ediciones, Barcelona, 1971, 131 pp. p. 31.

356. *Ibidem.*

357. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia*, p. 270.

denunció, acudió por voluntad propia a confrontar con las ideas vigentes aquellas que recibió de niña... y que por no haberlas olvidado, hacían de ella una portadora y transmisora eficaz. En su mente, la cultura africana sobrevivía.

No tiene caso repetir lo ya dicho, pero de lo anterior vale, ahora, el "dezir" del último párrafo de la declaración de María de las Nieves. El negro ya no era un esclavo solamente. En grado mayor que el indio -tal vez, también, por ser más tratado que aquél - participaba de los temores de la Sinaloa colonial. Y quien poseía los medios para lograr el amor o terminar con la existencia no podía ser únicamente esclavo. Aparte del mundo en el que su mente volaba, propio, interno o externo, el africano tenía un sitio ya: estaba en el pensamiento, en el temor si se quiere, de la sociedad de su tiempo, pero no era rechazado; temido, quizás, pero, también, aceptado, como la posibilidad oculta, imposible de alcanzar en una cultura oficial que precisamente, por la mente de los hombres y de las mujeres que iniciaban el albergue de lo desconocido, terminaban con el dominio de conciencia absoluto y participaban del proceso formativo que, en la ideología, acompañaba las modificaciones corporales ya manifiestas para entonces.

2.2.4. Ciencia y Creencia

Castellanos, andaluces, extremeños, vascos y gallegos, así como judíos, negros e indios, reunidos sobre una misma tierra, de una u otra forma terminaron por llegar a una interpretación compartida del mundo. A fines del siglo XVI y principios del XVII, aún vivían el espacio de la magia; todavía el mundo exterior era habitable por el dominio de la realidad objetiva mediante el recurso sobrenatural; sus manifestaciones culturales eran como eslabones que llevaban a la unión con otro espacio del conocimiento; iban de la creencia a la ciencia, de la Edad Media al Renacimiento. La invocación y la oración subsistían, así como, asociado a ellas, el uso de los tradicionales materiales de la magia, como yerbas, flores, aves, tierra, batracios, etcétera. Pero en la medida en que la población se internaba en el siglo XVII aparecían nuevos portadores que eran, a la vez, manifestación clara de la síntesis racial a la cual se avanzaba. El hombre mezclado: mulato, pardo, mestizo, prácticamente ya no intercambiaba; sencillamente hacía suyo lo que por herencia de varios afluentes culturales inevitablemente le llegaba.

El sinaloense nació unido en la creencia. La creencia, según Russell, es algo que "puede ser preintelectual". (358) Para Ortega, sin embargo, la creencia es tan importante que

toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas "vivimos, nos movemos y somos". Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una, no tenemos la "idea" de esa cosa, sino que simplemente contamos con ella. (359)

358. Russell, Bertrand, *El Conocimiento Humano*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1992, 511 pp. p. 157.

359. Ortega y Gasset, José, *Ideas y Creencias*. Espasa-Calpe, Madrid. 1986, 208 pp. p. 25.

No se habla de fe, pero tampoco de ciencia. *Se está*, pues, como también lo dice Ortega, en la creencia, una forma específica de interpretar y nombrar al mundo a partir de concepciones heredadas y no modificadas, al margen de que, desde cualquier punto de vista, sean o no correctas. Existe la certidumbre -y con eso basta- de un vínculo posible entre el mundo natural y el sobrenatural, cuyo conocimiento eficiente está depositado en hombres y mujeres iniciados y que a diferencia de los ministros religiosos están en posibilidades de alcanzar resultados concretos en el espacio terrenal sin tener que atribuirlos al milagro. Se está, pues, en los límites compartidos de la magia y de la ciencia, más que en el tránsito claro de una hacia la otra. Con agudeza subraya Aguirre Beltrán que resulta imposible "trazar una línea de división tajante entre las esferas racional e irracional de la actividad humana". (360)

Esta última frase puede conducir a la aceptación eterna de la magia, pero, también, a un esfuerzo de exploración como el de Carl Jung, según el cual existen "posibilidades de humana representación, heredadas en la estructura del cerebro, y que producen remotísimos modos de ver". (361). Así, tal vez llevemos, en lo íntimo, con revelaciones ocasionales, imágenes propias del hombre de las cavernas. Menos radical en el manejo del tiempo, pero Ortega señala, asimismo, que las creencias "operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar en algo". (362) Obvio que los sinaloenses en ciernes del XVII y los del XVIII se preguntaban -en el ámbito del pensamiento científico- ¿cómo garantizar un buen parto?, ¿cómo ser amado?, ¿cómo ser valiente?, ¿cómo, finalmente, hacer lo que se debe para *ser* en la sociedad de su tiempo? En las respuestas, diferentes a las que ofrecía la religión, se acercaba más al conocimiento del mundo exterior.

Resultaría quizás exacto poner los primeros siglos de la Colonia bajo la señal predominante de la magia, aunque hay claros indicios de que entraba en ella también la aceptación de las leyes objetivas que rigen nuestro mundo. Se manifestaban simultáneamente. Nada extraño, ya que, como es sabido, el recurso de la magia terminó en la ciencia: la religión llevó a la filosofía, la astrología, a la astronomía, y la alquimia a la química. Como se verá luego, las parteras negras de Sinaloa lo eran por el conocimiento del organismo femenino y su comportamiento concreto en el tiempo del alumbramiento, pero no hubieran podido serlo de carecer de la seguridad que les permitía el otro conocimiento, heredado de generación en generación y expresado en símbolos. En ellas se cumplía la observación de Mircea Eliade, "las imágenes y los símbolos... ocupan el lugar de nuestros conceptos o son sus vehículos o los prolongan". (363)

Ellas usaban, en sus operaciones, agua hervida, pero también tierra de quicio de tres puertas; un elemento contra la infección, sí, pero también la invocación a la hembra-tierra y, trinitariamente, a la apertura. No es que fuera insuficiente lo primero, es que necesariamente formaba un todo con lo segundo.

Se entra entonces, a lo largo de la Sinaloa colonial, en una infinita manifestación simbólica. Mensajeros alados, grietas orográficas comunicantes, sangre, Sol, piedra, árbol, luna, una

360. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia*, p. 257.

361. Jung, Gustav. *Lo Inconsciente*. Losada. Buenos Aires, quinta edición, 141 pp. p. 83.

362. Ortega y Gasset, José, *op cit*, p. 21.

363. Eliade. Mircea. *Imágenes y Símbolos*. Taurus, España. 1974. p. 10.

cadena al parecer interminable de símbolos procedente de tres continentes confluye en el tiempo y sobre un espacio determinado. La tierra sagrada del negro, la sangre todopoderosa del judío, y la concepción del mal en el español se derraman por las regiones de cerros animados, como gotas arrojadas por las altas crestas de la Sierra Madre Occidental sobre algunos sitios de la planicie costera, entre ríos y valles, llevando a la formación de un ser humano específico, determinado.

Lo anterior quedó expuesto en 1627, cuando más de cien de aquellos primeros pobladores de Sinaloa se acercaron, llamados o por propia decisión, al tribunal del Santo Oficio. Los juicios mostraron a una población en proceso de fusión racial y de integración social. En Sinaloa, entrado el siglo XVII, la magia y la religión se encontraba en un momento de suma. Se toma y se comparte: el conocimiento - o lo que se cree que es, como se guste - del hombre se manifiesta en las expresiones humanas más características y antagónicas: el amor y el odio; también, en sus miedos ancestrales y universalmente compartidos: la muerte, la ignorancia y la debilidad; o en su esperanza eterna: el nacimiento.

En todos estos ámbitos se manifestaba el negro. Lo hacía como revelación de su ser, como lo hacían también los españoles, como lo siguen haciendo los indios, como terminarían por hacerlo -simbiosis inevitable- mestizos y mulatos. La cultura popular del Renacimiento está reflejada en la cotidianeidad social. Los hombres ilustrados habían admitido la esfericidad de la Tierra y ya nadie creía en las leyendas que los conquistadores trajeron en sus faltriqueras. No había amazonas, no había fuente de la juventud, no existían las Siete Ciudades de Oro. El mundo se identificaba un poco más con lo que en realidad era, no sólo por el agregado, el conocimiento geográfico; también por lo que se le quitaba.

En ese descubrimiento la esfera animista del africano se encontró con la esfera sobrenatural del indio y, sobre todo, con un ámbito donde la cultura era compartida: la comunión con la naturaleza, su estrecha asociación con la flora y la fauna. El negro también se hizo uno con el equipaje de la nada despreciable cultura medieval hispánica, sobre todo llevada en hombros por ciertos pobladores que tenían entonces como centro organizativo San Felipe y Santiago de Sinaloa. No es posible tomar a los españoles como un todo. Llama la atención acerca de esto la sola presencia de Portugal como parte del imperio español. Debe responderse: ¿Cuáles españoles llegaron a Nueva España y, particularmente, a Sinaloa? Gonzalo Aguirre Beltrán dice que a México llegaron fundamentalmente españoles procedentes de Andalucía, Extremadura y las dos Castillas. De mil 370 europeos en Nueva España en el siglo XVI, 854 eran originarios de esas provincias; es decir, el 62 por ciento.

(364)

Peter Boyd-Bowman coincide con Aguirre Beltrán en la identificación de estas tres regiones, Castilla, Andalucía y Extremadura, como aquellas de las cuales partió el mayor número de emigrantes que pobló la Nueva Galicia, reino que incluía, recuérdese, la región de Sinaloa que entonces se identificaba como la provincia de Culiacán. No deja de señalarse: "Galicia, aunque dio su nombre a la región, ni siquiera aportó el 2.0 por ciento de los primeros pobladores" (365) El número de vascos era mayor, pero no llegó al ocho por ciento. Sin evidencia numérica hasta la fecha, pero puede advertirse, en el norte de Sinaloa,

364. Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La Población Negra en México*, p. 240.

365. Boyd-Bowman, Peter. "La Emigración Peninsular en América: 1520 a 1539", en *La Formación de América Latina. La Época Colonial*. El Colegio de México, México, 1992, 250 pp. p. 33.

una mayor presencia vasca, reforzada no sólo por el nombre del reino, Nueva Vizcaya, que, como en el caso de su vecino de la Nueva Galicia, puede ser equívoco, sino porque si el castellano nuevo Nuño Beltrán de Guzmán encabezó la conquista del territorio neogallego, la ocupación del novovizcaíno es obra del vasco Francisco de Ibarra. A juicio de Boyd-Bowman, además, los colonizadores mostraban una marcada tendencia "no sólo a emigrar en compañía con otros de su región, sino también a formar con sus paisanos poderosos núcleos sociales y fracciones en el nuevo mundo". (366)

Como quiera que sea, las averiguaciones del Santo Oficio incluyeron en actas apellidos vascos como Berrelleza, Balderrama, Salazar, Obando, Uría, Arias, Duarte, Tolosa, Tapia, Ochoa. En el avance hispano hacia el noroeste, la corona española tuvo un instrumento formidable en el coraje vasco. Lo encabezó Francisco de Ibarra, quien, con el apoyo de su tío, se trasladó desde Zacatecas para continuar el ascenso hacia el norte. Por supuesto, no era el único vasco en el pequeño pero bien organizado ejército que dirigió. Más aún, en aquella tropa se manifestaba la pugna interprovinciana que ya vivía la Nueva España, como reflejo, a su vez, de las confrontaciones que en ese campo se producían en la península.

Baltasar de Obregón expone indirectamente, pero con cierta amplitud, estas contradicciones cuando refiere las vicisitudes del maese de campo, Antonio Sotelo de Betanzos, primero al erigir El Fuerte de Montescclaros, mientras Ibarra continuaba sus exploraciones. Se vio forzado a realizar la construcción "con ayuda de sus negros y criados", como ejemplo para que participaran los españoles, quienes bien entendieron que "había de ser fundado y hecho -el fuerte- "a fuerza de sus brazos...y no ganaban sueldo real". (367) Hubo división, alentada por Alonso de la Mancha, alguacil mayor. Tiempo después, por la ambición de las minas, se produjeron diferencias con el escribano, intentos de alzamiento y riesgo de asesinato. En esta última confrontación, dice Obregón, participaron "vizcaínos valientes". (368)

La presencia de los vascos, sin embargo, no sólo heredaría como características el buen uso de las armas y los esfuerzos exploratorios. Como ya se ha mencionado líneas atrás, existe una herencia más que, si bien poco difundida en México, es muy conocida en España. Dice Caro Baroja que en el País Vasco la brujería se extendió tanto que debió ser considerada, "en esencia, como una plaga social". (369) Hacia 1500, incluso, en Vizcaya, en la Sierra de Amboto, las brujas aparecían ya como "adoradoras de satán". (370)

Recuérdese: en el XVII Sinaloa era una tierra lejana; no tanto como para que la Inquisición no la alcanzara, pero tampoco tan cercana como para que la presencia de ésta se derramara por todos los campos de la vida colonial. Es verdad que el Santo Oficio llegó organizado hasta los breñales del desierto y las cañadas de la sierra. También lo es que contaba con ojos insomnes, pero no podía ser tan estricta como una vida plácida lo permite. Sinaloa todavía era zona disputada, aún había que pelear por la tierra. Los frailes franciscanos y los padres jesuitas tenían como proyecto algo más importante que perseguir

366. *Ibid.*, p. 19

367. Obregón. Baltasar de. *op cit.*, p. 125-26.

368. *Ibidem.*

369. Caro Baroja. Julio. *op cit.*, p. 188.

370. *Ibid.*, pp 188-89.

blasfemos y judaizantes. Padecían las rebeliones indígenas y, una y otra vez, reorganizaban el esfuerzo hacia el norte. Su actitud era semejante a la del primer comisario de la Nueva España, fray Martín de Valencia. El franciscano, sencillamente, soslayaba. La inmensa tarea de la conversión opacaba cualquier intento serio de persecución. Lo indican las propias testimonios de los habitantes de San Felipe y Santiago de Sinaloa y de San Miguel de Culiacán. No es advertible el pavor que despertaba el tribunal en otras regiones, sobre todo en el centro del país. Los habitantes de Sinaloa ingenuamente confesaron delitos que en otras circunstancias pudieron haberlos conducido a la misma hoguera o al tormento para la determinación de penas mayores.

Sinaloa era, entonces, frontera, tierra de misiones. De San Felipe y Santiago habían partido los jesuitas y cubierto el territorio con modestas iglesias de barro y maderos que marcaban el asentamiento europeo y su tenso ascenso: Guasave, Ahome, Mochicahui, Tehueco, San Miguel Zapotitlán, Vaca, Toro, Los Nebomes. La comunicación era fluida sobre la línea fronteriza, más bien horizontal: Durango, Topia, San Felipe y Santiago, San Miguel de Culiacán; hacia el sur, Cosalá, El Rosario, Tepic, Guadalajara; más todavía, bajando por la ruta de Nuño Beltrán de Guzmán: San Juan del Río y la ciudad de México, Puebla, incluso.

Iban y venían, por estos caminos, el oro, la plata, las manufacturas, el hombre y su cultura, sus creencias y su ciencia.

En ese periodo está constituida la parte medular de los núcleos urbanos de Sinaloa: Alamos, El Fuerte y San Felipe y Santiago, al norte; San Miguel de Culiacán, al centro; El Rosario, al sur; una hilera de minerales ascendía por la sierra, hacia el septentrión, y los caminos se hacían como los hiciera Ibarra, mediante un andar que no cesaba, aún en lo más escarpado de la montaña.

2.2.4.1. Una Muestra: Las Parteras

Por los extremos se guía el hombre. Para el negro, de hecho, no existe la muerte sino como otra forma de existencia. Es, por así decirlo, una concepción semejante a la cristiana, pero una mirada más de cerca permite conocer las diferencias. En la interpretación africana, el ser humano reencarnado no vive en un mundo ultraterreno ya que "de los diversos elementos disociados: por la muerte hay por lo menos uno (llamémosle "alma" o "doble") que conserva su personalidad para una nueva existencia" (371). En realidad, "los límites entre la vida y la muerte son inexistentes. La vida nace de la muerte y ésta, a su vez, es la prolongación de la vida". (372)

Además, la vida se encuentra sometida a la influencia de los ancestros y se relaciona íntimamente con la naturaleza; la tierra, antes que cualquiera, la tierra concebida como la progenitora por excelencia, la dadora del alimento que permite la subsistencia de la humanidad.

El uso de la tierra tendrá, entonces, para el negro y el mulato, una importancia primordial,

371. Jahn, Janheinz, op cit, p. 332.

372. *Ibidem*.

para bien y para mal.

El diez de abril de 1627, Catalina González, española de 40 años, esposa de Bernabé Pérez de Vargas, mercader, declaró en San Miguel de Culiacán, frente al inquisidor:

... Que abra como veinte años que en esta villa de Culiacán por seis o siete veces en varias ocasiones a algunas paridas después de caídas las criaturas les quitó a dichas paridas las reliquias que tenían puestas porque avia oido dezir que era así bueno para que les cayesen los pares, y también dixo y depuso de que para el mismo efeto de que cayesen los pares tomo quatro o cinco vezes tierra de tres quicios de puertas y la dio a beber a las paridas. Y dixo que a ella después de parida se la dio la dicha tierra una negra partera para el mismo efeto. De la qual negra lo aprendió. Y que la tierra se avia de tomar de tres quicios de puertas diferentes. (373)

En este párrafo se resume el tránsito hacia la integración cultural por las aportaciones culturales múltiples. Sin embargo, primero es necesario hacer alguna reflexión sobre el tiempo. "Abra como veinte años... etcetera." Quien declaraba, Catalina González, tenía menos de veinte años cuando aplicó las enseñanzas de la negra. Apenas, pues, iniciado el siglo XVII, una española obedecía un patrón de comportamiento africano con ciertos elementos cristianos.

Durante los primeros años de la Colonia, los médicos constituían, en la Nueva España, un grupo poco reconocido. El mismo Hernán Cortés había dicho al emperador que resultaba superfluo el envío de médicos; la medicina india era suficiente para resolver cualquier problema en la materia. (374) Menos necesidad existía del cirujano para atender los alumbramientos, actividad conocida por las mujeres desde los tiempos más antiguos. Lo que en estricto sentido puede considerarse ejercicio científico de la profesión, no es, por supuesto, aquello que llama la atención en el testimonio de Catalina González, sino los otros tres elementos que en la operación participan: la supresión de las reliquias, el brebaje de tierra y el señalamiento de tres quicios de puertas.

La supresión de los símbolos cristianos implica un choque. Parecía entrarse a dimensiones en las cuales los instrumentos de la fe dominante y aceptada no debían participar. Esto no significa, por supuesto, que se les rechazara; más bien, al parecer, se les protegía. En este caso resultaban objetos a cuidar, alejándolos de un acto en el cual no les correspondía función activa, de una parte; de la otra, un recurso para esquivar un posible conflicto de conciencia.

Respeto y temor juntos se expresan en el alejamiento de las reliquias del pecho de las parturientas. Un acto, por lo demás, que no necesariamente tiene que ser africano, pero bien puede atribuirse a las extrañas formas de veneración asimiladas por la población nativa. Este sentido parece subrayarse en el caso que protagonizó, con el mismo patrón, el indio Juan Bargañón, de Baburea, cuyos servicios contrató Isabel de Obando, mestiza, para provocarle el aborto a una hija suya. El ocultamiento de las imágenes produjo inquietud. "Aquel indio no debía curar como christiano -dijo Isabel- sino como hechizero". (375)

373. AGN. *Inquisición*, T. 360, F. 536.

374. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia*, p. 80.

375. AGN. *Inquisición*, T. 360, F. 501.

Acudir, por otra parte, a tres quicios de puerta tiene una interpretación dual. La trinidad subsiste. Es cierto que el número tres: amanecer, día, noche; Tierra, Sol, luna, etcétera, constituye simbolismo compartido por numerosas culturas del mundo antiguo, pero en el caso del africano la trinidad era un concepto profundamente arraigado, (376) aunque se afianza con el cristianismo: dios padre, dios hijo, dios espíritu santo.

Hasta aquí, la negra cuyas enseñanzas tomó Catalina González no trascendía una imaginaria cristiana, pero esto no sucedió cuando hizo uso de la tierra. La analogía de la tierra como progenitora es en este caso más clara porque se asocia íntimamente al acto de procreación. La operación técnica de extraer la criatura es acompañada de un acto de magia simpática que se refuerza en la medida en que la tierra que se solicita es de quicio de puerta. Esto último es un elemento adquirido, ya que, como afirma Bastide, "los sacerdotes de las hermandades africanas se ven inducidos a utilizar "los poderes" que poseen gracias a su comunicación con los dioses para ayudar a sus fieles por medio de prácticas mágicas; pero se trata en general de una magia "a favor" más que de una magia "en contra"; teóricamente al menos, la brujería es severamente condenada". (377) El símil de apertura, de salida en este caso, auxilia al buen éxito de la operación. Lo hace por semejanza, en la mente africana, tan sólidamente como ya lo hacía entre mestizos, mulatos, españoles y castizos. La importancia de la tierra en las ceremonias africanas es puesta de manifiesto por Jahn, quien recuerda que "en el mito dogón de la creación, Amma, el dios único, creó la tierra como hembra y la fecundó después" (378) Al parecer, dice Gonzalo Aguirre Beltrán, el uso de tierra de sepultura fue una aportación africana a la medicina mestiza, lo mismo que la aplicación de huesos y cráneos. "La medicina mestiza - señala-, eminentemente receptiva, se enriqueció al correr de la Colonia con nuevas y constantes aportaciones indígenas, negras y españolas. En 1652 aceptó el uso de huesos, cráneo y tierra de sepultura, basado en concepciones aparentemente africanas". (379) No es posible aquí dejar de lado esta observación hecha por Lison: "(Entre los elementos utilizados por los brujos de Galicia se encuentran los siguientes, citados, en los folios:) leche o acción de tres marías, tierra sagrada (cementerio), piedra, libro, hierbas, sal, huesos de animales, pollos negros, pelo, dedazo..." (380) Salvo una temprana influencia en la propia España, lo que se revela en Sinaloa es la fusión de ideas, algunas de ellas semejantes, como en este caso. Son demasiado numerosas las referencias a negras y mulatas practicantes de la misma operación como para dudar del origen de la creencia. Doña María Maldonado, de cuarenta años, casada con "don" Juan de Cárdenas, "jaballero", vecino de Culiacán, "quien al presente trae la vara del Santo Oficio", refiere que hacían lo mismo Isabel Arias, mulata; Ana de Valencia, mulata; Catalina González, viuda, mulata y homónima de la española.

Contra la mulata Catalina González declaran también Ana de Ugende, Inés de xerez, Constanza de Maldonado, Francisca Escalante y Gerónima de Godoy. En el fondo, ante la

376. Aguessy, Honorat. "Percepciones y Opiniones Tradicionales Africanas" *Introducción a la Cultura Africana*. Serbal-UNESCO, Barcelona, 1982, p. 105.

377. Bastide, Roger, op cit, p. 75.

378. Jahn, Janheinz, op cit, p. 144.

379. Aguirre Beltrán, op cit, *Medicina y Magia*, p. 276.

380. Lison Tolosana, Carmelo, op cit, p. 151.

presión del inquisidor, no rechazan, confiesan una larga y generalizada práctica. Luego, las acusaciones alcanzan a otras castas. Isabel de las Ruelas, Francisca Sánchez e Inés Mexía acusan a Lucía de Truxillo, mestiza, originaria de Culiacán, pero en esos días residente en Topia; Mariana y Juan de Grijalva acusan a Inés de los Ríos de hacer lo mismo en San Felipe y Santiago de Sinaloa.

2.2.4.2. La Seguridad por el Poder

El dominio de los hechos objetivos, principio científico, tiene su contraparte mágica en el intento de alcanzar el triunfo sobre la realidad mediante fuerzas sobrenaturales, así como por el auxilio de la ilusión. En la lucha por el poder, es decir, en la capacidad de disponer el destino de los otros, se mezclan de nuevo ciencia y creencia. ¿En qué nivel de la escala económica estaban los hombres y mujeres que presumían formas diferentes de enfrentar un dominio con otro? ¿Cuál, por otra parte, era el origen de las creencias que los implicaban?

Para responder a estas preguntas es necesario repasar, así sea someramente, algunos de los aspectos más significativos, en ese periodo, de la vida económica de Sinaloa, sin duda dominada por los minerales y por las haciendas y estancias. En estas últimas, más presente el negro que en aquéllos.

Entre las unidades productivas más prósperas de la Sinaloa colonial deben incluirse las estancias jesuitas. Una prosperidad nada extraña en América que, como en otras partes del continente, despertó reacciones violentas en algunos de los grupos dominantes, particularmente el castrense. En Sinaloa se llegó a rompimientos violentos.

En la segunda mitad del siglo XVII, un jesuita, Francisco Javier de Faria, como tendrían que hacerlo muchos más a lo largo y ancho de la colonización ibérica, salió al paso de los ataques que recibía la misión de San Felipe y Santiago de Sinaloa. Había pasado más de un siglo de la llegada de Nuño Beltrán de Guzmán a la región, y alrededor de 70 de la presencia de los jesuitas. Las diferencias entre religiosos, civiles y militares era muy marcada. Frente a la bonanza de los primeros, el atraso de los otros, según testimonio reiterado por diversos viajeros, produjo, sin remedio, una confrontación que culminó con la salida temporal de la región de los herederos del santo de Loyola.

En su defensa, la crítica de Faria fue descarnada. En Sinaloa "la miseria es extrema" y "el hambre es insoportable". (381) Apenas "va granando (el maíz) quando (los españoles) se lo van comiendo, y así se hallan tan sin alimentos después de la cosecha, como antes de la siembra". (382) Sinaloa, en efecto, es una tierra de "médanos, arenales, espinas, cambrones, y finalmente todo, y por todos caminos maleza", (383) pero los padres de la Compañía "han emprendido de maquinas, ya para abrir azequias, sangrando los rios, conque puedan seguramente labrar las tierras fragosas de sus mismos pueblos". (384) Preguntaba: "¿Por donde les viene a los padres el regalo, que tan a lo de Elisios campos instan los que los

381. Faria, Francisco Javier de, *op cit*, p. 35.

382. *Ibid.* p. 34.

383. *Ibid.* p. 67.

384. *Ibid.* pp 64-65.

calumnian?" (385). Faria explicaba: han traído "los padres misioneros oficiales diestros de México", (386) y "hasta los çapatos que se ponen" (los españoles) "los hazen los indios de nuestra enseñaça". (387) La consecuencia era clara: "si no fuera por los padres, y el colegio que sustentan a Zinaloa, perecieran sus provincias, y los que las pueblan". (388) Pero eso en el plano material, quizás resultado de lo que ya había sucedido en el campo espiritual: una separación entre los religiosos y los colonos. Los españoles no asistían a la doctrina, "diciendo que si son ellos indios", y el resultado era que los indios de Sinaloa sabían "mexor la doctrina christiana que muchos de los españoles de la villa". (389)

La clave del éxito estaba en un buena administración y en el trabajo esclavizado, pero también en la capacitación de los trabajadores, así fueran esclavos, característica que debe ser subrayada. Una buena parte de los negros y mulatos denunciados por prácticas mágicas fueron vaqueros o mozos de la hacienda de la Compañía de Jesús en San Felipe y Santiago de Sinaloa. Hay que descartar un descuido formativo. Con bastante insistencia los padres refirieron en sus informes la atención que dedicaban al adoctrinamiento de estas castas en el cristianismo. Pese a ello, en aquel periodo pervivía la fuerza de la creencia africana, aún en las condiciones menos óptimas: en el seno de una institución religiosa eficiente en todos los órdenes como es la de los jesuitas. Sabían leer y escribir cinco de los negros y mulatos que testificaron en Culiacán y en San Felipe y Santiago.

La Encomienda, en algunos lugares del centro y sur de lo que hoy es Sinaloa, así como la minería, el comercio, la carrera eclesiástica y la milicia eran actividades para las clases altas de la Colonia. Los "dones" y las "doñas" que mencionan las actas del Santo Oficio se refieren a personajes exclusivistas, españoles a cuya élite habría que añadir otro oficio de atmósfera intelectual: el de los escribanos públicos.

Más abajo estaban los arrieros, empleados domésticos, herreros, carpinteros, alarifes y en general los practicantes de oficios. Hasta abajo, los vaqueros y su trabajo agotador. Entre ellos, el espacio más despreciable era para los esclavos.

Sólo una tercera parte de los esclavos introducidos en la Nueva España podía estar formada de mujeres. El negro, consecuentemente, buscaba su ayuntamiento con las indias y las mestizas -esto último cuando el proceso de mezcla se acentuó. No es de extrañar que en el intento amatorio recurriera a todo el conocimiento que le permitiera su cultura, pero, antes que nada, buscara el modo de contrarrestar, mediante fuerzas distintas a las dominantes, la infame condición de su existencia.

El poder sobre los otros hombres podía lograrlo en dos formas: primero, por el dominio de las actividades que desarrollaba, llevándolas al límite de la excelencia, o por la violencia , como frecuentemente sucedió cuando eran capataces. Pero, también, por el conocimiento que le permitiera ir algo más allá de lo imaginado, superar al soldado y al administrador, igualar al sacerdote: el poder de "inclinat voluntades", la capacidad de hacer lo que otros no podían, de lograr que esos "otros" hicieran lo que el conocedor quisiera.

385. *Ibid.* p. 67.

386. *Ibidem.*

387. *Ibid.* p. 68.

388. *Ibid.* p. 62.

389. *Ibid.* p. 53.

En San Felipe y Santiago de Sinaloa mismo que en Culiacán, los negros y mulatos participaron en ceremonias de claros signos iniciáticos, y, como en todos los casos, se produjo la presencia en ellas de mestizos, indios... e indias. Como es fácil de imaginar y explicar, estas últimas en condición de amantes. Básicamente, el negro usaba la tierra. En esto se hacía uno con el gallego, como se ha visto líneas atrás. (390)

Por otra parte, toda religión, así sea la de los "brujos", exige un santuario. El negro lo tenía. Se ha examinado ya el uso del manantial de Caguinaguato y del meteorito, cerca de Bacubitito, como posible santuario de *Shangó*. Ahora se tratará de otra formación natural de primordial importancia para los pueblos antiguos y cuya influencia en los africanos de Sinaloa permanecía con todo su vigor, la cueva, con sus significaciones: el regreso al origen, la protección del vientre materno o la ruta para el contacto con fuerzas llamadas infernales. África está en las dos primeras hipótesis; la última tiene uno de sus orígenes en los griegos, pero es factible remontarse más atrás todavía, hasta los fenicios.

El culto al demonio era algo más que un temor en el seno de la Iglesia, era un hecho entre los integrantes de las castas dominadas de la Colonia. En el culto se sumaban, aparte de la ambición del español, la rebelión del negro y el rencor del mestizo. Entre estos últimos, uno y otro estaban en aptitud de lograr una relación tan inconcebible como inaceptable para la inmensa mayoría de los habitantes de la Nueva España. La hacían posible, en uno, el animismo -es decir la proyección hacia el exterior que permitía dotar de vida a las cosas- y en otro, la herencia medieval, recibida de sus ascendientes europeos.

En Durango, por ejemplo, en el mismo año de 1627, el Santo Oficio topó repentinamente con una oración que decía así:

Reb. Adon, Bestal, Asmodeus, Belcebu, yo os mando en el nombre del espíritu santo que vais a tal muger y la inclines a ser mi gusto. (391)

Dos años más tarde, en 1629, en el Valle de Guadiana fue descubierto un pacto sellado con sangre. Era un texto firmado por un joven "chirriero de los carros del Rei", Luis de Ribera, sevillano, vaquero, a quien "un negro le avia dado un librito con unas pinturas para que le ayudasen". Bartholo, el negro, "esclavo de Alonso Ermandes de Lugo y oi lo es de don Guillen clerigo", dijo a Luis "que se sacara sangre de las narises y se la ofreciese a los demonios y escribiese de su letra como les ofrecia el alma" (392)

Bajo el mismo influjo estaban negros y españoles. Instrumentos idénticos utilizaban para la conquista del poder y de la riqueza, así como para alcanzar el destino de su rencor. El mestizo asimilaba sus enseñanzas a profundidad, como se verá en seguida en el caso de Juan Redondo.

En San Felipe y Santiago vivía este personaje singular que reunía todas las características para irritar a la Inquisición. No existe testimonio propio, pero las declaraciones de sus

390. Lison Tolosana, Carmelo, Op Cit, pp 15-16.

391. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 374.

392. AGN, *Inquisición*, T. 366, F. 410.

amigos, de mujeres entre quienes se difundían sus creencias, de su patrón y de su esposa, inclusive, permiten hacer el trazo de un hombre que resume el conocimiento de una época que, paradójicamente, iniciaba el camino hacia la desaparición por la fusión de los elementos que la componían.

Juan Redondo era mestizo, vaquero en la estancia de Francisco de Tapia. Su patrón dijo que "tenía estampada en el brazo una mano con uñas y una cabeza con cuernos"; su esposa, Constanza Alvarez, afirmó que esa figura "la avía pintado el demonio en una cueba junto a Guadiana".

Redondo era sugerente. A su Amigo Miguel de León le dijo que "en aquel cerro estaba el demonio", y a Jacinto de Cilles, mestizo también, le propuso que, "si quería, le llevaría (allí) donde le pintaría en las espaldas la figura del demonio con sangre que le avía de sacar del brazo".

Pero en la cueva no sólo estaba el demonio. Había "yerbas para alcanzar mujeres y ser buenos hombres de a caballo", yerbas que asimismo permitían "garrochar y hazer mal a un toro sin riesgo y ser baquero de fama y nombre". Un mestizo le había pintado la figura en el brazo a Juan Redondo y este mismo mestizo "le enseñaría cosas para ser fuerte de a caballo, buen toreador y alcanzar mujeres y cualesquiera otra cosa a que se pusiese".

Juan Redondo, un vaquero, mestizo también, era, pues, omnipotente. Ese poder, sin embargo, como ya puede advertirse, se refugiaba en el interior; era vigente en un mundo propio y aparte. En la naturaleza, finalmente, estaba el secreto, en las yerbas, pero también en las semillas, algunas de las cuales comía Juan Redondo "para ver lo que en otras partes se hazía", conforme al testimonio de las mestizas Ana y Francisca Sánchez.

Buena parte de la cultura india en Sinaloa era acuática. Tenía por escenario los numerosos ríos y la prolongada costa marítima. El desierto se abría inhabitable, aunque los cerros eran sagrados y animados. Las cuevas, pocas en la mayor parte de la orografía costera, son abundantes en la montaña, región de los *acaxees* y de los *xiximes*, al centro, y representativas del paisaje en la región de los *tarahumaras*.

El testimonio misionero a la hora del contacto no registra como escenario notable la caverna. Su influencia, por tanto, debe ser foránea. Diversos autores coinciden en la importancia que las aperturas orográficas tienen para los africanos en su concepción de la Tierra como un ser femenino. Henri Limet recuerda que entre los sara, de Chad, el rito de iniciación, "morir para nacer", consiste en la retirada a "la cabaña, la grieta o el recinto sagrado (útero o huevo)" que llaman *ndo*. (393)

En su testimonio ante el Santo Oficio, el seis de mayo de 1627, en San Felipe y Santiago de Sinaloa, Francisco Martín de Tapia refiere una confidencia que le hiciera Juan Redondo:

Una vez se le apareció el mesmo demonio en figura de india a la cual iba siguiendo y ella a vezes se le desaparecía y a vezes se tornaba a aparecer y el la fue siguiendo desnudandose hasta un puesto donde se halló del todo desnudo sin poder pasar adelante aunque lo procurava. Entonces llegó un moreno que lo avía seguido y hechandole un rosario al cuello le sosego y con esto volviendo en si se halló desnudo y volviendose recogió su vestido. (394)

393. Limet, Henry, *Diccionario de las Religiones*, obra dirigida por el cardenal Paul Poupard. Editorial Herder. Barcelona, 1987. p. 1357.

394. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 445.

No será la primera ocasión en que aparezca, sexualmente, la india. Tampoco, si bien de manera diferente, el moreno, es decir, el negro. Aquí la importancia está lo mismo en la narración que en los personajes que intervienen. La india, como es sabido, desempeñó una función central en el contacto de las diversas culturas que se dieron cita en la Nueva España. Compañera del conquistador, lo fue también del negro y adquirió de inmediato un determinante ascendente sobre el mestizo. La india fue el núcleo sexual alrededor del cual giró lo fundamental del proceso de integración social de la Colonia. (395).

Es generalmente aceptado esto que también escribió Vicente Lombardo Toledano: "Así nacimos los mexicanos. Como un producto maldito que iba creciendo a pesar de todo, creciendo a expensas de los indios y a expensas de los blancos. Despreciados desde la cuna por la raza que en aquella época se consideraba superior y despreciados por la raza nativa". (396) Lombardo cita la carta del 4 de diciembre de 1547 de fray Juan de Zumárraga al príncipe Felipe, refiriendo la creación del Colegio de San Juan de Letrán: "Se han mandado recoger a todos los niños huérfanos, hijos de españoles e indias, que andaban perdidos por los campos, sin ley ni fe, comiendo carne cruda". (397)

Cabe añadir, tan sólo, que el rescate del mestizo no hubiera estado al alcance de la Corona o de las instituciones religiosas. Sobrevivir, para él, fue un milagro que hizo posible la india.

El negro es el otro personaje insoslayable. Su papel en la alucinación de Redondo está lejos de ser pasivo. Conforme al relato de Catalina González, el negro era el depositario del conocimiento; en este caso poseía, entre otros, el secreto para volver a la normalidad una personalidad desordenada. Pero con esto apenas se roza lo que parecía ser una ceremonia en forma. La visión de Redondo se asemeja en mucho a la de un culto iniciático africano.

El Vodú, en Haití, y la Santería, en Cuba, siguen un mismo patrón de comportamiento, cuyas líneas sobresalientes son estas: el contacto con un espíritu *-loa*, en el primer caso; *oricha*, en el segundo- mediante la posesión, operación supervisada por un sacerdote.

Lejos está la ceremonia de Redondo de la liturgia del Vodú, por ejemplo, pero la población africana en Sinaloa, escasa y dispersa, comparativamente, a la que se concentró en las Antillas, ejemplifica el latir agónico de una cultura que muchas veces en su naufragio sólo puede rescatar algunas imágenes, quizás mal interpretadas. (398)

Más completa es la historia de Francisco de Leiva, mulato, soltero, vaquero "de los padres de la Compañía", de veinte años. Los acontecimientos se produjeron en Guadiana, pero la plática se desarrolló en Matapán, que Leiva ubica a una legua de San Felipe y Santiago.

Un "moreno esclavo que al presente lo es de Mateo Hernández, estanciero de la villa de Culiacán", fue instruido por un mulato en la forma de "alcanzar mujeres": yendo a cierta sierra donde avia de pasar toda la noche "sin que de ninguna cossa tubiese miedo". El esclavo "primeramente vido que venian unos viejos a hablar con el y el no les respondio"; después, "binieron toros muy brabos y bramaban cerca de el y el no les tenia miedo"; por último:

395. Lombardo Toledano, Vicente, op cit. pp 29-30.

396. Ibid. p. 29.

397. Jahn, Janheinz, op cit. pp 81-84, 43-44.

398. Bastide, Roger, op cit. pp 57, 66 y 67.

llego una india bien vestida con huipil y ramas y saludando al dicho Francisco esclavo se abraçaron y estubieron juntos toda la noche. Pregunto la que traia traje de india que pretendia el dicho Francisco esclavo. El le conto. Ella le dixo que se avia mostrado muy hombre y animoso en aver llegado a aquel paraje... Le dixo ella: al amanecer hallaras en tal arbol tres rosas. Toma la de en medio, que es de color colorado y con ella alcanzaras lo que deseas. Amanecio y ella desaparecio y aparecieron tres rosas en un arbol. La una verde, la otra colorada y la última amarilla. Hizo Francisco esclavo lo que la india le dexo dicho. Coggio la rosa, fuesse y despues consiguio y alcanzo la mujer que antes avia deseado y otras mujeres" (399)

Los ancianos aparecen frecuentemente en las narraciones de los africanos arraigados en Sinaloa. La significación en este relato, sin embargo, contradice lo que es la tradición en África, donde el anciano es venerado. Mientras mas viejo, mayor es la influencia social que posee. Su palabra es respetada y cuando fallece alcanza entre los ancestros una preeminencia a la cual acuden los vivos. (400) Por su parte, Honorat Aguessy, cuando explica, a través de los proverbios, la filosofía africana, entre los más notables cita aquellos concernientes a "la dignidad que debe esperarse de los ancianos". (401)

En el caso de Francisco esclavo no es la sabiduría del anciano lo que se rechaza, sino la debilidad; lo mismo el miedo, que supuestamente deben despertar los toros bravos. La consumación del ayuntamiento con la india apenas sí representa una clara expresión de la superación de la prueba, definitivamente, con su recompensa: el poder para lograr su propósito, abandonar la soledad, conquistar a la mujer soñada. Las rosas, de nuevo, incorporan la simbología trinitaria, que habrá de repetirse una y otra vez. Importa destacar el hecho de que la rosa no tiene una función orgánica, es decir, basta con su posesión, no hay que masticarla, pulverizarla o consumirla.

Responde más a la tradición africana el anciano que participa en el relato de Agustín Rodríguez, ciego, estanciero de 27 años, casado:

Un negro como de treinta años esclavo de Pedro Robledo vezino de Topia llamado Anton Lindo le instruyo sobre los pasos que debia de dar para alcanzar una mujer una vez que un indio de Tamazula le hubo entregado para tal fin una yerba. (402)

Antón Lindo le transmitió las instrucciones precisas. Debía ayunar tres días a pan y agua, después de lo cual "a de venir estando vos dormido un viejesito y os a de recordar, y despues que os aya recordado si le temeis se desaparece pero si sois hombre de animo le aveis de dezir vuestro intento y despues de averse lo dicho no aveis de ir a oyr misa y si fueres por el dezir de las gentes al alçar de la hostia aveis de abajar los ojos al suelo o saliros

399. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 485.

400. Jahn, Janheinz, op cit, p. 153.

401. Aguessy, Honorat, op cit, p. 102.

402. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 531.

de la iglesia".

El anciano adquiere aquí toda la relevancia que tiene en la tradición africana. Es un ancestro, un espíritu al cual puede encomendársele la satisfacción de un anhelo. Pero se incorpora al relato una situación de conflicto con el cristianismo. Es la expresión de una cultura reprimida la que subyace en la rebelión contra el cuerpo de Cristo representado en la hostia; un rechazo que debe manifestarse en el ocultamiento de la mirada o en la misma huida, fuera del recinto sagrado. Sin embargo, el africano aceptó el cristianismo sin muchas complicaciones filosóficas, tanto el catolicismo, que le permitía corporizar -como lo hacía en su continente de origen- a las diferentes fuerzas espirituales en los santos, como el protestantismo, donde los ancestros, *orichas* o *loas*, se hacían uno solo en Jesucristo.

La cruz fue también rápidamente incorporada al culto; representaba algo más que un símbolo cristiano. "El madero vertical simboliza el camino que une la profundidad y la altura... comunica el húmedo fondo primordial con el cielo. El travesaño horizontal... simboliza el mundo terrenal-humano. Sólo en la encrucijada en que se encuentran el eje humano y el divino se establece la comunicación con las deidades". (403)

El rechazo a la simbología cristiana, así sea por excepción, parece tener más bien una procedencia judaica. Esta no es una afirmación aventurada. Aunque hoy carezca de sentido, en el pasado fue un hecho el proselitismo judío; nos referimos al judaísmo antiguo, "tan proselitista como el cristianismo" (404). Después, el proselitismo asumió características defensivas. Sin efecto entre las masas de origen europeo, alcanzó un resultado limitado entre las castas subyugadas. Por ejemplo, en 1614, se corrió por Zacatecas un rumor: "que en la provincia de guaxaca habían preso seis u ocho portugueses judíos que andaban enseñando a los indios naturales la secta y ley de Moyses". (405)

Lo que no puede considerarse rumor es la testificación de Lucas de Barrios, hecha en las minas de Pachuca el cuatro de noviembre de 1620, acerca de lo que vio en la hacienda de San Gabriel, propiedad de Francisco Téllez Garaona, cerca de Zempoala: Luisa González, mulata, a quien tiene "por buena cristiana porque hace obras de tal", amortajó "con lienzo nuevo" el cuerpo de un mulato llamado Melchor Hernández, argumentando contra "lo que en los edictos se había dicho", que lo hacía así por "no tener el digunto otra cossa".

En otra ocasión, visitándola, "bio que ponía a assar una pierna de carnero y antes de ponerla en el fuego bio que le quito la landrecilla a la pierna... para que se assase mas pronto (segun explico ella)". (406)

El proselitismo, pues, se desarrollaba entre los sirvientes, en buena medida para proteger de indiscreciones la práctica religiosa oculta. Conviene reflexionar, sin embargo, acerca del siguiente hecho: los indios poseían en su mayoría una cultura que se protegía en "repúblicas" que, excepto el religioso, no debían ser holladas por el europeo ni el negro; tenían paradójicamente una más amplia libertad de creencia que los propios españoles al no poder ser tocados por el Santo Oficio. Los negros, en cambio, esclavos, eran dependientes de sus amos -fueran éstos los que fueran-, pero, además, tratándose de amos judíos, podían compartir con ellos el rencor contra la religión dominante. Con ellos, también, se

403. Jahn, Janheinz, op cit. pp 53-54.

404. García Iglesias, Luis. "El Cristianismo", en *Historia de España Antigua*. Cátedra, Madrid, 1988, p. 671.

405. AGN, *Inquisición*, T. 309, F. 185.

406. AGN, *Inquisición*, T. 1552, F. 158.

traicionaban en el rito. (407) Estar en misa sin estarlo constituía una manera de permanecer fiel a su religión verdadera sin exponerse a las reacciones inquisitoriales. Esto podría explicar la instrucción de Antón Lindo.

Como la imagen de la india-premio estaba ya en la mente de todas las castas, la imagen de las rosas la hacía suya el castizo Diego Martín de la Horta, de 18 años, a quien Juan Sánchez, mulato, mozo "en la estancia de la Compañía de Jesús que dista cuatro leguas desta dicha villa (de San Felipe y Santiago)", le decía que si quería alcanzar mujeres "pasara toda una noche al pie de la horca y aunque viera muchas cosas no se asustara y que para la mañana vería salir tres rosas y que tomase de ellas la que quisiese y que la traxese siempre en la bolsa".

La rosa es símbolo de pureza. En todos los pueblos adquiere frecuentemente categoría de instrumento místico. No es fortuita, por ejemplo, la manera en que la virgen envía su mensaje a Zumárraga a través de Juan Diego, en los actos fundadores de la mitología guadalupana. En el caso del mulato Juan Sánchez, el principio trinitario está vinculado a un acto volitivo. El hombre no sólo vence el miedo por un acto de valor; también lo hace mediante una selección. "La rosa única es, esencialmente, un símbolo de finalidad, de logro absoluto y de perfección". (408)

Finalmente el cuadro se compone. La rosa no tenía un principio activo, sino pasivo. Aquí entramos a otro ámbito de la medicina africana, la que Jahn Janheinz analiza poniendo de relieve la importancia del placebo. En el fondo, se desprende que el valor de las rosas por sí mismo era meramente formal, exceptuando, claro está, aquellas que tuvieran carácter alucinógeno; era el vencimiento del temor lo que permitía conseguir el propósito, de la misma manera que la sugestión hacía la cura que, por supuesto, la rosa, materialmente considerada, nunca podría realizar. Si bien la civilización occidental descubre apenas en nuestro tiempo la influencia determinante de la mente en el proceso de curación, la cultura africana la incluía como parte imprescindible.

Cuando el mundo hispano -como todo el mundo occidental en ese tiempo, según Tovar- iniciaba el tránsito hacia la modernidad, el negro afirmaba en Sinaloa los conocimientos del mundo antiguo. La enfermedad es consecuencia de una falla en la relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Puede ser orgánica, mental o espiritual, de tal manera que no sólo debe intervenir la medicina en la búsqueda de la recuperación del equilibrio en esos órdenes, sino también la información relacionada con los ordenamientos mentales y el ánimo que proporciona la fe. El curandero, hechicero, brujo o mago poseía el suficiente conocimiento del comportamiento orgánico del hombre como para auxiliarle en su camino de regreso a la salud. Para ello, como dice Germán Somolinos d' Ardois en su *Historia de la Medicina*, estaba armado de "un reducido pero efectivo arsenal de fórmulas de valor probado que aislados de los exorcismos, constituyen la verdadera materia médica de su profesión, oculta bajo los complicados y espectaculares ritos mágicos". (409)

Se dejará de lado la importancia de lo que Somolinos considera superfluo para el proceso

407. A este respecto fueron tan frecuentes las manifestaciones de rechazo a los momentos más significativos de la misa, que terminaron por convertirse en elementos acusatorios clave.

408. Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Editorial Labor, Colombia, 1994. 473 pp. p. 390.

409. Somolinos d' Ardois, Germán. *Historia de la Medicina*. Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 1980, 176 pp. p. 5.

de cura de una enfermedad orgánica -los "exorcismos", los "ritos mágicos"-, para destacar la influencia que, como se ha visto en los ejemplos anteriores, tienen esos procedimientos en la supresión de los males causados por seres invisibles: la depresión, la angustia, el miedo o la soledad. Para ellos no valen "cataplasmas, emplastos, narcóticos, purgantes, eméticos, infusiones de hierbas o sangrias". (410) Es menester acceder a otros ámbitos del conocimiento y contar con una explicación racional e intergral acerca del origen de las cosas y su destino. Se observa, pues, en la Sinaloa colonial, la aplicación de las castas en el ejercicio de tres disciplinas fundamentales para la relación armónica del hombre con la naturaleza y los otros hombres: la medicina, la psicología y la filosofía.

2.2.5. Música y Danza

Los tambores africanos no sonaron en Sinaloa con la fuerza que solían hacerlo en el Caribe, Sudamérica o el Mississipi. Nada hay aquí que pueda compararse al mambo, la cumbia, el bossa nova, el jazz, el blues; incluso, el tango. El continente, de norte a sur, se llenó de cantos graves y agudos, de danza que reproducía el mundo negro. En Sinaloa, con el arte pasó lo que con la piel de ébano y el cabello lanoso, se disolvió y mimetizó en el universo indio y español.

Como las indígenas americanas, las danzas africanas fueron proscritas en el nuevo continente, puesto que los misioneros asociaban las manifestaciones de éstas a una religiosidad que combatían. Prácticamente todo: la voz rítmica, el sonido del instrumento musical y el movimiento corporal tenían un propósito: establecer el contacto con las deidades, enfazar con las fuerzas de la naturaleza o con aquellas que, sobrenaturales, vivían en íntima relación con ella o mediante ella se expresaban. La prohibición, por tanto, fue general. Por su contenido profano, todas las danzas indígenas fueron prohibidas, salvo *El Juego del Volador*, *Las Guaguas* y *La Danza de la Pluma*. (411) Hay sólo referencia a una última expresión dancística de los caballeros águila y tigre "durante la dedicación de la nueva catedral metropolitana". (412) Luego, el ocaso. Lo que hoy conocemos como danzas mexicanas, a lo largo y ancho del territorio nacional, derivan, en su casi totalidad, de una española: *Moros y Cristianos*. Al paso de los siglos esta danza fue adquiriendo en México múltiples rostros, que van desde *Los Doce Pares de Francia* hasta la *Danza de la*

410. *Ibidem*.

411. Dallal, Alberto. *La Danza en México*. UNAM, México, 1986. 307 pp. pp 100-101.

412. *Ibidem*.

Conquista, y de la *Danza de los Concheros* o de *La Pluma* hasta la de la victoria sobre los ejércitos de la intervención francesa. (413). Moros los hay hasta en el mito del origen de las fiestas de los yaquis. (414)

El dato más remoto con relación a esta danza alude a "la boda de Ramón Berenguer IV, conde de Cataluña, con Petronila, reina de Aragón, celebrada en la capital de Lérida en el año de 1150. "(Entonces) se fingió un combate entre moros y cristianos". (415) Estas escaramuzas se convirtieron en parte de la diversión colonial española. "Juegos de cañas" se escenificaron en honor de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y sus acompañantes en la capital del virreinato, y tal vez puedan ser identificados como tales en la recepción que se le ofreció al grupo de religiosos integrados, entre otros por Antonio de Ciudad Real, en el pueblo de Tetitlan, en donde "salieron muchos indios de a pie y de a caballo a recibirle (al padre comisario)...dándose palos los unos a los otros en las adargas que llevaban". (416) "Por el noroeste -dice Warman- la danza se prolonga siguiendo la costa del Pacífico hasta el estado norteamericano de Nuevo México". (417).

La proliferación de la danza de *Moros y Cristianos* obedeció a la práctica festiva del conquistador y del colono, pero también a un proyecto "de sustitución" desarrollado por los misioneros. Al igual que sobre el templo indígena debía levantarse uno católico -o una cruz-, el movimiento y la música antiguos debían ser suplantados. El resultado fue meramente formal. Entre "moros y cristianos" bailaron -y bailan- los indígenas de México ritmos de tiempos imprecisables. En Sinaloa, las escaramuzas a caballo entre los indígenas se escenificaron bajo la inspiración de los jesuitas, apenas concluido el XVI. Así, el padre Jacobo de Villalta fue recibido por los sinaloas "a caballo haciendo sus escaramuzas de fiesta". (418).

Esta rápida y generalizada expansión musical y dancística, resultado del contacto del español con el indígena, no sería la única que se produciría en la Nueva España y específicamente en Sinaloa. La inclusión del africano en esta relación étnica ofrecería muy pronto un panorama de extraordinaria riqueza.

Por las noches, en Haití y Cuba el negro se reunía bajo la inspiración de bailes religiosos puros, como el de *Don Pedro*, (419) o semi profanos, como el *Calenda*. En Estados Unidos surgían los espirituales y los blues, en la cosecha de algodón. Policías o simples espías de los patrones atisbaban nada más, porque, en apariencia, no había otra cosa que hacer. En el tambor, sin embargo, la escritura del África, el sonido de la religión, se mantenían el espíritu y la identidad africanos, que reclamarían su sitio en el mundo con las frecuentes insurrecciones armadas.

A pesar del inquietante indicio referido anteriormente acerca de la voz *Tabala* -tambor de guerra- sería muy arriesgado afirmar que en la dispersa negritud sinaloense hubo reuniones sistemáticas del negro congregado por el sonido del tambor, como las hubo en otras partes del continente, desafiando la sentencia en contra. Difícil, también, mostrar la creación

413. Warman, Arturo. *La Danza de Moros y Cristianos*. SEP-Setentas, México. 1972. 165 pp. p. 141.

414. Olavarría, María Eugenia, op cit, p. 57.

415. Warman, Arturo, op cit, p. 17.

416. Ciudad Real, Antonio de. *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España*. V. II. UNAM, México. 1976. 482 pp. p. 123.

417. Warman, Arturo, op cit, p. 140.

418. Pérez de Ribas, Andrés, op cit, T. I, p. 365.

419. Jahn, Janheinz, op cit, pp 37-38.

original del negro en Sinaloa, como es factible hacerlo en las otras regiones mencionadas del mundo hispanoamericano y anglosajón. Dice la africanista mexicana Luz María Martínez Montiel:

En México, a diferencia de otros países latinoamericanos, los elementos africanos no llegaron a conformar un sistema cultural diferenciado con funciones autónomas; son, por decirlo así, partículas dentro de los sistemas culturales que conforman la cultura global, están insertos en las capas de indianidad o de hispanidad que los encubre; no se pueden separar de la amalgama cultural que los contiene. (420)

En ese contexto, sin embargo, el africano no fue ajeno a la particular cultura musical de la región. Algo debió decirnos, desde que apareció a la luz pública, un corrido, cantado ya como fiel reflejo de un pueblo de principios del siglo XX: *El Sinaloense*. Con su influencia y permanencia inegables, puede y debe ser visto desde ángulos diferentes. ¿Qué le dice a un historiador? Sobre todo, ¿cuál sería su mensaje en relación con esta investigación? Hay dos momentos del corrido que interesan de sobremanera al respecto. Son, además, dos momentos identificatorios: uno, geográfico; el otro, racial. Primero, el autor se ubica:

*Desde Navolato vengo,
dicen que nací en El Roble...*

Un instante de reflexión muestra de inmediato el ámbito productivo básico, el marco de referencia fundamental como origen social: los ingenios azucareros, uno de los escenarios laborales típicos del africano. Tales son los casos de Navolato y El Roble.

Más adelante, el autor se define:

*A mí me dicen el negro,
el negro pero con suerte,
porque si me salta un gallo
no me le rajo a la muerte.*

También, desde hace tiempo, algo debió indicar este verso. No por lo que hace al individuo que lo compuso; más bien, acerca de la sociedad que revela. Importa menos el mensaje explícito: "A mí me dicen el negro". Dice más el implícito: "Si me salta un gallo no me le rajo a la muerte".

Pareciera un texto escrito por Benites, el negro de Guadiana, o por Luis Bernardo, luego de haber superado su crisis de fe. La valentía era característica del negro. "Os mostrasteis muy animoso y valiente", le decía Benites a Luis Bernardo como reproche luego de advertir al hombre amedrentado.

Esa parte del corrido no puede menos que ser asociada con cuatro líneas del inicio:

*Me dicen que soy arriero
porque les chiflo y se paran,
si les aviento el sombrero
ya verán como reparan.*

El contenido es el mismo: el reto, el coraje, la decisión de enfrentamiento. Esta arrogancia tiene que surgir de una personalidad definida. Lucas Alamán menciona las características de comportamiento del negro en una rápida comparación con las distintivas del indio. Su reflexión no deja de tener validez, pese a que el indio del que hablaba no fuera el de la etapa previa a la llegada hispana, sino el representante de una raza subyugada por la fuerza militar y, fundamentalmente, por la ideología. Su paradigma del indio, por otra parte, no puede tomarse como tal; se refería, y no podía ser de otra manera para él, al indio mesoamericano. Importa, en todo caso, anotar lo que destacó como virtudes relevantes del africano. Dice Lucas Alamán:

Por la mayor energía de su alma y vigor de su cuerpo ... lo que en el indio era falsedad, en el mulato venia a ser audacia y atrevimiento; el robo, que el primero ejercia oculta y solapadamente, lo practicaba el segundo en cuadrillas y atacando a mano armada al comerciante en el camino; la venganza, que en aquél solia ser un asesinato atroz y alevoso, era en éste un combate, en que más de una vez perecian los dos contendientes. (421)

Por el contacto sistemático que la propia economía colonial le permitía con sus hermanos de raza, el negro era portador y adaptador. Alejo Carpentier afirma que "en 1766 una flota procedente de Europa, que había hecho larga escala en La Habana, llegó a Veracruz con algunos emigrantes "de color quebrado". Esos forasteros traían de Cuba un baile llamado "El Chuchumbé" que obtuvo, en el acto, un extraordinario éxito de difusión". (422).

El Chuchumbé lo bailaba "la gente maleante de la ciudad marítima... mulatos y gente de color quebrado", y sus coplas estaban "llenas de intenciones licenciosas"; se mezclaban en el baile "manoseos de tramo en tramo", era condenado además porque implicaba "abrazos y dar barriga con barriga". (423).

El Chuchumbé, según dice Carpentier, "formaba parte de aquella vasta y abigarrada familia de paracumbés, cachumbas, gayumbas y zarambeques, parientes de la zarabanda y la chacona". (424) Este parentesco debe subrayarse para subrayar también el carácter escandaloso que tenían esos bailes. La zarabanda y la chacona, que se cruzan con los bailes africanos habían alcanzado a principios del XVII una gran penetración y desarrollo como bailes populares en España, asombrando a la alta sociedad de su tiempo y oponiéndose a las llamadas "danzas nobles". Los moralistas reprochaban que "con (aquellos) saltos" las

421. Alamán, Lucas. *Historia de México*. Editorial Jus. T. I, tercera edición, México, 1986, 422 pp. p. 27.

122422. Carpentier, Alejo. *La Música en Cuba*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980, 334 pp. p. 64.

423. *Ibid.* pp 65-66.

424. *Ibid.* p. 66.

mujeres perdieran el decoro descubriendo "los pechos y los pies". (425) Lope de Vega mencionó como "acciones gesticulares y movimientos lascivos" los que se producían al bailar la chacona". (426)

Ahora bien, todo parece indicar que las cosas sucedieron atendiendo al proceso descrito por Carpentier, pero, aunque hay coincidencia en la época, la fecha que menciona aparentemente no corresponde a la secuencia cronológica que siguió la expansión del baile del *Chuchumbé* en la Nueva España. Debíó gestarse y desarrollarse antes -o difundirse con rapidez extraordinaria- porque en 1767 la Inquisición ya formaba procesos a dos mujeres que bailaron *Chuchumbé* en la capital del virreinato, (427) y un año antes en la misma ciudad se había emitido un "Edicto contra bailes y cantos deshonestos". (428) Es hasta 1778 que son prohibidos en Veracruz "la música" y "el canto" del *Chuchumbé* (429), sin que esto último quiera decir, por supuesto, que la aparición en la "ciudad marítima" haya sido posterior a su surgimiento en el altiplano mexicano.

Con toda y la relevancia que adquiere el *Chuchumbé* entre los bailes perseguidos por la Inquisición en México, para nuestro estudio resulta más importante el de *Los Panaderos*. Como el anterior, apareció en Veracruz, (430) llegó a la capital del virreinato y se extendió hasta Sinaloa. Don Héctor R. Olea consideró que el baile era sinaloense y atribuyó su origen a "la cortesía y la costumbre del indio de ofrecer regalos a las personas en señal de estimación". Cuando se toca este son -agrega- después de una pieza bailable, "el bailaror está obligado a llevar a su pareja a los puestos de "fruta de horno" para obsequiarla con los diferentes panes de la región". (431)

Este mismo autor dice que el baile de *Los Panaderos* correspondía, en su propia clasificación, a los "sones de la tierra... unos, de procedencia indígena y, otros, nacidos entre la población negra y mulata de la costa" de Sinaloa. Y subraya: "Estos sones, canciones y danzas son lo más auténtico de la música popular sinaloense". (432)

Es posible que, como también sostiene Olea, *La Tambora*, el grupo musical sinaloense por excelencia, tenga un origen africano, y haya sido desarrollado por los milicianos pardos de Mazatlán, lo mismo que el carnaval de este puerto. (433) Pero habría que acercarse con cuidado a esto. *La Tambora* cuenta con un elemento indígena: precisamente el tambor. Incluso su designación: "tambora", proviene de "támpora", en cahíta, la lengua franca del noroeste mexicano, desde el Mocorito al Yaqui. Este elemento era compartido por el africano. El sonido del tambor era, para él, parte de una cultura ágrafa, el medio de comunicación por excelencia. Nadie, por supuesto, puede atribuirle al negro la incorporación

425. Deforneaux, Merceiín. *La Vida Cotidiana en España en el Siglo de Oro*. Hachette, Buenos Aires. 1964, 288 pp. p. 156.

426. *Ibid.* p. 157.

427. AGN. *Inquisición*, T. 1065, F. 13.

428. AGN. *Inquisición*, T. 1075, F. 136.

429. AGN. *Inquisición*, T. 1178, FS. 1-23.

430. AGN. *Inquisición*, T. 1177, FS. 24-41.

431. Olea, Héctor R. *Los Orígenes de la Tambora*. Ediciones del Ayuntamiento de Culiacán 1984-1986. Culiacán. s/f. 46 pp. pp 20-21.

432. *Ibid.* p. 21.

433. *Ibid.* p. 23.

de los metales -ni al indígena-. Su música era percusiva, de pieles tendidas, de palmadas.

Las trompetas, el flautín, la tuba -sobre todo-, tienen otro origen, muy claro, por otra parte: el centro de Europa. Para el historiador sinaloense Herberto Sinagawa Montoya *La Tambora* es fruto de la actividad comercial realizada por la casa Heyman, de Mazatlán, que "importó la cerveza alemana "Lowenbron" de Munich, y gran variedad de instrumentos musicales de viento y cuerda, desde el modesto órgano de boca hasta el piano y, desde luego, el acordeón, violín, trombón, clarinete y tuba. En plena etapa del porfirismo, tan adicto a todo lo francés, en Sinaloa se multiplicaron las bandas de música a imitación de la banda de guerra del ejército de ocupación de Castagny, surgiendo docenas de músicos "de oído", o autodidactos. Tales músicos se desparramaron por todo el Estado e impusieron su estilo venciendo sin mayores dificultades a los conjuntos de cuerda por su innegable aceptación popular por la virilidad de su sonido y por ir muy a tono con el espíritu alegre del sinaloense". (434)

La presencia alemana en Sinaloa era muy clara en el siglo XIX. Ignacio Ramírez le decía a Guillermo Prieto que en Mazatlán "abundan alemanes y españoles, adueñados... de los principales negocios" (435) Como es natural con tal orquestación, algo del centro de Europa suena en *La Tambora*, pero es difícil concebir a los alemanes en el baile a que obliga el ritmo del grupo musical de Sinaloa: en "abrazo" y dando "barriga con barriga".

En la Nueva España, la música oficial empezó a quebrarse en el propio siglo XVII. No fue el indio, sino el negro quien horadó sus cimientos. Aparte de los bailes de *Los Panaderos* y *El Chuchumbé*, aparecieron otros y las prohibiciones se multiplicaron en el imperio español: Manila, (436) Pachuca, (437) Acapulco, (438) Querétaro -donde aparece el *Pan de Jarabe*, burlesco en relación con las órdenes religiosas. (439)

Con permiso o sin él, sonaban los tambores y marcaban un ritmo distinto al de la danza oficial. En los palacios, en las grandes casas de las haciendas y las estancias, podían, a veces, los hombres y las mujeres clasificados como españoles, mover sus cuerpos al ritmo permitido por la iglesia, pero en el campo, en la rancharía, en el cañaveral, las otras castas rompían las reglas. Negros y mulatos, mestizos y coyotes, abrían, por la música, los espacios a otra forma de existencia que identificaban más como suya y definía su personalidad. Era su nueva cultura, hecha a fuerza de mezclar e intercambiar.

Veamos, primero, lo que sucedía en el centro de la Nueva España cuando todavía no concluía el siglo XVII. El escenario era uno bastante asociado, en imagen por lo menos, con el africano: el ingenio, en este caso, el de San Antonio Zacatepeque. Tomó nota el Santo Oficio, el cinco de diciembre de 1648, que "el padre fr. Juan de Zuñiga del orden del Sr. Sto. Domingo doctrinero de aquel partido del convento de Tlaquiltenango", profundamente irritado, excomulgaba a varios de sus feligreses. A la iglesia, a escuchar misa, sólo dejó entrar a "seis o ocho los que el quiso". ¿Por qué? Simplemente, el resto, "libres y esclavos como ciento y cinquenta pocos mas o menos", habían asistido "a la fiesta y bailes que la gente libre del Real de dicho ingenio abian hecho a la virgen y martir señora Santa

434. Sinagawa Montoya, Herberto, op cit. p. 410.

435. Olca, Héctor R., op cit. pp 30-31.

436. AGN, *Inquisición*, T. 1095, F. 376.

437. AGN, *Inquisición*, T. 1297, FS. 16-24.

438. AGN, *Inquisición*, T. 1076, F. 253.

439. AGN, *Inquisición*, T. 1326. FS. 1-36.

Catalina" (440)

No se dice más, pero apenas cuatro días después, el 9 de diciembre, al norte, en Sombrerete, en la sierra del actual Estado de Zacatecas, el Comisario del Santo Oficio, Joseph de Arocha, enviaba una carta a la Suprema y, sin ser su intención, complementaba la imagen que de alguna manera quedaba exclusivamente a la especulación con el ejemplo anterior. Se quejaba:

... Lo que más se necesita, es quitar un genero de velas que el demonio ha introducido, en que se hacen muchas ofensas a Dios y pasa la introducion a dar una llave que es señal para que aquel a quien se da ha de hacer la fiesta otra noche: en estas velas concurre mucha gente; porque ay musicos, bailes y muchas deshonestidades, dignas todas de remedio: por los escándalos y abusiones que se van introduciendo. (441)

De estas "velas" viene nuestro "velar" contemporáneo, o, en este caso, para ser más preciso, nuestras "veladas", es decir, reuniones, ágapes, convites, con todo lo que ello implica de alegría y de convivencia. "Concurre mucha gente- escribe, alarmado, Joseph de Arocha-, porque ay musica, y bailes".

Sombrerete era un mineral y si bien el negro está en la memoria formando parte del paisaje del cañaveral, ya hemos visto a qué grado participó en el trabajo minero, sobre todo en Zacatecas.

Estas reuniones nocturnas, prohibidas, del ingenio de Zacatepec y de las minas de Sombrerete, recuerdan inevitablemente los encuentros de los negros a la luz de las fogatas y el sonido de los tambores en Haití, Cuba, o el Mississipi, tan vigilados, aquéllos como éstos -ya se ve-, no sólo, evidentemente, porque se reunían, sino porque se identificaban, porque el recuerdo de las creencias que se manifestaban se hacia materia en el nuevo sonido de instrumentos musicales y de la voz, así como en el movimiento del cuerpo; porque aquello no cuadraba con el ideal organizativo y social dominante.

La vigilancia, con todo, perdía rigidez. En la capital de la Nueva España, aquel fatídico año de 1537, apenas se organizaba la Colonia y ya el virrey Antonio de Mendoza enfrentaba el primer desafío serio de los africanos. Eran tantos, en relación, como es de entenderse, con los europeos, que se presumió una insurrección encabezada por un rey propio, seguramente señalado entre aquellos que en la esclavitud indiscriminada podría tener semejante linaje. "El que estaba reconocido como monarca por los negros y algunos otros fueron descuartizados o "hechos cuartos" en México; pero deben haber sido muchos, porque solamente a las minas de Amatepec mandó el virrey a Francisco Vázquez de Coronado a que llevase veinticuatro que se hicieron cuartos allí". (442)

Pero entonces eran africanos, ciertamente, con su cultura fresca aún. Los mulatos y los mestizos, que seguramente convivían, "libres y esclavos", refería el acta de Zacatepec a fines

440. AGN, *Inquisición*, T. 661. FS. 2-3.

441. AGN, *Ibid.* F. 56.

442. Riva Palacio. *Vicente*. op cit. p. 241.

del siglo XVII, con indígenas y españoles, propiamente estaban siendo otra cosa, lo que hoy somos los mexicanos y que entonces resultaba imposible vislumbrar. Lo cierto, en todo caso, es que no respondían a la enseñanza estricta de la iglesia, como tantas cosas no lo hacían ya para entonces en aquel siglo síntesis.

Cien años después de Zacatepec, el susto persistía, pero ya en los límites de Sinaloa. Desde la villa de Durango, el tres de marzo de 1789, el doctor José María Esquivel envió una carta al Santo Oficio, cuya parte medular es la siguiente:

Me consta que en casi todo el obispado de Michoacán se usa una cantadilla conocida por el Mambri como la llaman otros que saben algo de la lengua francesa. Mambri y otra moda del mismo nombre con son Poynados y Sarallos; abusos que ya van introduciéndose también en esta capital. (443)

El último dato es fundamental. Llegaban, ya, a Durango, las danzas que habían hecho presa a Michoacán, igual que las canciones. La misma lógica del encadenamiento debió decirle al Santo Oficio que estaba frente a un fenómeno inasible e irreductible, sencillamente por lo que aquí se ha mencionado. Vease la cobertura geográfica: Veracruz, México, Morelos, Zacatecas, Michoacán, Durango, Pachuca, Acapulco, Querétaro. En el territorio entero de la Nueva España, lenta, subrepticamente, en el acontecer cotidiano, se imponían la mezcla de razas, las castas generadas por la conquista y la nueva cultura.

En un intento por alcanzar mayor claridad se puede recordar un dato que cita don Ramón Menéndez Pidal. En Montevideo encontró al *Mambri* "entre los romances que cantaban al corro (unas jovencitas), que en poco más o menos los mismos que se cantaban en Madrid". (444). Romance, pues, pero, ¿francés?

Varios elementos se mezclan en este baile. Este último, fundamentalmente, influye para ofrecer una imagen confusa: la influencia francesa. Menéndez Pidal, sin embargo, lo asocia claramente con el romance, es decir, con uno de los más característicos géneros poéticos españoles que se inicia en el siglo XIII con los cantares de gesta y en el siglo XIX todavía se escuchaba en España asociado a la difusión de hechos relevantes. La voz misma, *Mambri*, no es francesa. Así se le llamó al duque John Churchill de Marlborough, famoso, entre otras cosas, por su intervención en la guerra de sucesión española en los primeros años del siglo XVIII. Al paso de los años el nombre lo recibiría la chimenea del fogón de los buques, época para la cual el general Marlborough ya no existía (falleció en 1722). Parece haber una asociación triple entre un valiente militar inglés, un soldado francés y el sobrenombre asignado a la chimenea del buque de vapor, cuyo antecesor inmediato está en el palo mayor de los barcos de vela y la conocida significación erótica que tradicionalmente recibió en la jerga de los marineros.

Como en los casos anteriores, importa menos conocer exactamente el origen del baile que la manera como se difundió en la Nueva España y quiénes, fundamentalmente, lo difundieron.

Algo indica la descripción de Esquivel:

443. AGN, *Inquisición*, T. 1029, F. 259.

444. Menéndez Pidal, Ramón, *Los Romances de América*. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948, 188 pp, p. 43.

Al principio tuve esta moda ... sólo por su vanidad; pero en el día sospecho que son de lo mas obscuro e irreligiosa la cantadilla del Mambro muerto y resucitado, a poca reflexion que se haga no es historia o ficcion de algun oficial lacivo que en el cabo de sus vicios, queda en lo que le es distintivo del otro sexo muerto o desmayado y su resurrección solo es efecto de sus pasiones. (445)

A tanto no se atrevería nadie que no llevara en sí una fuerza difícil de identificar -y quizás de gobernar- pero que rechazaba una conducta que le era ajena. Ni el indio ni el español podrían acercarse a semejante desafío de la intolerancia. Era una tarea para las castas impuras: para el negro, para el mulato, para el mestizo. ¿Quién más, por otra parte, podría bailar diferente? ¿De dónde el ritmo distinto cuando la supervisión oficial registraba la influencia exógena y, fiel a sus orígenes, mantenía la presión sobre la endógena?

Ya se ha visto el contacto tan intenso que existía entre Durango y Sinaloa, teniendo, además, como punto de referencia -y de partida, en el oriente-, a Zacatecas. Pero no sería sólo esta influencia lo determinante, esto es: el ascenso de las "modas" dancísticas y musicales desde el centro de la Nueva España hasta las solitarias regiones norteñas.

Nada de extraño tiene, por consecuencia, que don Héctor R. Olea diga que "los primeros organizadores de carnavales en Mazatlán fueron los soldados que componían la población negra o de ascendencia negroide, establecida en el presidio (hoy Villa Unión) de la Purísima Concepción de Mazatlán".(446) Y cuando dice organizadores no se refiere a burócratas, por supuesto. Los carnavales son algo más que resultado de un mero deseo individual, incluso colectivo; son el fruto de una expresión sazónada al paso de los siglos, resultado de culturas soterradas por la oficial. Carnavales los hubo en Europa durante la antigüedad y en la Edad Media. En España mantuvieron una firme tradición, relevante todavía en el Siglo de Oro, con lo típico español: corridas de toros y juegos de cañas, pero también, y sobre todo, disfraces y mascaradas. El carnaval era momento propicio para saltar por encima de las vallas morales y éticas impuestas por la época. De ahí que en México fueran señalados con el índice inquisitorial desde 1709, cuando son prohibidas las "fiestas de carnestoladas". (447)

Propiamente nada sabía el negro de carnavales, pero su ritmo era, sencillamente, carnavalesco, explosión sensual con todo y lo racional que llevara y que generalmente se le desconoce. En Sinaloa, los *pardos* ubicados en el presidio de la Purísima Concepción de Mazatlán (hoy Villa Unión) fueron, a decir de don Héctor R. Olea, los primeros en celebrar en esa región las fiestas de carnestoladas. "Estos milicianos acostumbraban la celebración del carnaval por medio de "la tambora", el canto de los sones de la tierra, mascaradas y comparsas de ruidoso júbilo y desbordada alegría". (448)

Pero, en materia de música y danza, hay otros ámbitos que deben ser explorados, aunque, de alguna manera, se profane un espacio que hasta el presente se considera libre de la influencia africana: el campo de la música y la danza llamadas indígenas.

445. AGN, *Inquisición*, T. 1029, F. 259.

446. Olea, Héctor R., *op cit.* p. 23.

447. AGN, *Inquisición*, T. 841, F. 180.

448. Olea, *op cit.* p. 24.

2.2.5.1. Lo Negro de la Música y la Danza Indígenas

Como se ha visto, hay suficientes elementos para reconocer una destacada participación africana en la integración de la cultura musical de Sinaloa: es decir, en aquella expresión que asumen al paso del tiempo como suya los habitantes de la región, sin distinción de origen. Donde no es sencillo establecer esta participación es en la cultura que simple y llanamente se considera indígena. Se presenta aquí, el caso, a confusiones más difíciles de descentrañar. Supera, incluso, a las creadas por la asimilación indígena y mestiza de la danza de Moros y Cristianos y su casi increíble multiplicación.

Antes que nada, debe decirse que la presencia negra entre las comunidades indias de Sinaloa fue más común de lo que usualmente se piensa, sobre todo en las regiones serrana y desértica. Para ello, sin acudir todavía a ninguna evidencia de carácter cultural, es suficiente con recordar el número de bautizos que incluyen, por fuerza, una parte importante de sangre africana. El *coyote* formaba una casta de notable importancia numérica entre los bautizados a fines del siglo XVIII, lo mismo en el norte, El Fuerte, que en el centro, San Felipe y Santiago de Sinaloa, o en el sur, El Rosario. El *coyote* era resultado del cruce del *pardo* - negro e indio-, con el indio; es decir, tenía dos terceras partes de sangre indígena por una de africana.

En virtud del cruce genético, a la tercera generación prácticamente desaparecen los fenotipos: el cabello deja de ser lanoso, la nariz se alarga y los labios se adelgazan. El color moreno de África se confunde con el moreno americano. Al *coyote* se le identifica con el indio. Al paso del tiempo, el recuerdo mismo del origen desaparece. Sólo hay indígenas.

Pero de aquella convivencia de siglos, sobre todo durante el XVIII y siguiente, alguna herencia debía quedar en el arte, lo mismo que resultan irrecusables en la creencia, la medicina, la religión y la magia. Encontrar esa influencia es más importante en la medida en que el arte indígena ha sido hecho suyo por la comunidad multirracional que hoy es la sinaloense y que se supone depositaria de una cultura a cuya formación contribuyeron, nada más, pobladores nativos y europeos.

Así se entienden la música y la danza cahitas. Los tehuecos, zuaques, mayos, yaquis cantan y bailan lo mismo al son de raspadores y *bules* que al de arpas, violines y guitarras. Ambos orígenes resultan innegables, pero es imprescindible un acercamiento mayor al fenómeno para identificar la otra raíz, la olvidada, o, mejor dicho, desconocida. Para ello debe llegarse al siglo XVI, a la hora del contacto, cuando el hombre del noroeste, más que el mesoamericano, respondía a la imagen que los europeos tomarían como modelo para revisar sus concepciones de organización social; el hombre en comunión con la naturaleza, "el buen salvaje". Ese instante clave en la historia de la región no está suficientemente explicitado. Andrés Pérez de Ribas, incluso, dice que los pobladores de la Sinaloa prehispánica formaban "naciones ciegas (que) no supieron género de letras, pintura ni arte" (449) Afirmación toda ella discutible, sin duda, pero que ahora se examinará en el ámbito de la danza, una de las más claras expresiones artísticas de la región. Siguiendo las propias

449. Pérez de Ribas. Andrés. op cit. T. I. p. 41.

observaciones de Pérez de Ribas, puede afirmarse que había dos tipos de expresión dancística: una profana y otra sagrada.

Los indios cahitas se reunían en "célebres embriagueces" cuando "preparaban y convocaban a guerras"; también, "para enfurecerse más en ellas", o "cuando habían alcanzado alguna victoria", o "cortado cabeza de algún enemigo". (450) Entonces juntábase

a la borrachera baile general, al son de grandes tambores, que sonaban y se oían a una legua; en ese baile entraban las mujeres y se celebraba de esta suerte: la cabeza o cabellera del enemigo muerto u otro miembro, como pie o brazo, se ponían en un asta en medio de la plaza y en derredor se hacia el baile, acompañado de algazara bárbara y baldones al enemigo muerto y cantares que referían la victoria, de suerte que todo estaba manifestando un infierno, con cáfilas de demonios que son los que gobernaban estas gentes. Y en estas tales fiestas eran también muy célebres los brindis del tabaco, muy usado en todas estas gentes bárbaras. (451)

La descripción anterior corresponde a los tehuecos, en las riberas del Zuaque, pero los elementos eran los mismos a medida que la evangelización avanzaba al norte a principios del XVII. El jesuita Pedro Méndez escribía al padre provincial desde el río Mayo: "Una de las grandes dificultades que se me representaban para venir acá era si había de hallar aquellos tambores y bailes de toda la noche y ruido de que me afligia algunos años en tales partidos, que usan los infieles y me parecían cosa del infierno". (452)

Luego, desde el Yaqui, Pérez de Ribas anotaba que, habiéndose enterado del posible asesinato de una india "guayma", fue a buscarla. "Y en anocheciendo -dice- oí en la plaza un canto de baile bárbaro. Salía a ver lo que era y hallé levantada en un palo una presa del cuerpo de la india y que con ella cantaban el bárbaro triunfo". (453)

No todas las danzas eran de esa naturaleza. Sobre el río Petatlán, los padres encontraron una fiesta llamada de *Los Prohijados* porque "a los huérfanos que había en su nación los pasaban a su parentela y casa" (454) y en la cual, a lo largo de ocho días, con las deidades creadoras Viriseba y Vairubi como invocados, en un gran círculo de arena "entraban y salían los indios cantando y bailando muy embijados o pintados y con bordones en las manos". (455)

Ahora bien, ¿qué ornamentos utilizaban los cahitas en sus danzas? "Embijados o pintados y con bordones en las manos" danzaban los indios del Petatlán. En referencia, también, a los indígenas sinaloenses, en otro momento dice Pérez de Ribas que "cuando hacían sus bailes bárbaros adornaban sus cabezas y se ponían como turbantes en ellas estas tales figuras... de piedra o de palo... desusadas y nunca vistas; por una parte parecían de peces marinos o fieros animales...". (456)

450. *Ibid.*, p. 38.

451. *Ibidem.*

452. *Ibid.*, T. II, p. 24.

453. *Ibid.*, p. 14.

454. *Ibid.*, T. I, p. 88.

455. *Ibid.*, p. 89.

456. *Ibid.*, T. II, p. 301.

Como "finalmente representaban bien la fealdad de los demonios", el destino de esos "turbantes" no podía ser otro que el fuego purificador. Convencidos por los jesuitas, los indios "se rindieron y ofrecieron para una hoguera que se encendió en aquel campo todas aquellas figuras donde quedaron hechas cenizas". (457).

Un dato más, fundamental, aportado por los testigos jesuitas en Sinaloa: el baile "no lo usaban sino en comunidad, bailando juntos centenares de ellos en rueda". (458)

A estas "mudanzas de vida y costumbres" llamó el jesuita Pérez de Ribas "triumfos gloriosos de la fe y el evangelio", que justificaron el título de su obra. Esa victoria era la influencia europea, clara ya para los misioneros en varios aspectos. Las danzas subsistían, pero habían cambiado. En Sinaloa "bailes gentiles ni embriagueces ya no se veían"... (459) (y a la fiesta indígena) "(que ellos también llaman Pascua), añaden celebridades de danzas, bailes honestos... (460)... en sus convites y fiestas del pueblo y de casamientos de sus hijos, sus mesas (están) concertadas y con división de hombres y mujeres... hombres y mujeres cubierto todo el cuerpo" (461). Cuando los padres regresaban de sus recorridos, se les recibía con "festejos de campanas, chirimías, trompetas y danzas". (462) Y en lo que respecta a la *Danza de los Prohijados*, era una "gentilica fiesta de que ya (por la misericordia de Dios) no tienen memoria alguna" (463) En suma, "estas mismas gentes tienen ya trocadas y convertidas todas estas fiestas en otras santas y cristianas, que celebran con mayor alegría que las antiguas bárbaras". (464) Lo mismo pasaba en Sonora. "Todas las iglesias de los pueblos (yaquis), que se redujeron a ocho... se iban dedicando con grande solemnidad fiestas, danzas y convites" (465)

También, por incorporación, cambiaban los instrumentos musicales. En Chínipas, el padre Julio Pascual, de Brescia, Italia, empleaba "cuanto le era posible cada año, en cosas pertenecientes al culto divino, instrumentos músicos y cantores"; (466) el mismo virrey de Montescalaros les obsequió a tehuecos, zuaques y sinaloes, en la ciudad de México, "cálices, campanas e instrumentos músicos"; (467) un indio tehueco, milagrosamente curado, tocaba "una chirimía"; (468) en la escuela, "aprendían a leer, escribir y cantar". (469)

El baile guerrero y la danza de *Los Prohijados* tenían sus diferencias: uno era profano; la otra, religiosa. Ambos, sin embargo, tenían elementos comunes. Destacan los siguientes:

1 . Hombres y mujeres danzaban juntos y desnudos, sin más acompañamiento que el de los tambores y sin más aditamento que los "turbantes" -tocados- sobre las cabeza, con

457. *Ibidem*.

458. *Ibidem*.

459. *Ibid*, T. I, p. 275.

460. *Ibidem*.

461. *Ibid*, T. I, p. 341.

462. *Ibid*, p. 365.

463. *Ibid*, p. 89.

464. *Ibid*, p. 301.

465. *Ibid*, p. 163.

466. *Ibid*, p. 65.

467. *Ibid*, T. I, p. 190.

468. *Ibid*, p. 330.

469. *Ibid*, p. 195.

diversas representaciones zoomorfas.

2. Los bailes eran tumultuarios. Centenares de personas bailaban en círculo.

3. El baile tenía a veces representación simbólica, como en el caso de *Los Prohijados*; en otras, era una expresión emotiva y catártica.

Ahora bien, las actuales danzas indígenas cahitas se desarrollan de la siguiente manera: 1) no existen los bailes circulares y tumultuarios al sonido del tambor, 2) la mujer está excluida, la danza es una función estrictamente masculina, 3) los cuerpos están cubiertos, no sólo por vestuario, lo que no tendría mayor significado en este caso, sino por un conjunto de aditamentos que hacen del danzante no únicamente un reflejo del sonido musical, sino un instrumento más: en las piernas, ténabaris, hechos de capullo de mariposa; en la cintura, hiladas de carricillos o conjuntos de cascabelas de vibora o pezuñas de venado; en las manos, sonajas, 4) en *La Pascola* - de la Pascua, como lo refiere Pérez de Ribas- los danzantes utilizan máscaras; en *la Danza del Venado*, el danzante porta un tocado con la cabeza y cornamenta del animal, que constituye la representación material del contenido que en abstracto se expresa dancísticamente.

Es imposible atribuir estos cambios únicamente a la influencia europea. ¿De dónde surgieron los ornamentos de los danzantes? ¿Cuándo aparecieron las máscaras de los danzantes de pascola, negras, en el Yaqui; de macho cabrío, demoníacas, en el Zuaque? ¿En qué momento se produjo la actual coreografía de la *Danza del Venado*?

Las preguntas anteriores son más acuciantes en tanto que para los religiosos no había más canto y danza que aquellos que fortalecieran el vínculo con el cuerpo ideológico de la iglesia. Ellos no pudieron ser. Cuando mucho se les puede reconocer la supresión femenina de los bailes. Más bien fue a la inversa, sostuvieron un largo combate a lo largo de los siglos para impedir que se originaran, entraran o se desarrollaran formas artísticas adversas a sus concepciones.

Quien conozca la *Danza del Venado*, común entre los cahitas y por la cual se refiere el drama de la caza de ese animal, no dejará de sorprenderse al conocer la danza *edzingi* de los pigmeos ngombe, de la República del Congo, cuyos cazadores "la interpretan para celebrar la muerte de un elefante macho de colmillos particularmente largos y para aplacar el espíritu del animal cazado mediante la reconstrucción de su agonía". (470). Imposible resistir la tentación de describir la danza conforme lo hace Ola Balogun:

Durante la interpretación, aparece entre la gente un bailarín envuelto en rafia que representa a un animal mítico: edzingi. Mientras éste danza en espirales acrobáticas al ritmo de canciones y palmas, los cazadores se van congregando a su alrededor hasta que finalmente cae al suelo derrotado y después de permanecer inerte por unos momentos regresa al bosque. (471)

Tal es, también, en el mundo cahita contemporáneo, el contenido de la *Danza del Venado*. En antropología el paralelismo cultural es una de las corrientes más aceptadas. En esta

470. Balogun, Ola. "Forma y Expresión en las Artes Africanas". en *Introducción a la Cultura Africana*. SERBAL-UNESCO. Barcelona, 1982. p. 71.

471. *Ibidem*.

ocasión sólo se trataría de llamar la atención acerca de este hecho: aparentemente a la llegada hispana la *Danza del Venado* no existía. Resulta inaceptable que los padres jesuitas y franciscanos o los cronistas soldados no la hubieran referido, como refirieron tantos otros detalles que seguramente tendrían menos valor, a su propio criterio. Por ejemplo, Pérez de Ribas es bastante explícito, como se ha visto, en la descripción de las danzas de *Los Prohijados* y de *La Pascola*, ambas vigentes todavía, pese al prematuro señalamiento de extinción formulado en su tiempo por el jesuita.

Existe, sin embargo, la idea contraria, esto es, que la *Danza del Venado* constituye una expresión artístico-religiosa prehispánica. Esta certidumbre se apoya, sobre todo, en una referencia arqueológica. Sesenta kilómetros al sur de la ciudad de Hermosillo se encuentra una cueva llamada *La Pintada*, que muestra una exuberante variedad de pinturas rupestres. Entre otras actividades representa

escenas de danza de individuos con astas de venado, de animales (ciervos) que en posición vertical parecen danzar. (También pueden verse) individuos con tocados de astas o plumas en las cacerías y que posiblemente hacen referencia a las máscaras, disfraces o tocados utilizados en estas prácticas. (472)

Es, al parecer, un caso singular. Son mucho más numerosas las pinturas rupestres de ciervos en la península de Baja California, pero los elementos que reúnen pueden configurar escenas de caza, no de danza. No hay, por desgracia, datos que permitan ampliar todavía el conocimiento sobre *La Pintada*. En el estudio arqueológico de Beatriz Braniff acerca de Sonora apenas sí menciona la cueva para una referencia sobre aves. En relación con la cueva, no existe una sola observación en la síntesis difundida por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) para ilustrar el estado de la investigación antropológica en el norte del país, que incluye, para cada Estado, un apartado en materia arqueológica. (473)

Braniff, sin embargo, aclara que los materiales estudiados en Sonora "en el periodo prehistórico se ubican dentro de un tiempo que se extiende entre el siglo XIV y XVII. Esta cronología se apoya en varios fechamientos de C14". (474)

Por tanto, salvo pruebas en contrario que pudieran existir, las fechas de las escenas de danza, con la del venado como destacada, no forzosamente datan del aislamiento antiguo de los pueblos de la región. El propio Messmacher, quien más minuciosamente describe *La Pintada*, no deja de observar "la presencia de animales como los bóvidos, de introducción tardía en América". (475) Concretamente señala que la cueva contiene "elementos figurativos resultantes del contacto con la cultura occidental". (476) Y, se puede agregar, a través del contacto con el europeo, con la cultura africana.

A fines del XVII la frontera española estaba en Sonora, lejos, ya, de Sinaloa. Era una

472. Messmacher, Miguel. *El Arte Paleolítico en México*. Edición del Décimo Congreso de la Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas. México, 1981, 123 pp.

473. García Mora, Carlos (compilador). *La Antropología en México, Panorama Histórico. La Antropología en el Norte de México*. INAH, México, 1988, 567 pp.

474. Braniff Cornejo, Beatriz. *La Frontera Protohistórica Pima-Opata en Sonora*. INAH, México, 1992, 247 pp. pp 206-207.

475. Messmacher, Miguel. op cit. p. 92.

476. Ibid. p. 93.

frontera extendida en su vanguardia por padres jesuitas y fuerzas militares como las del capitán Diego Martínez de Hurdaide, rápidamente seguidas por colonos, estancieros y mineros. Con todos ellos, desde el principio, estaba el negro. La influencia del negro parece encontrarse en algunas danzas cahitas contemporáneas. Adicionalmente a los elementos mencionados al respecto con anterioridad, aún es posible examinar otros.

El cahita hizo de la piel de los animales un objeto de uso: vestido, como el de las indias de los nebomes, o el que utilizaban los cinco primeros fundadores de San Felipe y Santiago de Sinaloa, que, imitando a los indígenas, trabajaron la piel del venado. Todavía en nuestro tiempo los cahitas usan la piel de cabra para la elaboración de máscaras, y hasta no hace mucho usaron la del jabalí. Sin embargo, en toda la región, la máscara de madera es actualmente una de las características del atuendo del danzante de pascola. ¿En qué usaban la madera labrada los indios de Sinaloa? En los arcos y las flechas, en las pipas para fumar tabaco, en algunos artículos de cocina, en la elaboración de fetiches para ciertas prácticas religiosas y en "los turbantes". Para el africano, en cambio, la talla de madera era -y es- una principalísima expresión artística y debe resaltarse el hecho de que las máscaras de madera entre los cahitas tienen características ajenas a la región en el periodo prehispánico: antropomorfas, negras, en el Yaqui; zoomorfas, caprinas, con cierto sentido demoníaco, en el Zuaque.

En el ámbito de la conjetura, existe, sin embargo, algo más que la inferencia por contraste o semejanza. Se tiene un episodio de fines del siglo XVIII dotado de elementos significativos en esta materia y que conviene examinar con cierta amplitud.

El ocho de enero de 1777, fray Ángel Antonio Núñez Tundidor escribió a sus superiores que el sábado 26 de octubre, cuando regresaba de sus servicios en el Llano Colorado, se encontró a un "Yndio viudo del pueblo y Real del Suaqui", llamado Ambrosio, quien acudía al pueblo cabecera de Tecoripa

a enseñar a estos yndios su diabolica escuela. Lo que enseñaba este maestro de yniquidad se reducía a baylar con unos meneos y compasses mui ridiculos, el canto que el llama del peyote tan horroroso como funesto. Salian unas visiones, y figuras de unos negritos mui tamañitos, que en la declaracion que le tome dice que vienen de azia el oriente, y los bayladores baylaban con ellos. Antes les daba a beber una agua, que el dice bendecia, y lo mismo era beber que al instante caian dormidos, y tanto que no bolvieran (dice el) si con un palito no hiciesse el son en otro todo lleno de vayas pintado de encarnado, a cuyo son despertaban de aquel sueño. Y comenzaba el bayle con los vevedores, y aquellas extrañas figurillas. Hacia aparecer flores tambien baylando, y el que podia alcanzar (dice el) alguna flor quedaba con la habilidad de practicar aquellas cosas que desease. Todo esto passaba delante de un San Antonio que ponen del largor de un dedo... Hasta unos doce indios de mi pueblo concurrieron, y uno de razon: este no confieessa que baylo, si solo que asistio una noche a ver estas cosas, y que no vio nada, en donde se evidencia que niega, pues preguntandole si havia bebido del agua dixo que no, y el maestro Ambrosio dice que si.(477)

Pudiera parecer extremadamente largo el anterior párrafo. En realidad, es una apretada síntesis de lo que sucedía en el ocaso del siglo XVIII en una región de frontera. Muchos son los datos que involuntariamente aporta Núñez para los efectos de este estudio. Conviene aclarar, primero, que nos habla de una zona límite yaqui-nebome (o pima bajo). Si bien es cierto que se refiere al "suaqui", éste tiene como punto de referencia Tecoripa, relativamente en las proximidades del viejo Cajeme, hoy ciudad Obregón. Es otra comunidad en la región con el nombre de zuaque. La primera, al sur, es la que durante la colonia le dio el nombre al hoy río Fuerte; la segunda, es la que refiere Núñez, en medio de los ríos Tecoripa y Chico; la tercera se encuentra al norte del viejo Pitic, hoy Hermosillo. Las tres tienen la misma característica, están "en medio de las aguas", tal cual es su significado.

El religioso se impresionó con lo que sucedía en las comunidades indígenas. Su reacción fue la misma que tuvieron el padre Arocha, en Sombrerete, y Esquivel, en Durango. Entre los feligreses bajo su custodia, un nuevo mensaje se hacía presente, pero sin palabras, sin intención abierta de desafiar nada. Aquí, sin embargo, hay otro cariz imposible de soslayar. Como se duele el padre Núñez, los indígenas no podían ser objeto de persecución del Santo Oficio, por lo cual "se miran a cada passo mil sustos en estas provincias". Quizá por eso, precisamente, los cambios operaron de manera más irritante aunque menos declarada que en las otras castas; quizá, también, consecuentemente, la transformación sea más difícil de identificar.

El texto del padre Núñez es claro. Dice que Ambrosio llegaba a Tecoripa a "enseñar a (los) yndios". Simple y sencillamente, pues, la danza se desconocía. Había que realizar viaje especial para eso. No había tradición ni herencia, es decir, los elementos eran nuevos y venían de fuera, limando las inevitables aristas sincréticas que caracterizarían la suya como una "diabólica escuela". Alejada de las enseñanzas ortodoxas, sería atribuida a la influencia del demonio.

Ambrosio era un "maestro de yniquidad". Para él, de tener Núñez el poder suficiente, no habría ninguna concesión. Incluso anotó: "lo tengo preso y esperando". Pero no todo es ideología; hay, igualmente, concepción estética que, siendo impuesta, responde a lo primero. Enseñaba a "bailar con unos meneos y compasses mui ridiculos". El religioso parecía comparar el baile autorizado, solemne y cortesano, con aquellos movimientos vitales que de repente habían aparecido entre sus feligreses.

Se bailaba con un canto "que el (Ambrosio) llama del peyote". No estaba obligado el padre Núñez a saber que prácticamente todos los pueblos de Centro y Norteamérica usaban el alucinógeno como parte de su ceremonial religioso. Siglo y medio atrás, el uso del peyote como elemento fundamental para las artes adivinatorias aparecía en las declaraciones que extraía a su manera el Santo Oficio en San Felipe y Santiago de Sinaloa y en San Miguel de Culiacán.

También, era un canto "tan horroroso como funesto". Se entiende: significaba el extravío de un control secular y, sin que él lo supiera, el regreso a una cultura pretendidamente aniquilada, si bien con elementos exógenos.

No era esto, por supuesto, el primer intento de recuperar la danza original entre los cahitas. Resulta significativo, más bien, que en este objetivo se encontraran muchos de los esfuerzos indígenas. Cuando el dominio religioso español fue establecido en el noroeste, los jefes indios tenían la danza como símbolo de resistencia. Dice Pérez de Ribas en relación con

el alzamiento Guazapare en el primer tercio del XVII: "Cogieron los ornamentos y dos cálices sagrados y todo lo profanaron, celebrando sus bárbaros bailes con ellos". (478) Y en el Yaqui un indio hechicero pretendió "destruir" la cristiandad "florecente" organizando "algunas juntas de gente" y "resucitando bailes gentiles". (479)

Ambrosio daba de beber a los danzantes "una agua que el dice bendecia". Este es el primero de los elementos cristianos que aparecen en el relato del ceremonial, que, asimismo, remite, de nuevo, a siglo y medio atrás, concretamente a la declaración de Isabel de Medina sobre la negra Agustina y el agua del poblado de Calocan, en Sinaloa, útil para "tener ventura y ganar en el juego".

En el apartado Tecoripa, sin facultades para ello -recuérdese que muchos sacerdotes fueron llevados a juicio por impartir sacramentos sin autorización- un indio del Real del Suaqui consagraba el brebaje para aquellos heterodoxos feligreses.

"Lo mismo era beber que al instante caían dormidos". Esta era la característica fundamental de la ceremonia del peyote: su pasividad. Era el instrumento para el descenso interior, para el viaje hacia el inconsciente del individuo, hacia el encuentro consigo mismo a través de la representación simbólica que les permitirían las visiones en el sueño.

El peyote, planta sagrada, formaba parte esencial de las ceremonias indígenas. Existente en toda Mesoamérica, desde Nayarit "el culto del peyote se propagó hacia el norte, entre los kiowa y los comanches, hasta los saskatchewan del Canadá, hacia el oeste, a través de la Gran Cuenca, hasta la California oriental. Llegó incluso hasta el sur, alcanzando a los navajos de Nuevo México". (480)

Entre las tribus de las praderas norteamericanas, los botones del peyote eran comidos en grupo, sentados los participantes en media luna, entre canciones, sonidos de tambor y un chamán conduciendo "la ruta". Se viajaba entonces al espacio de las visiones. Al despertar, las actividades eran simples: comida ritual, descanso e intercambio de experiencias.

En Tecoripa, muy entrado ya el siglo XVIII, existen algunos cambios en el ceremonial que acompaña al uso del peyote. Se tiene, sí, un regreso transparente al pasado indígena, pero ese regreso operaba por líneas diferentes. Del ensueño que producía el agua de peyote no se volvía "si con un palito no hiciese el son en otro todo lleno de vayas pintado de encarnado".

Despertar al sonido de la música no pareciera ser característica de la ceremonia del peyote. La videncia era lo importante. El mundo al que se marchaba no estaba en el exterior, sino adentro. Todo lo que implicara movimiento, por tanto, debía operar internamente. En el mundo africano era distinto. Con cerveza de mijo en África, o con aguardiente -o ron- en el nuevo continente, los sentidos se agudizaban y quedaban listos para la posesión, es decir, el *montaje* del espíritu, del dios, sobre el individuo y esto sólo se producía por la música y el baile. Incluso, como puede apreciarse en el vudú, había un sonido del tambor para cada deidad. Y, como dice Dauer, la "preocupación más íntima de la música africana consiste en provocar un éxtasis ininterrumpido". (481)

El tambor no se usaba en Tecoripa, pero sí la percusión. El sonido era "producido por un palito contra otro todo lleno de vayas pintado de encarnado". ¿Qué instrumento es este? En

478. Pérez de Ribas, Andrés, op cit, T. II, p. 53.

479. Ibid, p. 159.

480. La Barré, Weston. "Historia de las Religiones". *Movimientos Religiosos Derivados de la Aculturación*. Coordinación de Henry-Charles Puech. Siglo XXI Editores. Vol. 12, México. 1976. 470 pp. p. 46.

481. Jahn, Janheinz, op cit, p. 48.

las culturas prehispánicas no aparece como característico de la región. Los contemporáneos, incluso, son el raspador y una sonaja elaborada de madera y discos de metal, además del medio *bule* inmerso en una palangana de agua. Como quiera que fuese, funcionaba a manera de sonaja, pero la diferencia es notable en tanto que resulta una mezcla de ésta y de clave. En todo caso, en el vudú, los *houngans*, los sacerdotes. "indican a los tambores las fórmulas rítmicas mediante sus sonajas sagradas". (482) ¿Por qué no el tambor? Debe recordarse la erradicación que del uso de este instrumento hicieron los misioneros, particularmente en lo concerniente a las ceremonias religiosas.

La práctica religiosa era profundamente individual, pero de expresión colectiva. El color encarnado no era sino un regreso a la significación simbólica del rojo en el mundo antiguo: la sangre, la vida.

Además, si se toma en cuenta esta frase del padre Núñez -"a cuyo son despertaban de aquel sueño y comenzaba el bayle"-, se advierte la diferencia con las danzas descritas por el padre Ribas. Lejos de ser iniciadas luego de un proceso de ensueño, aquéllas eran el resultado de una explosión anímica, con centenares de danzantes en círculo. En el caso de Tecoripa, al despertar "comenzaba el bayle con los vevedores y aquellas extrañas figurillas". Y así se llega a un aspecto que despierta particular curiosidad científica: "Salían visiones, y figuras de unos negritos mui tamañitos, que... dice que vienen de azia el oriente, y los bayladores baylaban con ellos".

Son múltiples las preguntas que se desprenden de este último párrafo porque hay una suma de elementos extraños al ceremonial indígena, aparte de los ya mencionados. Lo fundamental: el baile con los negritos. Hoy, en el mundo cañita, la danza es concreta en atuendo, instrumental, canto y movimiento; es algo más que una representación, es un encuentro específico con el espíritu, del venado, por ejemplo; el danzante baila con él, por él y para él, como el africano, quien recibe a la deidad, es "montado", tiene en su cabeza el *oricha-loa*, es ocupado por ella. Entre los africanos, "un creyente que nunca haya sido poseído por el dios merece mucho más el epíteto de anormal". (483)

Por otra parte, en el negro la orientación es fundamental. Para ello, en Haití, tiene el *hounfort*, un árbol al centro del espacio ceremonial, cuyas ramas son residencia de los espíritus; de allí, siempre, descienden. (484) En el caso de Tecoripa, "vienen de azia el oriente", de un mismo lugar.

Algo más, que no por aparentemente elemental debe dejar de subrayarse: ¿Por qué "negritos"? ¿Qué hacían en esa región yaqui-nebome tomando la parte central de una ceremonia claramente distinta a las allí conocidas hasta entonces? ¿Qué significa eso de "mui tamañitos"? Parece, pues, que el padre describe una intervención de pigmeos, los mismos cuya coreografía de la *Caza del Elefante* no puede menos que ser comparada con la utilizada en la *Danza del Venado*.

Hombres "mui tamañitos" ocuparán luego sitio fundamental en la *Leyenda de Yomumuli y los hombrecitos de Surem*, que explica la conquista de los yaquis anunciada por un "árbol parlante". La leyenda habla de que los "Surem eran pequeños pero muy fuertes. Todavía

482. Ibid. p. 49.

483. Ibid. p. 51.

484. Ibid. p. 52.

viven en las colinas y en el mar. Ellos ayudan a los hombres cuando pueden". Estos "hombrecitos" ayudan y se alejan. (485) Hombres "mui tamañitos" no existen en el Yaqui. Aparecieron y desaparecieron. Quedaron en la leyenda.

Danza de "los negritos" existe actualmente en la región totonaca, en el otro extremo del país, en el Golfo de México. Se le atribuye, también, origen indígena, tanto como castellano a la palabra *huasanga* que denomina el momento en que danza la mamá -La Maranguilla- con sus hijos -los negritos- y su esposo -el Caporal . Pero, aparte del vestido de terciopelo negro, la manera en que es tratada la máscara -negra también- habla de otras influencias. A la máscara, "se le hace adoración (fiesta) cuando menos una vez por año. La adoración consiste en ofrecer a la máscara una danza completa.(486) Cuando se utiliza por primera vez una máscara... se hace una "bendición de la máscara" o "promesa a la máscara". (487)

Las máscaras son puestas en un altar frente a dos santos, como dos son los personajes guía, La Maranguilla y el Caporal. Una adivina "le echa copal y echa humo a las mascaritas y al altar, riega refino (aguardiente) en las cuatro esquinas del altar y prende dos velas". (488)

La ceremonia muestra elementos cristianos, con los santos y los rezos; indígenas, como el copal y las cuatro esquinas. Pareciera, pues, fruto sincrético indígena-europeo. Pero algunos datos permiten localizar al africano, la máscara, en primer término, aunque, como huella, no puede dejarse de lado el término *huasanga*, inexistente en español.

Se encuentra en la *Danza de los Negritos* otro simbolismo que tampoco puede ignorarse. Se refiere al contenido mismo de esta danza, que, en síntesis, es el siguiente: La Maranguilla, el Caporal y sus hijos se dirigen al trapiche. En el camino se les aparece una víbora que no los deja pasar. El Caporal ordena a sus hijos que la maten. Puesto que no le obedecen, intenta hacerlo por su cuenta pero es mordido. Sus hijos terminan por matar a la víbora. El Caporal recupera la salud. (489)

Es conveniente analizar estos elementos: la víbora, la Maranguilla, el trapiche, la desobediencia inicial y la salvación final.

La serpiente tiene representaciones y significaciones antiquísimas. En este caso es una representación judeo-cristiana: es el mal. La desobediencia de los hijos lleva al sacrificio inicial del padre, resuelto luego por una reacción de aquéllos. El tránsito parece operar de Adán a Jesús, de la desobediencia a la salvación. El trapiche puede ser el mundo, pero es posible identificarlo con el paraíso; esto es, quizás dicho de una manera más elemental: la fuente de sustento.

La Maranguilla asume un papel pasivo. Su función resulta confusa. ¿Quién es? Se le menciona como "la madre", pero el sentido se define cuando advertimos una característica especial que se revela en la misma danza. La Maranguilla no es, precisamente, una mujer. Quien baila es un hombre con atuendo femenino. Esta dualidad sexual no parecer fortuita. Conduce de nuevo a Shangó, un dios menor junto a Nya Murunga, el creador, pero un dios

485. Olavarria, María Eugenia. op cit. p. 78.

486. *Danza de los Negritos*. Biblioteca de Historiadores Mexicanos. Vargas Rea Editor. México. 1952. 45 pp. p. 27.

487. *Ibid.* pp 41-42.

488. *Ibid.* p. 45.

489. *Ibid.* p. 10.

sexualmente dual. En Cuba y en Brasil Shangó equivale a Santa Bárbara. En ambos países "Shangó es Santa Bárbara macho". (490)

Este rastro del Golfo lleva de nuevo al Pacífico norte, al arroyo de Ocoroni y a las tres cruces del ejido La Playa. Viriseba es "el santo", es, pues, *él*, pero también es *ella*, los vestidos no lo diferencian de Vairubi, su madre. Nadie se engaña, él es quien domina, es el poderoso. Esta dualidad que se manifiesta en Viriseba no es original. Nada hay en la referencia de Pérez de Ribas que lleve a una supuesta confusión. La sexualidad era definida: Vairubi, la madre; Viriseba, el hijo. La dualidad sexual debió tener un origen exógeno que, según los indicios, puede ser africano.

La presencia de Shangó se abre paso, también, en la certidumbre de los mayos: "El trueno es la voz de la ira de Dios y el relámpago es su poder". (491) Una identificación clara que no registran las descripciones de los padres jesuitas al establecer el contacto con los pueblos de la región. Podría, pues, ser resultado de una aportación posterior.

En la zona yaqui-pima, a fines del siglo XVIII eran menos dominantes los elementos cristianos en la danza, si bien existían. Se ha citado ya la bendición del agua, falta de ser recordado que "todo esto pasaba delante de un San Antonito que ponían del largor de un dedo".

De manera destacada, los indígenas de la región cahita no levantaban altares ante los cuales danzar. Había principios de corporización divina, como lo refiere Pérez de Ribas en algún momento. El jesuita no deja de anotar en su obra clásica sobre la cristianización de Sinaloa y Sonora, que aproximadamente a 100 kilómetros de Guasave, los habitantes de esta comunidad tenían, en un monte, "un idolo que .. (se) les aparecía en forma humana, y les decia, cómo él era su señor... mandábales que adorasen una piedra que decia ser su figura, a la cual ellos se ofrecían...". (492)

Asimismo, la danza no estaba tan alejada de una intención reverencial, como resulta apreciable en la *Danza de Los Prohijados*, donde Virisiba y Vairubi ocupaban un espacio fundamental. Se tendría, así, otra coincidencia con el negro, quien hizo de los santos cristianos imágenes de sus dioses tutelares, los protectores de personas o lugares. *Eshú* es San Pedro, en Cuba, pero San Antonio, en Bahía, y "abre el camino a las limpiezas". (493) Tanto "los negritos" como el "San Antonito" son "mui tamañitos", pequeñitos. En el continente americano, la representación divina era monumental, lo mismo en Canadá, con los tótem labrados en el tronco de un árbol, que en Mesoamérica, con sus *Tlaloc*, *Coactilcue* o *Quetzalcoatl* hechos en piedra.

En África tenía proporciones humanas y un medio para representar a la deidad estaba en la talla, "uno de los pilares del arte africano". (494). Y, lo más importante para los efectos de este estudio, "las tallas de madera más sobresalientes son las máscaras". (495). Dice Balogun: "Las mascaradas forman parte, generalmente, de ceremonias rituales destinadas a

490. Ortiz Fernández, Fernando, Op Cit. p. 58.

491. Monjarás- Ruiz, coordinador. *Mitos Cosmogónicos del México Indígena*. INAH, México, 1987, 317 138pp. p. 252.

492. Pérez de Ribas, Andrés, op cit. T. I. p. 220.

493. Ortiz Fernández, Fernando, op cit. pp 59-77

494. Balogun. Ofa, op cit. p. 40.

495. *Ibidem*.

invocar (los) dioses o a establecer la comunión de la colectividad con ellos". (496)

La reverencia del negro a la deidad tenía espacios más íntimos. El más privado de todos, la casa misma. Este tipo de veneración a las deidades en altares no formaba parte de la tradición cultural cañita; tampoco era inducida por los españoles. El padre Núñez se asombra: "Como estas gentes son tan inclinadas a altarcitos, por eso les quería engañar (Ambrosio con el San Antonio)".

Sólo unas palabras más al respecto. Cualquier grabado sobre la representación escultórica de los orichas en Cuba, como los que incluye la obra de Ortiz, revela figuras que tendrán, también, "el largor de dos dedos", y que si bien en Cuba Shangó es representado por Santa Bárbara, su hermano, Ogún, dios de la guerra, emanado también de Yemayá, la diosa de las aguas, está representado por San Antonio. (497) ¿Por qué, en todo caso, la confusión? El propio Ortiz explica: "Cada pueblo africano importó su panteón y sus ritos. Hubo un tiempo, hasta el cese de la trata (de esclavos), en que los cultos debieron conservarse relativamente en su originalidad africana; pero a partir de esta época, cuando las relaciones con África se rompieron, todos los cultos se falsearon más o menos". (498)

San Antonio es una materialización espiritual en la cual el negro aparece como portador cultural. Esta hipótesis se refuerza con la siguiente imagen: "Aparecen flores también baylando", dice el padre Núñez. Es, pues, la de los negritos, una visión más, pero el hecho de que negros y flores bailen nos remiten a los negros y mulatos de San Felipe y Santiago de Sinaloa y San Miguel de Culiacán en el primer tercio del XVII. "El que podía alcanzar dice él (es decir, Ambrosio) alguna flor quedaba con la habilidad de practicar aquellas cosas que desease". Otra vez, juntos, negros y flores con un propósito: el poder.

En Tecoripa, la gran fortaleza indígena parece haber sido tomada desde sus cimientos, el más sólido que pueda haber: el mundo trascendente. En ese remolino integrado aparece también el español, ya que, asienta el padre Núñez, al baile asistió "hasta... uno de razón: este no confiesa que baylo, si solo que asistió una noche a ver estas cosa, y que no vio nada". Este hombre "de razón" se interiorizaba de las artes fusionadas indígena y africana, de la cultura que se formaba y de la cual, por otra parte, de alguna manera llegaría a convertirse en portador.

Ahora bien, era tal la certidumbre del padre Núñez en los resultados efectivos del brebaje, que concluye mentira del hombre "de razón" por el dato que le proporciona Ambrosio: bebió del agua del peyote. Tenía, por consecuencia, que ver algo. "Se evidencia que niega, pues preguntándole si había bebido del agua dixo que no, y el maestro Ambrosio dice que si". Lo importante, en todo caso, es que "asistió a ver estas cosas". Este hombre estaba lejos, pues, de ser un espectador; era, ya, un participante, y, en calidad de tal, se fusionaba, como los otros, en un acto de creación.

Del pasado al presente puede viajar por el puente de dos datos. En el centro ceremonial de La Playa, en las riberas del arroyo de Ocoroni, sus habitantes todavía dicen que la *Danza del Venado* les llegó del norte, "de Sonora, por Huatabampo". Por otra parte, si bien ya no lo hacen, hasta fechas recientes, también en Ocoroni, los cañitas de la región se concentraban para celebrar la fiesta de San Antonio.

Según se ha visto, hay elementos suficientes para no seguir aceptando la llamada

496. *Ibidem*.

497. Ortiz Fernández, Fernando, *op cit*, pp 59-77.

498. *Ibid*, p. 48.

danza indígena de Sinaloa como exclusivo fruto sincrético hispano cahita.

2.2.6. Los portadores

Lo nuevo que se exhibió en Tecoripa debía, pues, responder a una sociedad nueva también, lo más cercano a la que hoy conocemos. Para imaginarla es menester regresar más de cien años atrás, al auto de fe del Santo Oficio en la parte entonces medular del hoy estado de Sinaloa: San Felipe y Santiago y San Miguel de Culiacán. Entre abril y agosto de 1627, en total, 101 habitantes de estas dos villas declararon ante el Santo Oficio. En el sofocante verano sinaloense, el tribunal funcionó en ambas comunidades. Al final, la población mayoritariamente involucrada estaba en San Felipe y Santiago: un 12 por ciento más. Y, si se considera esta población por sexo, se tendría casi un equilibrio en la femenina, con una ligera ventaja de la originaria de San Felipe y Santiago, pero no sucede lo mismo en el caso de los hombres: los varones de esta última villa prácticamente duplican al número de involucrados de San Miguel de Culiacán. (Cuadro I).

C. 1 Población Alfabetizada

Entidad	Población Interrogada						Población Alfabetizada					
	H	%	M	%	Total	%	H	%	M	%	Total	%
San Felipe y S.	23	66	34	52	57	56	14	58	1	20	15	55
San Miguel de C.	12	34	32	48	44	44	10	42	4	80	14	45
Total	35		66		101		24		5		29	
%	35		65				73		27			

(Este cuadro y los siguientes fueron elaborados por el autor con datos de las actas del SO)

Si bien hay una clara diferenciación de sexo, no es así en lo que concierne a la distribución geográfica. El 65 por ciento de la población que testifica está formado de mujeres y el 35 por ciento de hombres, pero del total de involucrados, 56 por ciento pertenece a San Felipe y Santiago; el resto, a Culiacán.

De la población declarada, casi una tercera parte sabía leer y escribir. De esta tercera parte, un 27 por ciento estaba formado por mujeres; una en San Felipe y Santiago; cuatro, en Culiacán. La soledad de su posición despierta el interés por saber quién era esa mujer que en San Felipe y Santiago poseía el más elevado grado de preparación entre sus vecinas. Se trataba de María de las Nieves, clasificada como española, de 35 años, casada. El uso del sapo como arma mortífera, que preconiza, remite a la herencia de la brujería española. Nieves, incluso, es apellido originario del puerto de La Coruña o de la Villa de Pontevedra,

ambos en Galicia. (499) Más mujeres de Culiacán sabían leer y escribir, pero la totalidad de la población de origen africano alfabetizada -cinco- correspondía a San Felipe y Santiago, la sede del colegio jesuita.

Pudieron firmar de su puño y letra casi la totalidad de los hombres involucrados en la Villa de Culiacán y que prestaron declaración -10 de 12- y más de la mitad de los involucrados en San Felipe y Santiago -14 de 23.

En aquellos años se estaba en los albores del XVII ¿Es poca cosa que una tercera parte de la población examinada, que podría considerarse urbana, en zona de frontera, estuviera alfabetizada? A la luz de estos elementos, dicho sea de paso, habría que considerar la declaración de Alonso de la Mota y Escobar, según la cual los habitantes de Culiacán no escribían.

La casta predominante entre las mujeres declarantes correspondía a la española -33 por ciento- y la numéricamente inferior, a la negra, apenas un 4.0 por ciento. Pero si se compacta por grupos raciales afines se tendría que españolas y castizas formaban el 57 por ciento; las mestizas, el 26 por ciento, y negras y mulatas el 17 por ciento. Las indias no figuraban. Esto no debe resultar extraño, tampoco lo hacen como acusadas. Recuérdese que los indígenas no podían ser llevados a juicios "tocantes a la fe", luego del episodio de don Carlos en Texcoco. Aunque, adicionalmente, es posible intentar otra explicación, tal vez sencilla. El Santo Oficio encontró en Sinaloa prácticas relativas a un orden sobrenatural contrario a la enseñanza cristiana. En el dominio de las fuerzas sobrenaturales, la mujer tuvo en Europa el papel fundamental; en la América prehispánica, esa tarea correspondió al hombre. Entre las mujeres, la india no se atrevió a invadir semejante terreno en la Sinaloa colonial, pero sí lo hizo la mestiza, de cualquier manifestación cromática.

C. 2 Castas Declaradas. Mujeres.

Entidad	Española	India	Negra	Mestiza	Castiza	Mulata	Total
San Felipe y S.	3	-	-	14	13	2	32
San Miguel de C.	15	-	2	-	-	5	22
Total	18	-	2	14	13	7	54
%	33		4	27	24	13	

Puede asumirse que, como en este caso, la mayor parte de las mujeres eran denunciadas y por ello no estaban involucradas en los actos que denunciaban. Pero, llamadas o no por el inquisidor, como es frecuente en los autos de fe del Santo Oficio, una cosa sigue a la otra y de acusadoras pasaban a ser acusadas. De todas suertes importa subrayar este hecho, puesto

499. Tibón, Gutierre. *Diccionario Etimológico Comparado de los Apellidos Españoles Hispanoamericanos y Filipinos*. Diana. México, 1988. 433 pp. p. 405.

que se buscan las formas de integración cultural: el conocimiento ya estaba lo mismo en unas que en otras.

Las negras y mulatas ocuparon un sitio destacable entre las castas declaradas, pero nada comparable a los mulatos, quienes, contrariamente a sus compañeras de ascendencia racial, formaron la mayoría de los hombres involucrados en las averiguaciones inquisitoriales de 1627 en Sinaloa: un 46 por ciento; les siguió el grupo formado por españoles y castizos, con un 36 por ciento, y el de mestizos quedó al final, con 18. La mayor parte de estos mulatos vivía en San Felipe y Santiago de Sinaloa: once de ellos; dos, en San Miguel de Culiacán. Un fenómeno inverso al de las mujeres de origen africano, la mayor parte de las cuales residía en la segunda de las villas mencionadas. Sería inexacto decir que Culiacán era urbana y Sinaloa rural. Ambas villas, entonces, ocupaban un rango semejante de desarrollo, con todo y que la más reciente fuera San Felipe y Santiago. En ella, recuérdese, funcionaba el colegio jesuita y bajo la orden religiosa estaba la administración de haciendas y estancias. También, en las faldas de la Sierra Madre Occidental, San Felipe y Santiago mantenía un contacto estrecho con minerales y villas serranas como El Fuerte y Mocorito.

Tal vez la diferencia deba ser buscada en las ocupaciones de los africanos. Buena parte del trabajo de las haciendas y estancias, como se ha visto, se sustentaba en la mano de obra esclavizada y en la indígena; las tareas de servidumbre, en cambio, correspondían a mujeres, ocupadas en las casas de los comerciantes de Culiacán.

C.3 Castas Declaradas. Hombres.

Entidad	Español	Indio	Negro	Mestizo	Castizo	Mulato	Total
San Felipe y S.	2	-	-	5	3	11	21
San Miguel de C.	5	-	-	-	-	2	7
Total	7			5	3	13	28
%	25			18	10	47	

Los actos encontrados por el Santo Oficio entre los habitantes del centro de lo que hoy se llama Sinaloa, a principios del siglo XVII, podrían hacer suponer un estado de aguda descomposición social, pero la relativa alta escolaridad existente induce a una reflexión diferente; dato al cual debe ser sumado otro de tanta importancia como aquél: la mayor parte de los involucrados estaba casada, independientemente de su estrato social. Lo estaba el 67 por ciento de las mujeres y el 60 por ciento de los hombres. (Cuadros 4 y 5) No eran, mayoritariamente, solteros ansiosos o viudas nostálgicas arrojados tanto unos como otras a buscar en lo oculto aquello que se les extraviaba en la realidad.

C. 4 Estado Civil. Mujeres.

Entidad	Casadas	Solteras	Viudas	Total
San Felipe y S.	23	2	8	33
San Miguel de C.	19	5	6	30
Total	42	7	14	63
%	67	11	22	

C. 5 Estado Civil. Hombres.

Entidad	Casado	Soltero	Viudo	Total
San Felipe y S.	8	6	-	14
San Miguel de C.	7	4	-	11
Total	15	10		25
60	40			

C. 6 Acusados. Mujeres.

Entidad	Negra	Mulata	Mestiza	Total
San Felipe y S.	2	-	-	2
San Miguel de C.	3	6	2	11
Total	5	6	2	13
%	39	46	15	

C. 7 Acusados. Hombres.

Entidad	Negro	Indio	Mulato	Mestizo	Portugués	Chino	Total	%
San Felipe y S.	-	-	4	2	-	1	7	
San Miguel de C.	-	5	3	-	-	-	9	
Total	-	5	7	2	1	1	16	
%		32	44	12	6	6		

Si bien entre las mujeres la mayor parte de las acusadoras eran de origen europeo, las acusadas eran de origen africano: el 85 por ciento, mayoritariamente en Culiacán. El 15 por ciento restante correspondía a mestizas. (Cuadro 6). Entre los hombres, asimismo, exceptuando a un portugués y a un "chino", los acusados eran mayoritariamente mulatos; no hay negros, pero hacen su aparición los indios, seguidos de los mestizos. (Cuadro 7).

Tales fueron, pues, los hombres y las mujeres que formaron la simiente poblacional de la sociedad actualmente identificada como sinaloense.

Colofón

En Sinaloa, las características fenotípicas del negro se han diluido. Como los chinos de *Peonia*, los negros llevados a Sinaloa durante la Colonia son ahora sinaloenses. En este crisol se fundieron también españoles e indios, hasta la alborada de la Independencia. Pero en tanto que a éstos se identifica como portadores y hasta se reclama con orgullo su herencia, el negro ha sido olvidado. Tal vez encuentrarse en ello la resultante de su propia y natural negativa a ser lo que era, "la raza más vil", el esclavo; el fruto de su trágica obsesión por extinguirse.

Desde el fondo del crisol, sin embargo, aparece en la forma de ser de un pueblo. Tal vez, contrariamente a lo que afirma don Héctor R. Olea, no fueron los creadores de *La Tambora*, pero este conjunto musical que hoy identifica plenamente a Sinaloa es sin duda heredero de aquellos que organizaron los *pardos* en la Colonia. Puede aceptarse esto considerando la algarabía que conlleva y pensando en el instrumento clave, en cuyo uso coincidieron negros e indígenas: el tambor. Si bien el diseño de la mayor parte de los componentes musicales no les pertenece, la creación musical que anima al grupo es de ellos, desde las manifestaciones

C. 7 Acusados. Hombres.

Entidad	Negro	Indio	Mulato	Mestizo	Portugués	Chino	Total	%
San Felipe y S.	-	-	4	2	-	1	7	
San Miguel de C.	-	5	3	-	-	-	9	
Total	-	5	7	2	1	1	16	
%		32	44	12	6	6		

Si bien entre las mujeres la mayor parte de las acusadoras eran de origen europeo, las acusadas eran de origen africano: el 85 por ciento, mayoritariamente en Culiacán. El 15 por ciento restante correspondía a mestizas. (Cuadro 6). Entre los hombres, asimismo, exceptuando a un portugués y a un "chino", los acusados eran mayoritariamente mulatos; no hay negros, pero hacen su aparición los indios, seguidos de los mestizos. (Cuadro 7).

Tales fueron, pues, los hombres y las mujeres que formaron la simiente poblacional de la sociedad actualmente identificada como sinaloense.

Colofón

En Sinaloa, las características fenotípicas del negro se han diluido. Como los chinos de *Peonia*, los negros llevados a Sinaloa durante la Colonia son ahora sinaloenses. En este crisol se fundieron también españoles e indios, hasta la alborada de la Independencia. Pero en tanto que a éstos se identifica como portadores y hasta se reclama con orgullo su herencia, el negro ha sido olvidado. Tal vez encuentrarse en ello la resultante de su propia y natural negativa a ser lo que era, "la raza más vil", el esclavo; el fruto de su trágica obsesión por extinguirse.

Desde el fondo del crisol, sin embargo, aparece en la forma de ser de un pueblo. Tal vez, contrariamente a lo que afirma don Héctor R. Olea, no fueron los creadores de *La Tambora*, pero este conjunto musical que hoy identifica plenamente a Sinaloa es sin duda heredero de aquellos que organizaron los *pardos* en la Colonia. Puede aceptarse esto considerando la algarabía que conlleva y pensando en el instrumento clave, en cuyo uso coincidieron negros e indígenas: el tambor. Si bien el diseño de la mayor parte de los componentes musicales no les pertenece, la creación musical que anima al grupo es de ellos, desde las manifestaciones

lejanas de *Los Panaderos*, hasta las inspiraciones más recientes, decimonónicas, identificadas como “sones de la tierra”.

¿Qué decir de la influencia que tuvieron en lo que en el presente es sencillamente conocido como cultura indígena? Se ha visto ya la posibilidad de que hayan alcanzado, al respecto, una influencia mayor de la que comúnmente es aceptada. Ciertamente, no puede haber una afirmación tajante, pero los datos llevan a una interrogante que amerita mayor trabajo de investigación.

Por otra parte, jirones del México antiguo se manifiestan apenas en nuestros días. Pero esto vale también para las creencias españolas: ¿Quién habla de sapos, yoyomillos, tierra de sepultura, gatos, cuervos y palomas, salvo caricaturescamente o como reflejo de manifestaciones inconscientes, que en este trabajo no tienen espacio para ser examinadas a profundidad? De la Sinaloa moderna, desarrollada sobre todo a lo largo de la costa del Pacífico, las creencias africanas propiamente han desaparecido, lo mismo que han desaparecido de Europa creencias como las del “camino del lobo” entre los trigales alemanes. Pero, ¿han desaparecido, realmente? Ningún edificio colonial queda en Culiacán, una de las ciudades españolas más antiguas del continente americano. ¿Esto significa que allí no construyeron nada los españoles? La presencia hispana está, claro, en el idioma, pero, aparte de ello, no ha de ser, seguramente, la índole racial única evidencia de su llegada y arraigo. Por el estudio racial es factible encontrar la cultura, y al revés. Si las creencias pueden cambiar, desaparecer y ser sustituidas, si realmente así ha sido o si persisten de otras formas, queda, también, para ser indagado en otro lugar, pero lo cierto es que los cambios se produjeron sin exclusión de etnia. Los africanos y sus descendientes cambiaron, asimismo, como parte de la sociedad que ya formaban junto con los otros seres humanos que se reunieron en ese sitio de México llamado hoy Sinaloa.

3. JUDÍOS EN LA SINALOA COLONIAL

3.1. El pasado hispano

En la medida en que nos aproximamos a la presencia judía en la Nueva España, se mezclan incógnitas y asombros. Uno, sobre todo, llama la atención y, por él, únicamente, se justificaria, para el autor, el origen de la presente investigación: ¿Por qué vinieron los judíos a la Nueva España? Puede responderse con prontitud: para alejarse de la península ibérica y emprender una nueva vida en tierras nuevas. También, como lo explica Eva Uchmany en su estudio acerca de la familia Díaz Nieto, puede decirse de algunos de ellos que venían "con la esperanza de amasar cierta fortuna y regresar". (500) Queda el sentido básico de la duda: ¿Por qué insistir en España? Está claro que la mayor parte de los judíos que se trasladó al nuevo mundo lo hizo con un proyecto de residencia permanente. Así lo indican los proyectos colectivos de colonización, las propiedades adquiridas, los negocios atendidos, las familias creadas y sostenidas hasta formar varias generaciones. Apunta también en ese sentido la negativa al abandono del país aun cuando existieran riesgos graves de aprehensión (501)

Una vida con mayores posibilidades de tranquilidad se abría en otras partes de Europa y de África. Receptiva, Holanda fue sitio idóneo de refugio para los judíos en la expulsión de 1492, sobre todo avanzado el proceso de independencia de los países bajos y considerando que la burguesía holandesa no permitió el establecimiento de la Inquisición; el imperio turco, lo mismo, siguiendo la curva del Mediterráneo oriental: por Marruecos, los Balcanes y el Asia Menor. En Nueva España la vida de los judíos pendía de una simple delación, tan frecuente ya cuando el Santo Oficio operaba con todo su dinamismo. Frente al absoluto de la muerte, la ganancia material como explicación exclusiva parece insuficiente. La presencia de los judíos en México desde la primera oleada hispana exige un mayor esfuerzo de análisis. Quizás se avanzara más si se asume el problema en otros términos: esta presencia era, finalmente, parte de un proceso que aún no terminaba en la propia península: la asimilación de los judíos a España por integración, no por absorción violenta. Con el Edicto de

500. Uchmany, Eva Alexandra, *La Vida entre el Judaísmo y el Cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992, 477 pp. p. 18.

501. Liebman, Seymour B., *Los Judíos en México y América Central. Siglo XXI Editores*, México, 1971, 481 pp. p. 54.

expulsión, los reyes católicos rompieron la convivencia de tres religiones. El Edicto se apoyaba en el quebrantamiento del contradominio musulmán, con la toma de Granada. Se había llegado, así, por el dominio cristiano, a un punto sin retorno que, según la evidencia histórica, para los judíos pareció convertirse en un momento más de la lucha que por milenaria les permitía el derecho de hacer suyo el escenario en el cual la habían desarrollado. Seguían, así, la inercia de quince siglos. España les pertenecía tanto como a los godos o a los musulmanes; tanto como a los iberos y a los celtas, a los romanos y a los cartagineses, a los griegos y a los bereberes.

Ha sido muy difundido el dato que desde el siglo pasado ofreció al mundo Amador de los Ríos acerca de la tumba de la niña de Abdera y el registro localizable en otras lápidas. Esto, por supuesto, conduce a los primeros años de nuestra era para afirmar la presencia de los judíos en España. Es, así, una presencia claramente establecida cuando el judío empezaba a llevar sobre sus espaldas la carga del deicidio. Pero hay otras informaciones que permitirían acercarse más a la participación hebrea en la misma formación social española en tiempos más remotos que los del imperio romano o el asalto de Tarik.

No me extenderé mucho en el registro bíblico, por más que sea de un gran interés; me limitaré a tocar algunos aspectos centrales.

Si bien existe en el Talmud la referencia a Seferad, investigadores judíos contemporáneos admiten lo difícil que resulta probar "con fuentes históricas" (502) la presencia de los judíos en España durante la colonización fenicia, "bastante demostrable" en la época helenística. (503) *La Enciclopedia Judaica Castellana* sostiene también que "resulta imposible... determinar siquiera con aproximación la fecha de la llegada a la península de los primeros hebreos" (504) y para ella resulta "mucho más probable... la hipótesis que sitúa la inicial colonización judía en España en el umbral de la era común". (505)

Los españoles, sin embargo, han profundizado más en el tema. No hay certidumbre en que la *Tarshis* que se menciona en el *Libro de los Reyes*, puerto de las naves comerciales de Salomón, sea la Tartesos española, pero la situación cambia varios siglos previos a la aparición del cristianismo con la colonización fenicia, que en el siglo IX u VIII a. d. C. hace de Tarshis "ahora claramente el sur de España"...tierra vasalla, (506) fenómeno que posteriormente se repite:

El nuevo poderío fenicio en el siglo VII hizo caer nuevamente en vasallaje a los tartesios, como podemos deducir de varios testimonios bíblicos que documentan las navegaciones a Tarsis (Isaías, Jonás, Ezequiel, Jeremías) y que precisan que de allí se importaba plata, hierro, estaño y plomo, así como la inscripción asiria del tiempo de Asoradón (681-669) atestigüa el vasallaje, puesto que el rey asirio, señor de las ciudades fenicias, se atribuye también el país de "Tarsis". (507)

502. Shaul, Moshe-Liba José, Moshe-Majensen, Luis, *Judeo Español*. Separata del Hispanorama No. 38, noviembre de 1984. Instituto Central de Relaciones Culturales Israel-Iberoamérica. España y Portugal. Jerusalem, p. 9.

503. *Ibidem*.

504. *Enciclopedia Judaica Castellana*. Vol. 4, p. 138.

505. *Ibidem*.

506. Bosch, P.-Gimpera. *El Poblamiento Antiguo y la Formación de los Pueblos de España*. UNAM, México, 1944, p. 171.

507. *Ibid.* pp. 173-74.

La presencia fenicia prácticamente revela la judía. Más todavía si se piensa en que los fenicios eran consanguíneos de los hebreos, lo mismo que de los cartagineses y posiblemente de los mismos iberos, que tal vez "procedían de Mesopotamia y del norte de África". (508) Sánchez Drago especula que en España "eran curetes, pero fuera de ella los llamarán iberos, o sea los del lado de allá en remota jerga semita. Existe aún el verbo hebreo habar, que significa extrañarse, pasar a otra parte." (509)

No deja de ser enriquecedor, al respecto, otro testimonio: el de los santuarios de Lixus y de Cádiz dedicados a Melquart, es decir, a Herakles, es decir, a Hércules. Fueron los fenicios quienes "esparcieron el culto de Melquart por todo el Mediterráneo", (510) y, por lo menos en los dos santuarios mencionados, la presencia judía es evidenciada por numerosos elementos. Entre otros: carecían de una imagen para representar al dios, mantenían la prohibición de sacrificar cerdos y negaban el ingreso a las mujeres.

Lo indudable, en efecto, es que en los inicios del cristianismo los judíos se encontraban en España, tal vez incipientemente, partiendo de que fueron precisamente las comunidades hebreas el núcleo organizador de la nueva religión y que su existencia fortalecía la presencia de ésta, como sucedió en el Asia Menor -o la debilitaba, como se presume que sucedió en España. (511) Está la tumba de Abdera, si, pero también "como el más antiguo testimonio arqueológico aprovechable" (512) un ánfora del siglo I marcada con caracteres hebraicos. Para entonces, en la plenitud de su poderío, Roma fundía en las ciudades españolas a los habitantes de los diversos ámbitos de su imperio. Sirios, africanos y judíos se mezclaron también con la población local.

La referencia a la antigüedad hebraica en España tiene un objetivo de explicación cultural. Eran parte de la sociedad española desde que ésta apenas reunía los elementos que contribuirían a su formación. Su presencia en la península no es fruto de la diáspora, pero no es de extrañar que el primer documento de la iglesia española en relación con los judíos sea una lista de prohibiciones, puesto que data de la era cristiana. En las Actas del Concilio de Elvira, apenas despuntando el siglo IV de nuestra era -en el 306 d. C.- se prohibía a los jóvenes cristianos que contrajesen matrimonio con judías, que los cristianos casados adulteraran con mujeres judías y que los judíos bendijesen "los frutos de los campos propiedad de cristianos". (513) La prohibición, efectivamente, limita, pero también revela. Sería altamente ocioso repetir aquí el número de veces que la intención del Concilio de Elvira se repetiría a lo largo de más de mil años, dejando, en cada una de sus prohibiciones, una clara señal de lo que estaba sucediendo inevitablemente al paso del tiempo: la mezcla de los judíos con los españoles, marginalmente a las contradicciones religiosas.

Cuando España llega a ser, cree que lo es por un solo pueblo, no tres linajes, como escribiera Américo Castro. Es este el trasfondo que permite un acercamiento a la respuesta para la pregunta ¿por qué vinieron a la Nueva España?

508. *Enciclopedia Judaica Castellana*, Vol. 4, p. 138.

509. Sánchez Drago, op cit, p. 78.

510. Blázquez, José María, *Imagen y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterráneas e Ibéricas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977. 529 pp, p. 2.

511. García Iglesias, Luis. "El Cristianismo". *Historia de España Antigua*. Cátedra, Madrid, 1988, p. 663.

512. *Ibidem*.

513. *Ibid*, p. 671.

Con el español, si, llega el negro en migración forzada y su presencia está, incluso, contabilizada, como cualesquiera de los otros recursos utilizados en la producción. Pero el judío, que también llega desde el principio, lo hace en migración oculta. Finalmente, el español llega con un drama de integración. El judío no debe serlo. El negro no quiere serlo. El español, incluso, apenas es tal. Más que el representante de un gentilicio, vale la pena recordar que es el representante de una religión. Es cristiano, antes que español. Cuando se busca algún término mediante el cual designar globalmente a los habitantes de la península antes del siglo XIII los nombres varían. Se les llamaba *hispani*, *hispaniolus*, *hispaniensis*, pero los combatientes contra los musulmanes los rechazaban, puesto que la voz romana de *hispania* se identificaba con la tierra dominada por el islam. Al decir de Américo Castro, "antes de que ingresara en la lengua hablada de Castilla la palabra *español*, ni había habido ocasión, ni se había sentido la necesidad de considerar como una entidad secularizada a los cristianos del norte de la Península" (514) El gentilicio aparece en la *Crónica General* dirigida por Alfonso X a fines del XIII, pero poco antes había sido acuñado por los provenzales que recorrían en peregrinación el camino a Santiago de Compostela. Adicionalmente, el español es otra cosa. Se llama, todavía, castellano o extremeño, vizcaino o leonés. Es una mezcla de identidades en que debe buscarse la otra que apenas se oculta, porque, si bien es cierto que religiosamente tiene características únicas, también lo es que el judío trae consigo la herencia cultural construida en más de mil años conjuntamente con las otras etnias de la península. Tanto así que el judío pasa inadvertido para cualquiera, siempre y cuando no muestre -inercia, también, de los siglos- las evidencias culturales para los otros claros de que no es quien dice ser.

Es en este contexto que se tratará de encontrar las huellas del converso y del criptojudío en tierras de Sinaloa, hasta la fecha inexistentes documentalmente. Se intentarán localizar los rasgos distintos de lo que genéricamente puede llamarse "lo español", lo que va dejando como suyo, en singular, en la región que es estudiada y en el pueblo que finalmente termina haciéndose y habitándola.

El Edicto de 1492, por el cual los judíos debían abandonar España y sus dominios, llevó al extremo un proceso de integración social que sumaba tal vez dos mil años de existencia. En tan largo periodo la convivencia encontró siempre algún mecanismo de ajuste frente a la represión oficial, la agresión espontánea y organizada, la marginación, el despojo e, incluso, la misma expulsión. Los judíos fueron y vinieron por la península, de reino en reino, de tiempo en tiempo, según los cambios políticos. En las crisis, algunas familias se dispersaban por Europa occidental y, básicamente, el Mediterráneo, pero, en lo esencial, los judíos continuaban en la península ibérica.

Sisebuto los expulsó del imperio visigodo "y se pasaron a aquella parte de la Galia que estaba en poder de los francos", alrededor del año 612. Suleyman los arrojó de Córdoba y se refugiaron en Granada y en Toledo. Abd-el Mumen los obligó a salir de Andalucía - aunque luego su sucesor les permitiera el retorno- y se dispersaron por "más hospitalarias regiones". A fines del siglo XIII Alfonso III de Aragón los obligó a "buscar más seguro asilo en los inmediatos lugares de su señorío, del que habían huido antes con pavoroso empeño". En

514. Castro, Américo. *Español, Palabra Extranjera: Razones y Motivos*. Cuadernos Taurus, Madrid, 1970, 113 pp. p. 71.

1360 la pobreza los expulsó de Navarra. (515)

¿Cómo entender semejante apego, que se reproduciría luego del Edicto de 1492? Parte de un prolongado conflicto de integración en la península, el pueblo judío era uno más en el proceso, claro está, con sus especiales características, sobre todo la carencia de un sitio específico desde el cual estuviera en condiciones de fortalecer sus compromisos y alianzas con alguno u otro de los señores que se disputaban el predominio del país. El Edicto de 1492, pues, no era el primero que los reprimía ni, tampoco, presumiblemente, sería el último. En todo caso, a partir de la experiencia de más de mil años de convivencia con "las españas", podría, como los anteriores actos represivos, ser transitorio, tanto como la propia resistencia de los judíos y las condiciones de estabilidad de los enemigos lo permitieran. La inercia los llevó primero a Portugal; en seguida, al continente americano. Holanda y el Mediterráneo se convertirían, como en otras ocasiones, en centros de refugio, del cual era posible el retorno. Cálculo errado, que en principio pareció exacto, con los paliativos de Turquía y la recepción de Portugal. Históricamente equivocado, permite, sin embargo, explicación a lo aparentemente inexplicable: su insistencia en mantenerse dentro de los límites del imperio español.

La religión, incluso, lo más sólido que puede estar asociado al judío, sufría influencias de las manifestaciones cristianas externas. Castro describe el fenómeno con el siguiente ejemplo:

La peste asolaba a Sevilla en 1449 y los cristianos organizaron rogativas solemnes; las imágenes salieron en procesión con acompañamiento de penitentes. Los judíos organizaron por su parte otra procesión que recorrió la ciudad, a través de calles cubiertas de juncia y llenas de colgaduras; la procesión con la Tora imitaba en su aparato a la de Corpus Christi. Fue grande el escándalo, porque resultaba que las rogativas judías habían sido autorizadas por el arzobispo de Sevilla, en sede vacante a la sazón. El canónigo Antonio Ferrari protestó violentamente, pero la Curia eclesiástica lo encarceló y le negó la apelación al papa. (516)

Los judíos eran, sencillamente, españoles, pero si bien el gentilicio todavía no definía claramente un tipo de ser humano, la posición social sí estaba definida por la religión. Es como si en la Grecia antigua hubieran quedado al margen del carácter ciudadano que unificó a los atenienses y se hubieran conservado como clan. Dice Américo Castro: "Fueron arrojados de la que miraban como su patria", no por una nobleza que necesitaba de sus servicios sino por un pueblo al cual nunca pudieron integrarse definitivamente, pero también por "las masas de conversos que tanto contribuyeron a las crueldades de la Inquisición". (517)

La Nueva España se convirtió, de inmediato, en un nuevo escenario en donde los judíos

515. Amador de los Ríos, José. *Historia Social, Política y Religiosa de los Judíos de España y de Portugal*. Aguilar, Madrid. s/f. 1109 pp, pp 55, 56, 116, 171, 282 y 421.

516. Castro, Américo. *España en su Historia. Cristianos, Moros y Judíos*. Crítica-Grijalbo, Barcelona. 1983, 675 pp. p. 505.

517. *Ibid.* pp 505-506.

exploraron estancia y desarrollo. Liebman afirma que "inundaron las costas de la Nueva España después de la conquista de 1521". (518) En realidad llegaron con el propio Cortés. Uno de sus soldados, Hernando Alonso, fue llevado a la hoguera el 17 de octubre de 1528, cuando apenas adquiría fisonomía la ciudad española sobre los cimientos de Tenochtitlan, en cuya conquista participó. A la fecha de su ejecución era un próspero hombre de negocios, hacendado de Actopan. Con Gonzalo de Sandoval había hecho la campaña de Pánuco. (519)

No era el suyo, por supuesto, un hecho aislado. Está también el de Francisco de Morales, pero éstos fueron los casos explicitados y supuestamente resueltos a la manera conocida en la historia de España. Es la incertidumbre de los mismos españoles el mejor indicador de la presencia continua de criptojudíos o de cristianos nuevos. Decía Bernal Díaz, ilustrativamente, cuando Cortés en las Hibueras dejaba el campo libre a Nuño de Guzmán y al enfrentamiento entre partidarios y enemigos suyos:

Se preguntó que todos los que venían de linaje de judíos o de moros que hubiesen quemado o ensambenitado por la Santa Inquisición, en el cuarto grado, a sus padres o abuelos, que dentro de seis meses saliesen de la Nueva España, so pena de perdimiento de la mitad de sus bienes. (520).

De manera implícita esta prohibición estaba contenida en el Edicto de Fernando el Católico, el cual establecía claramente la expulsión de los judíos de todos los dominios españoles. De manera explícita, y como, además, una ratificación de que la decisión era definitiva e irreversible, está el documento de Carlos V por el cual prohibió a los conversos viajar a América. (521)

Ambos documentos presentan una decisión inconfundible. De allí que en el caso de la cita de Bernal llame la atención una condena tan leve: pérdida "de la mitad de sus bienes". El asombro disminuye cuando se toma en cuenta la fecha: fines de los veinte. Todavía no hay, propiamente, Inquisición en México. Sus comisarios son benévolos; el primero, sobre todo, fray Martín de Valencia. Habría de transcurrir una década para que se produjera la ejecución del cacique de Texcoco, don Carlos, con su consecuente corrección benéfica para los indios: no llevarlos a juicio por causas tocantes a la fe. Pasaría medio siglo antes de que llegara Moya de Contreras y el Santo Oficio desempeñara cabalmente sus funciones. En ese periodo avanzaría rápidamente la formación social de la región que hoy llamamos Sinaloa, como fruto de un flujo y reflujo hispano que abarcaría las expediciones de Cortés y Nuño de Guzmán, primero, seguidas de la que armó Francisco de Ibarra y de la acción jesuítica, que consolidó en general la colonizadora. Fue un periodo de siete décadas en el cual la presencia de cristianos nuevos y criptojudíos parece no existir en Sinaloa. No hay acusaciones específicas, ni siquiera presunciones en la historiografía de la región, pero los indicios, sobre todo en esa época, se presentan en donde menos se les imagina.

518. Liebman, Seymour B., op cit, p. 10.

519. Uchmany, Eva Alexandra, "De Algunos Cristianos Nuevos en la Conquista y Colonización de la Nueva España". *Estudios de Historia Novohispana, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.* No. 8, México.

520. Díaz del Castillo, Bernal, op cit, p. 491.

521. Liebman, Seymour B., op cit, p. 48.

3.1.1. Indicios

En el espacio geográfico llamado hoy Sinaloa y en las regiones aledañas designadas actualmente con otros nombres, donde a la crueldad de la conquista siguió el asentamiento de la Colonia, estuvo presente el judío español. No hay, como dice Antonio Domínguez Ortiz, "entre los hombres célebres de la conquista ... ninguno de quien pueda pensarse con fundamento que fuera converso". (522). Por lo menos no los hay conocidos. Tampoco son identificados casos de soldados o funcionarios en las expediciones de Nuño Beltrán, primero; de Vázquez de Coronado, posteriormente y, finalmente, de Francisco de Ibarra, ya en la segunda mitad del siglo XVI. Los casos de Hernando Alonso y de Morales, sin embargo, hombres de Cortés y llevados a la hoguera por judaizantes apenas transcurrido poco más de un lustro de la caída de Tenochtitlan, permiten suponer que los cristianos nuevos o los criptojudíos, pasando por alto la prohibición del rey, avanzaban también, como lo habían hecho siempre, junto con los otros españoles, en las empresas por la riqueza y el poder.

Antes de llegar a la documentación formal que acusa la presencia judaica en Sinaloa, es adecuado mencionar la existencia de los indicios. Son huellas, señales aquí y allá, preñadas de significado. En la misma expedición de Nuño Beltrán de Guzmán, por ejemplo, primera en alcanzar, organizada y sistemáticamente, el actual territorio sinaloense, figura un capitán, Diego de la Cueva, originario de Ubeda. Murió en combate casi al término de esta primera fase de la conquista de la región, en la villa del Espíritu Santo, sobre el río Quezala -tal vez la actual Cosalá. (523). Sólo hay, aquí, un apellido, con numerosas raíces y variantes en España, por lo demás. Pero en la Nueva España, el apellido lo haría famoso un converso, fundador del nuevo Reino de León, don Luis de Carbajal y de la Cueva, apenas sesenta años después de la caída de Tenochtitlan.

La Relación de Juan de Sámano ubica entre Chametla y Cosalá la única referencia histórica acerca del médico del ejército de don Nuño Beltrán. Su nombre, incluso, queda en el anonimato. En la "Relación de la Conquista de los Teules Chichimecas", dice Juan de Sámano: "Aquí murieron dos españoles, y dijo el físico que eran muertos de dolor de costado". (524) Decir médico en España durante el medievo era casi decir judío. Cristóbal Hare afirma que por la época del establecimiento de la Inquisición española había "un medico judío en cada corte". (525) Américo Castro es más contundente: "Cultivar la medicina y dominar las lenguas hebrea y árabe era rasgo inconfundible de tradición judaica". (526) Entre los acompañantes de Colón -en su primer viaje-, que "con mucha probabilidad

522. Domínguez Ortiz, Antonio. *Los Judeo Conversos en España y América*. Ediciones Istmo, Madrid, 1971, p. 131.

523. "Segunda Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia". op cit. p. 305.

524. "Relación de la Conquista de los Teules Chichimecas que dio Juan de Sámano". op cit. p. 282.

525. Hare, Cristóbal. *Isabel la Católica*. Editora Nacional, México, 1957. 440 pp. p. 252.

526. Castro, Américo. *España en su Historia, Cristianos, Moros y Judíos*. p. 480.

eran judíos", Domínguez Ortiz considera que estaba Marco, "el médico de la expedición". (527)

En este capítulo de indicios hay que acudir necesariamente a las más variadas expresiones culturales que pudieran revelar la participación hebrea en la sociedad en ciernes. Resulta imprescindible, si se quiere, asumir la misma actitud de los inquisidores, "atentos a cualquier sintoma parecido de reincidencia al judaísmo, como cambiarse de ropa y ponerse vestidos limpios el sábado, dar a un niño un nombre hebreo, comer carne durante la cuaresma, ayunar el día de la expiación del judío y comer pan sin levadura" (528)

Por la tradición oral se llega a otra huella. Tenue, igualmente, pero en el desierto histórico de Sinaloa no se le puede desperdiciar. En las *Tradiciones Orales de San Ignacio* -uno de los municipios del sur de Sinaloa- Josefina Rayas Aldana recoge el siguiente relato:

Esto sucedió en las tierras que eran propiedad de Milán, el que le vendió su alma al diablo mediante un pacto, por eso está enterrado junto con otros de su familia, en la capilla del cerro.

Resulta que una vez un amigo de mi papá estaba haciendo leña a un costado de la capilla y escuchó un estruendo muy feo y vio un venado con cuernos dorados. Tenía barbas de chivo, las patas delanteras de burro y las de atrás de caballo, la cola de vaca y los ojos que echaban lumbre; luego, luego, pensó: "es el diablo" (529)

La reminiscencia judaica de este relato -que se conserva en Sinaloa a menos de diez años del siglo XXI- se encuentra en el libro del Alboraique, a fines del siglo XV. En la Villa de Lerma, provincia de Extremadura, se llamó alboraiques a los conversos, nombre que al parecer tomaron del animal que según el Corán envió el ángel Gabriel a Mahoma. Tenía el Alboraique 20 características, entre ellas: boca de lobo, orejas de lebrél, cuerpo de buey, cola de serpiente, etc. Cada una de las características del Alboraique tenía su significado, pero, básicamente, con esta mezcla los habitantes de Lerma evidenciaban que los conversos "ni son judíos, xrianos (cristianos), ni menos moros". (530).

Pueden, las características del alboraique, ser diferentes en Sinaloa a las del terruño extremeño, es decir, no coincidir propiamente las referencias animalescas de un ser con las otras, pero su impureza no impide negar la preservación esencial de la imagen. Al paso del tiempo la leyenda extremó las concepciones: en Sinaloa, el alboraique terminó asociado con el demonio. ¿Y qué otra cosa era el judío para los otros integrantes de la sociedad de su tiempo? Es factible suponer que la leyenda pasó de generación en generación en Sinaloa, teniendo como sustento la mera asociación demoniaca, pero igual es posible concebir la

527. Domínguez Ortiz, Antonio, op cit. p. 129.

528. Turberville, Stanley Arthur. *La Inquisición Española*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 153 pp. p. 77.

529. Rayas Aldana, Josefina. *Tradiciones Orales de San Ignacio*. Edición del H. Ayuntamiento de San Ignacio, Sinaloa, y de la Dirección de Investigación y Fomento de la Cultura Regional, Culiacán, 1988, 133 pp. p. 25.

530. López Martínez, Nicolás. *Los Judaizantes Castellanos y la Inquisición en Tiempos de Isabel la Católica*. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Serie A. Vol. 1. Burgos. 1954, pp 391 y 404.

presencia o el tránsito del llamado alboraique por San Ignacio, villa del sur de Sinaloa, próxima al puerto de Mazatlán.

3.1.2. Las Palabras

Tratar de comprobar la presencia judaica y su profundidad en el tramado social del norte mexicano es un esfuerzo que suma ya varios nombres, no, por supuesto, todos los que debiera una empresa de esta naturaleza. Han procurado ver donde la historia ha cegado. Alimentos y costumbres, tradiciones, prácticas medicinales, todo lo que la antropología social aunada a la historia puede ofrecer en la localización de rastros culturales extraviados, olvidados u ocultos, se ha puesto en práctica. Fuera de la declarada expresión de fe o de las sabidas costumbres contrarias al cristianismo, corrosivas y violentas, resulta difícil encontrarlos. Ya puede hablarse de costumbres, como la siembra de higueras, en Nuevo León, (531) o el rechazo al consumo de puerco en la convalecencia gripal, en algunas regiones de Sinaloa. (532) Estos signos pueden quedar como destellos de la imaginación, pero algunos de ellos llegan a ofrecer luz, como ciertas palabras que han quedado en el habla popular, sobreviviendo por tiempo impreciso, caracterizantes, incluso, de regiones enteras. Se citarán aquí dos, eufónicamente diferentes, muy parecidas en su significado: "guerco" y "chirota". La primera, del norte del país en general; la segunda, de Sinaloa.

Guerco - inquieto- no es sólo un término común en Nuevo León y regiones aledañas; al paso del tiempo se ha convertido en una palabra identificatoria de un pueblo, incluso abarca ya una zona amplia. Decir guerco es decir norteño. La asociación es inmediata y se excluye de su ámbito de influencia, propiamente, al altiplano y sudeste del país.

¿Qué significa guerco? Ramón Menéndez Pidal se refiere a él cuando lo encuentra en las endechas de los judíos sefarditas de Tánger, en un romance que lleva el título de "Muerte ocultada":

*Levantóse Uezo
lunes de mañana
tomara sus armas,
fuérase a la caza.
En un prado verde
sentóse a almorzarse;
allí viera Uezo muy negra señale...
Firió Uezo al Huerco en el calcañale,
firió Uezo al Huerco con su rica espada,
firió el Huerco a Uezo en telas del alma... (533)*

531. Elizondo Elizondo, Ricardo. *Los Sefarditas en Nuevo León, Reminiscencias en el Folklore*. Cuadernos del Archivo No. 11. Monterrey. Nuevo León, marzo de 1987, pp 14-22.

532. Esqueda, Carlos. op cit. p. 106.

533. Menéndez Pidal, Ramón. *Los Romances de América*, p. 165.

Se conserva, dice Menéndez Pidal, "el arcaico mito del Huerco, el Orcus latino, el dios de los infiernos o de la muerte". (534)

Nada extraño la conservación judaica de términos desaparecidos del español. El verbo, la palabra, es el principio. El instrumento del nombrar, describir la realidad y conocerla, es sagrado. Dice el autor sefardita José Mair Bernardete: "En el siglo XI se inicia una asociación del español y del hebreo que habrá de durar siglos". (535) ¿Por qué? Por estar su idioma asociado a lo sagrado en su vida, el judío se siente satisfecho con su español de los siglos XII y XIV que, aun anticuado, sirve de elemento de cohesión de sus costumbres. El idioma le permite seguir escribiendo su correspondencia, y las narraciones comunales donde se mezclan en giros y expresiones el español, el catalán, el portugués y el hebreo. (536)

Güerco es una palabra, entre muchas, que sobrevive en el sefardí, la "lengua florida", "el romance", como ellos le llamaron. Puede llamársele de muchas maneras y buscársele al fenómeno explicación varia. Pero, fuera de toda ciencia, lo fundamental, sin embargo, quizás se encuentre en esta expresión del propio Bernardete: "Tal vez el espíritu se expresa en cualquier lengua, pero para nosotros sólo tiene sentido cuando se nos inspira en la lengua que hemos mamado en los pechos de nuestra madre". (537)

El güerco, el Orcus, es el demonio. Hablando de las supersticiones de Salónica, entre los sefarditas que pueblan la isla provenientes de la expulsión española, Saadi Levy refiere que algunos "imaginando que el dañador o el güerco se les había entrado en el cuerpo ayunaban hasta veinte y un días o tomaban manesía para sacar el mal de encima". (538)

Menéndez Pidal dice que Huerco fue una voz usada "en la antigua lengua hasta el siglo XVI" (539) y se le puede encontrar en los escritos de Juan Ruíz, el Arcipreste de Talavera, Juan de la Cueva, pero después "y hoy", es "conservada por los judíos españoles", tanto que entre los judíos sefarditas de Turquía "hay refranes como "quien al huerco ve, el gesto le queda", mujer paridera, con el güerco es vendedera". (540)

El diablo deriva en pingo, el güerco, en inquieto. Güerco termina por convertirse en voz afable. La limitada producción literaria colonial, por lo menos la conocida, sobre todo en relación con el siglo de la conquista y siguiente, fuera del ámbito mesoamericano, hace harto difícil seguir el rastro en alguna expresión coloquial en los desiertos norteños que revele la sobrevivencia de la voz que tratamos. Tal vez, incluso, fuera una adquisición más reciente, quizás del siglo XIX, una vez sueltas las amarras de la prohibición al emigrante judío. No hay, sin embargo, muchos elementos que permitan ubicar la expansión del güerco en el habla del norte del país a partir de una colonia importante de judíos sefarditas recientemente incorporados a la población nacional. Lo único que puede afirmarse es que el güerco está allí, en las tierras que poblaron originalmente las familias de Carbajal, el número exacto de cuyos integrantes se desconoce, "pero no llegaba a 100 o más familias, o 300 personas", al decir de Liebman. Entre ellas estaban las de Gonzalo Pérez Ferro, Luis Pimentel, Gaspar

534. *Ibid.*, p. 166.

535. Bernardete Mair, José, *Hispanismo de los Sefardies Levantinos*. Aguilar, Madrid, 1963, 363 pp. p. 22.

536. *Ibid.*, pp 36-37.

537. *Ibid.*, p. 197.

538. *Ibid.*, p. 143.

539. Menéndez Pidal, Ramón, *op cit.*, p. 166.

540. *Ibidem*.

Delgado, Antonio del Aguila, el herrero Ballesteros, Duarte Rodriguez. (541) Sefarditas que, sin supervisión de ninguna clase, pero con autorización expresa del rey, trasladó Carbajal y de la Cueva.

Por otra parte, cualquier sinaloense sabe lo que significa "chirotear": jugar, hacer travesuras. La palabra no existe en el castellano. Su asimilación y expansión, por tanto, no resultan fácil de explicar, puesto que tampoco deriva de alguna voz náhuatl o cahíta. Carlos Esqueda ofrece una explicación a considerar: "Por similitud fonética y por su idéntica aplicación, la voz parece derivarse de chipriota" (542). Chirota es "muchacha de poco juicio, inquieta o traviesa", y chipriota, "persona intratable, bárbara, de mala conducta". (543)

La conclusión de Esqueda resulta equívoca: "No se sabe -dice- hasta la fecha si al norte de Sinaloa llegaron chipriotas auténticos o si los colonos askenazis que vivieron de la zona del Mediterráneo ya traían tan mala opinión de sus vecinos isleños". (544)

Una tercera alternativa resulta factible: que los sefarditas de la propia isla de Chipre, una de las zonas de refugio luego de la diáspora ibérica, hubieran tenido como terminal el norte de Sinaloa. Puede ser reciente, siendo portadores, como en el caso de "güerco", del nuevo término rápidamente asimilado en la región. Pero, lo mismo que aquél, puede ser fruto de la historia remota de los primeros asentamientos europeos. La palabra procede del "Romance de Castilla". Del "Romance", como identificaban al "ladino" o sefardí los hebreos, la lengua que, como suspendida en el tiempo, fue conservada por los judíos españoles. Y en Sinaloa, como lo señalara Alonso de la Mota y Escobar, existían condiciones suficientes para el conservadurismo. Los sinaloenses, en los inicios del siglo XVII ignoraban la existencia de paz o guerra, "nadie leía ni se preocupaba por noticias del resto del mundo". Sin vocablos nuevos, la vieja lengua se preservaba. El español antiguo debió mantenerse en Sinaloa tanto tiempo como su aislamiento relativo; es decir, prácticamente hasta fines del siglo XIX.

Chirota, además, se asemeja al güerco en su acepción suavizada; refleja inquietud y travesura. En su hermanada significación puede encontrarse, asimismo, un mismo origen.

3.1.3. Apellidos

Los nombres personales pueden tener orígenes muy remotos. En el vasco, por ejemplo, según la hipótesis de Gutierre Tibón, la lengua más antigua de Europa, lengua neolítica, (545) los nombres propios describen frecuentemente características toponimicas. Por otra parte, es generalizado el hecho de que revelen cualidades, defectos o algún otro aspecto sobresaliente del individuo en distintos órdenes. En todo caso, la asignación del nombre es un acto de identificación que permite posición y ubicuidad en el grupo social y en el mundo. Los apellidos derivaron del nombre de los progenitores (*second name*, se dice en Inglés),

541. Liebman, Seymour B., op cit. p. 171.

542. Esqueda, Carlos. *Lexicón de Sinaloa*. Editorial Cuiticán, Cuiticán, 1981. 245 pp. p. 98.

543. *Ibid.* p. 97.

544. *Ibidem.*

545. Tibón, Gutierre, op cit. p. X.

asociados, tal vez, a exigencias de herencia económica, puesto que constituyen un hecho más bien reciente desde el punto de vista histórico. Alrededor del siglo XIV, apenas, la iglesia católica exigió la imposición de un nombre en el bautismo, que debía ser cristiano, por supuesto.

En el proceso de conversión, los judíos cambiaron nombres y apellidos. Quizás por reflejo de su cultura milenaria, tomaron muchas veces apellidos del reino animal, como lo ha puesto en relieve Américo Castro: cabra, toro, vaca, lobo, gato -reminiscencias totémicas, diría Lods. Cuando la conversión no era sincera, externamente presentaban nombre y apellidos cristianos; internamente, en el seno de su comunidad, judíos. En este último caso, como se entiende, el nombre ancestral resultaba invariable; el cristiano, mudable, cuantas veces fuera necesario. Y si bien esa necesidad podía ser espiritual, como la respuesta a una señal, según le aconteció a Luis de Carvajal, El Mozo, quien, prisionero, cambió su apellido por Lumbroso, lo más común es que resultara fruto de la persecución. Cambiar de apellido y de sitio, en estas condiciones, era parte de un desarrollado sistema de seguridad. No es extraño que en la familia de los Carvajal, criptojudíos, Catalina, una de las hermanas de Luis, se apellidara León de la Cueva, mientras que otra, Leonor, llevara el apellido de Andrada. Era frecuente, también, que tomaran no el apellido del padre, sino el de la madre, como Catalina Enriquez, hija de Simón Payba y Beatriz Enriquez.

Algunos apellidos, sin embargo, se mantuvieron al paso de las generaciones, convirtiéndose en evidencia de origen étnico. Una primera conclusión apunta hacia la conversión sincera, que, sencillamente, canceló toda persecución, pero aún esto debe observarse con cuidado. Al paso de los años, a través de estos mismos apellidos, preservados incluso como signo de linaje a cuidar y del cual aparentemente se sentían orgullosos sus portadores, pueden seguirse involucramientos en prácticas religiosas que hacen dudar de la supuesta fidelidad al cristianismo de muchos supuestos conversos.

En España, autores acuciosos localizan y destacan, por los apellidos, el linaje hebreo. Algunos de ellos interesan particularmente a esta investigación. Por ejemplo, Amador de los Ríos habla de los Ruiz como unos de aquellos "que se consideraron herederos de la antigua nobleza hebrea, como descendientes directos de las tribus de Judá y Levi". (546) Américo Castro, por su parte, recuerda que Salomón Halaví, nacido en Burgos y rabino mayor de esa ciudad, tomó el apellido de Santa María en su conversión al cristianismo. "De él -dice- proceden todos esos teólogos, juristas e historiadores Santa María, cuyas obras llenan de distinción las letras del siglo XV". (547)

El rastro de estos apellidos llega hasta la Sinaloa de la segunda mitad del siglo XVI. Antonio Ruiz fue uno de los cinco fundadores de San Felipe y Santiago de Sinaloa y uno de los cronistas de la entrada de Francisco de Ibarra a la región. Por otra parte, un Santa María (fray Pablo de) fue sacrificado por los indígenas en el río Mocerito.

La incidencia de apellidos de origen animal entre los judíos remite al padre Vicente del Aguila, uno de los primeros misioneros jesuitas en Ahome. Su apellido le daría nombre al

546. Amador de los Ríos. José. op cit. p. 605.

547. Castro, Américo. op cit. p. 524.

ingenio azucarero que sería motor económico del norte de Sinaloa, igual que a un ejido -en la misma región de Ahome-, curiosamente transformado, en nuestros días, en Ejido "del Aguila Mexicana".

Con todos estos apellidos se abre un extraordinario panorama a la investigación histórica. Sus posibilidades pueden apreciarse a la luz de dos de ellos seleccionados para tratar a guisa de ejemplo: Ribas y Coronel.

El padre jesuita Andrés Pérez de Ribas es el cronista más notable de la expansión española por la región cahita -del río Mocorito al río Yaqui. Su obra *Triunfos de Nuestra Santa Fe* constituye fuente imprescindible para el conocimiento de aquellos pueblos al momento del contacto con la civilización europea.

Andrés Pérez de Ribas nació en Córdoba, España, hacia 1575, y murió en la ciudad de México en 1655. Hasta la fecha es considerado cristiano viejo, pero en él se reunieron tres características que ameritan mayor estudio: fue jesuita, nació en Córdoba y llevó el apellido Ribas; todo en uno.

Amador de los Ríos menciona a la familia de "los Ribas" como una de las más distinguidas entre los conversos, entre aquellas que "poseían las riquezas y continuaron ejerciendo el comercio y cultivando la agricultura". (548)

Fundó la familia don Simuel Altordoz, quien en su tránsito hacia el catolicismo tomó el nombre de Barral de Ribas. (549) En la *Lista de Conquistadores e Hijos Dellos*, de Gonzalo Cerezo, sin fecha, pero seguramente de fines del XVI puesto que ya aparece "Antonio rruis (Ruiz) por su padre" está registrado un Gregorio de los Ribas. La línea de continuidad parece aclararse hasta nuestros días puesto que Liebman se encontró en el sureste mexicano con "una rama de los Rivas" -católicos- "que intentó poner trabas a las investigaciones del autor en Yucatán y Campeche". (550)

Con estos elementos resulta justificable avanzar más en las conjeturas sobre los orígenes de Andrés Pérez de Ribas, una hipótesis que no puede menos de ser reforzada por la abrumadora presencia de los conversos entre los jesuitas. Sabido es, por ejemplo, como dice Antonio Dominguez Ortiz, que muerto San Ignacio de Loyola, "le sucedió en el generalato el padre (Diego) Lainez, cuya ascendencia no era un misterio para nadie". (551)

En lo particular, el colegio de los jesuitas en Córdoba estaba, si se permite la expresión, profundamente judaizado. En 1572, a tres años apenas del nacimiento de Pérez de Ribas, un padre del Colegio explicó al generalato por qué no entraban a esa institución caballeros e hidalgos. "La razón de esto -dice- es porque nuestro Colegio está muy infame de que no entran en él sino judíos... y sepa Vuestro Padre que en Córdoba es terrible esta fama". (552)

Andrés Pérez de Ribas permaneció más de quince años en el corazón de la región cahita, antes de pasar a dirigir el Colegio de San Pedro y San Pablo, en 1620, y la provincia jesuitica de la Nueva España, en 1639. Fundó misiones en los ríos Zuaque, Mayo y Yaqui, muchas de ellas transformadas en villas, todavía habitadas, como son los casos de Ahome y

548. Amador de los Ríos, José. op cit. p. 604.

549. *Ibid.*, p. 605

550. Liebman, Seymour B., op cit. p. 159.

551. Dominguez Ortiz, Antonio. op cit. p. 18.

552. *Ibid.*, p. 19.

Mochicahui, en Sinaloa.

El desierto de la región cahíta y la labor misionera no resultaron obstáculo para que el padre Pérez de Ribas llevara a cabo su prolífica tarea de cronista; tampoco le impidieron el suficiente desarrollo personal como para alcanzar en México el máximo puesto administrativo entre los jesuitas, cargo cuyo desempeño puede juzgarse por la sagacidad con que condujo las negociaciones destinado a obtener la propiedad de la hacienda del Tecaxete, para la fundación de El Colegio de Veracruz en el primer tercio del siglo XVII.

Pero, Pérez de Ribas y tantos como él ¿pueden *considerarse* judíos? O, cambiando la pregunta, ¿pueden *ser considerados* judíos? Las interrogantes no son ociosas. Todavía en nuestros días siguen siendo tema central en el Estado de Israel los atributos que pueden definir a un judío. Por supuesto, el interés aquí manifiesto deja de lado los aspectos jurídicos del caso; interesan, sobre manera, las referencias culturales, las que, sin duda, implícita o explícitamente terminarían por dejar huella en la mentalidad de los habitantes de aquella región del país ahora llamada Sinaloa. La primera pregunta involucra un aspecto personal; la segunda tiene implicaciones sociales. Por eso mismo interesa una toma de conciencia, una actitud. Un converso no era un asunto resuelto. Ciertamente el extremo católico puede encontrarse frecuentemente en ellos, pero no en todos. De haber sido así el término *marrano* jamás hubiera existido, evidenciando lo que en profundidad representa: otra zona del pensamiento en el mundo judaico. Es el converso forzado, pero en cuyo seno se engendra, asimismo, al paso del tiempo, y al mismo tiempo, el converso auténtico y el impugnador gradualmente llevado a la incredulidad. *Marranos* -falsos católicos- los había incluso en las órdenes religiosas, como es sabido. Debe recordarse que en México los cañones insurgentes clausuraron la presencia del Santo Oficio y de paso liberaron al último prisionero de la inquisición en este país, un fraile, Rafael Cristiano Gil Rodríguez, acusado de judaizar.

Dejando de lado esta presencia de conversos entre misioneros y soldados, la acción de frontera de los judíos ibéricos se manifestó en el trabajo de las minas y en el comercio y allí también debe buscarseles.

A pesar de su posición relativamente alejada del centro virreinal, durante la segunda mitad del Siglo XVI y todo el XVII, Sinaloa se convirtió en terminal para el tráfico económico que tenía como punto de partida Zacatecas, siguiendo la ruta Zacatecas-Durango-Culiacán, abierta por Francisco de Ibarra.

Recuérdese que Zacatecas constituyó un gran centro económico de avanzada. De allí irradiaron expediciones en 180 grados (al occidente, San Juan Bautista de Carapoa; al norte, Santa Fe; al oriente, Pánuco), tuvo casa de moneda; en fin, la Real Caja de Zacatecas, todavía a principios del siglo XVII pagaba los presidios de Casas Grandes, Chihuahua; Cuencamé, Durango; Cerralvo y Cadreita, Nuevo León; San Francisco, Coahuila, y la Compañía Volante de Sonora. Esto se explica si se cae en cuenta que, apenas a dos años de fundada, en Zacatecas operaban 345 compañías y sociedades. Sólo el capitán Cristóbal de Oñate tenía 13 molinos de mineral y de primera fundición.

Son numerosos los casos de judaizantes en Zacatecas, desde fines del siglo XVI. Tomás Treviño de Sobremonte, por ejemplo, tenía allí una acusación. Entre ellos, sin embargo, no se registra ninguno en donde esté incluido alguien de apellido Coronel.

Coronel es, en nuestros días, apellido común en el centro de Sinaloa y prestigiado por los pintores Pedro y Rafael, en Zacatecas. En el siglo XVI, sin embargo, los "famosísimos

coroneles", a decir de Gerónimo de Mendieta, eran otros: dos hermanos, letrados, quienes "a pedimento de S. M. hicieron una instrucción y doctrina muy docta y curiosamente ordenada de cómo se las había de dar a entender a estos indios las cosas de nuestra fe y misterios de ella por manera de historia, conforme a la relación que teníamos de su capacidad". (553). Pero no nada más eso. Los "famosísimos" coroneles también aconsejaron al emperador, coincidiendo con Cortés, que para la conversión de los indios "enviase ministros que no recibiesen de ellos sino sólo la simple comida y vestuario porque de otra manera no harían en ellos fruto alguno espiritual". (554). Aquí se encuentra la razón del envío de los doce franciscanos en 1524, aunque todavía no mucho que permita conocer el origen de los coroneles.

Bataillon, en su obra *Erasmo y España*, amplía el conocimiento sobre los hermanos. Luis Núñez Coronel y Antonio Núñez Coronel estudiaron en La Sorbona y Carlos V los llamó a su corte de Flandes en 1520. "Allí -dice- alcanzaron ambos gran reputación como confesores y predicadores". (555)

Otro Coronel es mencionado por el propio Bataillon: el maestro Pablo Coronel, convertido de judío, docto en lengua hebrea y caldea a quien convocó Cisneros en el vean de 1502 para colaborar en la elaboración de la Biblia Políglota. (556)

Todo indica que el apellido corresponde en herencia al que tomó Abrham Senior - prestigiado judío en la corte de los reyes católicos, hasta 1488 participe de la administración fiscal de la Corona, cuando se convirtió al cristianismo. (557) Y por este apellido la presencia judaica es continua incluso hasta mediados del siglo XVII. En 1607 los Coronel de Tuy, en Galicia, son criptojudíos, fortalecidos en la fe por Gaspar Pereyra, acompañado en sus viajes por Andrés Coronel Duarte. Isabel, madre de Pereyra, declara en 1617 ante el tribunal de la Santa Inquisición de Galicia que Gaspar "se embarco... para las Yndias y despues le dixerón que abia parado en Mexico y era lapidario". (558)

Pero los Coronel eran sospechosos de tiempo atrás. Entre los perseguidos por el Santo Oficio con quienes tenían nexos no se contaban solamente los Pereyra. Treinta y cinco años antes, en 1582, la Inquisición de México solicitaba de la española información acerca de ciertos matrimonios realizados en Galicia. En la relación de datos que como respuesta cruzó el Atlántico, hay uno que particularmente nos interesa:

... reside casado en dicha tierra un Nicolás de Francia flamenco que aca se dice Gerónimo de Boz que avra diez y siete años poco mas o menos que se cassa en Bayona de Gulizia con Maria Martin hija de Gregorio Gonçalez clerigo y fueron sus padrinos Duarte Coronel yngles y la muger de Herrera Bun yngles. (559)

553. Mendieta, Gerónimo de, op cit, p. 20.

554. *Ibid.*, p. 21.

555. Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*. Fondo de Cultura Económica, México. 1982, p. 22.

556. *Ibid.*, p. 23.

547. Liebman, Seymour B., op cit, p. 24.

558. AGN, *Inquisición*, T. 344, F. 449.

559. AGN, *Inquisición*, T. 132, F. 136.

¿Cuántas preguntas se desprenden de esas pocas líneas! ¿Quién podría ser ese Nicolás de Francia? Duarte Coronel, ¿inglés? El matrimonio, además, se produjo 17 años más atrás. Se habla, pues, de 1565, más de medio siglo antes de la declaración de Isabel Pereyra.

En fin, en el auto de fe del 10 de abril de 1646, en México, es penitenciada por judaizaste Leonor Núñez, viuda de Manuel Coronel, corredor, difunto en la Nueva Veracruz. (560).

¿Cómo llegaron esos Coronel a Veracruz? Proviene de la familia fundada por Juan Coronel, quien el 15 de julio de 1532 presentó en ese puerto una relación de sus méritos y servicios como "uno de los conquistadores de la Nueva España". Tomó nota Luys Pérez, "escrivano de su magestad".

Al identificarse como "uno de los conquistadores de la Nueva España" podría pensarse que Coronel estuvo en la toma de Tenochtitlan, sobre todo si, como afirmaba, desde hacía "once o doce años" atrás había pasado "a esta Nueva España para ganar e conquistar". Sin embargo, caso contrario de todos los conquistadores que muestran al rey como primera y fundamental hazaña la toma de la capital mexicana, Coronel reivindicó haber marchado "con el Marqués del Valle a conquistar Pánuco". Dice también:

Soy casado y tengo en esta ciudad de la Veracruz my casa muger e hijos e tengo mis armas e caballo e syempre lo he tenido desde que en esta tierra entre hasta el dia de hoy.(561)

En Veracruz, Coronel fue justicia, regidor, juez, alcalde "e visitador de los yndios". Recibió en encomienda Xalapa y Orizaba. A su muerte, acaecida por 1550, le sucedió un hijo de nombre Matías. (562) Hay la referencia a un repartimiento que le quitaron "los oydores que agora son del fin del año de los treynta". Se habla, pues, de una acción de don Nuño Beltrán de Guzmán.

Lo más seguro es que Coronel haya recuperado el repartimiento del cual se le había despojado. Avala esta hipótesis el hecho de que Carlos V concedió por privilegio dado en Valladolid el 20 de julio de 1538 un "escudo de armas a don Juan Coronel, vecino de Méjico; escudo mantelado: primero en campo de sinople, una torre de oro; segundo, en campo de gules, un brazo armado de plata, moviente del flanco siniestro, con una espada desnuda en la mano y el mantel, de azul, con un puente de piedra de tres ojos sobre ondas de agua de azul y plata".(563)

Para esas fechas los Coronel habían consolidado su posición en la sociedad novohispana. Un indicio lo encontramos en la llamada *Memoria de los Conquistadores que al presente son Vivos y de los Hijos y Yernos de los que han Fallecido*. Es una lista muy breve y carece de fecha. Apenas catorce nombres aparecen en ella y tiene a la vuelta una anotación que dice: "El hijo de Juan Coronel no hallo en la memoria grande; mire vuestra merced si lo tiene en esotra".(564)

Entre la fundación de la familia Coronel en Veracruz, alrededor de 1530, y la ejecución,

560. Liebman, Seymour B., op cit, p. 393.

561. "Información de los Méritos y Servicios de Juan Coronel". Paso y Troncoso. Francisco. Caja 19. Leg 22, Doc 31.

562. Gerhard, Peter, Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821. UNAM, México, 1986, 439 pp, pp 211 y 311.

563. González Doria, Fernando, *Diccionario Heráldico y Nobiliario de los Reinos de España*. Editorial Bitácora, Madrid, 1987.

564. "Memoria de los Conquistadores que al Presente son Vivos y de los Hijos y Yernos de los que han Fallecido". Paso y Troncoso. Francisco del. Op Cit. Caja 15. Leg 15. Doc 43.

por judaizante, en 1646, de Leonor Núñez, viuda de Manuel Coronel, corredor de la Nueva Veracruz, distan poco más de tres generaciones. Siendo poco probable que Leonor Núñez judaizara a ocultas, ella constituye un dato significativo para la ubicación religiosa de los primeros Coronel en México.

Ahora bien, el ascenso de la familia -o una rama de ella- hasta la zona de frontera de Sinaloa, debió seguir la ruta que se integró con el recorrido de Espinareda y la expedición de Ibarra: Veracruz- Pánuco-Zacatecas- Durango-Culiacán. Recuérdese: Manuel Coronel es corredor, es decir, comercia. Esta ruta, la de Francisco de Ibarra, sería la más probable, sobre todo por el papel de Zacatecas en el movimiento comercial del norte del país. El apellido Coronel se escucha en Sinaloa, por primera vez, a fines del mismo siglo XVI, pero no corresponde a un hombre, sino a una mujer, y se asocia a una historia extraordinaria de Ocoroni que ya se mencionó. Se trata de María Coronel (1602-1665), monja española que recibió como religiosa el nombre de Madre María de Agreda y a quien se atribuye ser la "señora de azul" aparecida en el norte del continente, desde Ocoroni hasta la frontera con Canadá. (565)

Hay, sin embargo, más claras huellas judaicas en la macrorregión bajo la influencia de Sinaloa. Se examinarán a continuación.

3.2. Huellas Judías

3.2.1. Gerónimo Lobo (1611)

Se afirma que el judío llegó con el descubridor, aún con Colón -él mismo en duda a este respecto. Dice Antonio Domínguez Ortiz "(Con Colón llegaron en su primer viaje), según Alice B. Gould ... con certeza ... Luis de Torres; con mucha probabilidad lo eran también Rodrigo Sánchez de Segovia, Alfonso de la Calle, Marco, el médico de la expedición, y un tal Bernal que fue penitenciado en 1490". (566)

Lo cierto es que el judío llegó con el conquistador y sobre todo con el colono. Es relativamente sencillo explicar su presencia en el grueso de la presencia española del altiplano puesto que ésta no es sino la reproducción del fenómeno de la península. Más difícil es examinar los proyectos de colonización específicos, como el del Nuevo Reino de León, de Luis de Carbajal y de la Cueva, que implicaba la internación de decenas de familias judías exceptuadas de la obligatoriedad de demostrar su limpieza de sangre en Sevilla para poder viajar a las Indias. No parecer haber sido, Sinaloa, sino parte terminal de todo un sistema radial de diseminación judaica en la Nueva España. Como frontera, resultaba atractiva en términos de lejanía, pero, también, como posibilidad de desarrollo económico.

565. Shiels, W. Eugene, *op cit*, pp 141-42.

566. Domínguez Ortiz, Antonio, *op cit*, p. 129.

Por lo menos un autor llega a mencionar el establecimiento de una colonia de hebreos en las proximidades de El Fuerte de Montesclaros -la vieja villa de San Juan Bautista de Carapoa, fundada por Francisco de Ibarra. No hay, sin embargo, hasta donde ha sido posible llevar la presente investigación, testimonio documental. El autor de la hipótesis mencionada, Carlos Esqueda, lingüista, se apoya en la sobrevivencia del romance de Castilla en la región y en la vigencia de algunas tradiciones: la designación, en Sinaloa, de "polacas" a las patillas; "sabadazo" a la "dotación completa de ropa usada"; "valentia", entendida como valentonada, etc; a costumbres como las patriarcales y a la dieta del catarro -que exige no consumir carne de puerco durante la enfermedad-, entre otras. (567)

Exceptuando el proyecto colonizador encabezado por Carbajal en Nuevo León, las fuentes documentales para las otras regiones -incluyendo al Nuevo México, que pronto examinaremos- resultan más inciertas y el campo de la especulación tiende a expandirse a veces de manera peligrosa. Es, precisamente, esta carencia de información, lo que ha contribuido al ya de por sí conocido hermetismo en todo lo relacionado con los judíos. Esto es mayor en regiones como la sinaloense, cuya historia no registra la presencia hebrea, por más reducida que fuese, y, en tal virtud, resuelta harto complicado precisar la parte que le corresponde a esta etnia en la formación de la sociedad de la región, sobre todo sus aportaciones culturales al fondo común heredado por el sinaloense de nuestro tiempo. Pero los indicios, como en el caso de Pérez de Ribas, se multiplican a medida que se profundiza en los años de la Colonia y la manera en que los habitantes de aquella frontera en formación vivían y convivían.

Es ilógico suponer que la influencia judaica no alcanzara una región como Sinaloa, económicamente importante por la riqueza de sus minas y simultáneamente aislada del resto novohispano por las cordilleras del sur y el oriente; el mar, al occidente, y el desierto al norte. Bonanza y seguridad, oportunidad económica y un mínimo de riesgos eran elementos a incluir en cualquier plan existoso de colonización o asentamiento, por más irregular e individual que fuese. La importancia de la penetración judía en la región puede esclarecerse simplemente con el número de juicios por judaísmo llevados a cabo en toda la zona aledaña, sobre todo en las estaciones desde donde se producían los desplazamientos hacia Sinaloa, como Guadalajara, Zacatecas y Durango. Conforme los registros del Ramo de Inquisición del *Archivo General de la Nación*, en Guadalajara se produjeron juicios por judaísmo en los años 1594, 1614, 1621, 1623, 1626, 1627, 1632, 1633, 1639, 1642, 1643, 1645, 1647, 1658, 1667, 1692; en Zacatecas, en 1608, 1609, 1614, 1615, 1617, 1621, 1628, 1629, 1639, 1642, 1693, 1650, 1701; en Durango, en 1570, 1613, 1641; en Fresnillo, en 1642; en Sombrerete, en 1685; en Cuencamé, en 1625, en Santiago de Compostela, en 1623.

JUICIOS POR JUDAISMO EN LAS COLINDANCIAS CON SINALOA

LUGAR	AÑO	TOMO	EXPEDIENTE	FOJA
Guadalajara	1594	152	1	
Guadalajara	1614	301	21	
Guadalajara	1621	339	84	
Guadalajara	1623	244	2	
Guadalajara	1626	355		225
Guadalajara	1627	509	7	318
Guadalajara	1632	376	-	-
Guadalajara	1633	377	-	-
Guadalajara	1639 (?)	385	18	
Guadalajara	1642	403	2	
Guadalajara	1643	419	23	241
Guadalajara	1645	392	22	
Guadalajara	1647 (?)	431		382
Guadalajara	1658	412	1	
Guadalajara	1667	606	6	
Guadalajara	1692	685	23	
Zacatecas	1608	283		266
Zacatecas	1609	285		164
Zacatecas	1614	303		510
Zacatecas	1615	309	4	
Zacatecas	1617	316	22	298
Zacatecas	1621	333	1	
Zacatecas	1628	365	24	
Zacatecas	1629	363	30	
Zacatecas	1639	388	10	
Zacatecas	1642	401	7	
Zacatecas	1650	435		430
Zacatecas	1693	689		233
Durango	1570	49	1	
Durango	1613	478	69	415
Durango	1641	391	4	
Durango	1701	718		88
Fresnillo	1642	413	52	
Sombrerete	1685	660	2	
Cuencamé	1625	510	85	
Santiago de Compostela	1623	344	4	

La mayor parte de los juicios, diez, se produjo en el primer tercio del siglo XVII; luego, la intensidad disminuyó hasta prácticamente desaparecer en el último tercio, que registró apenas dos juicios.

No tenía diez años de fundada la villa de Durango, antesala de Sinaloa por la región de Topia, y ya era escenario de un juicio por judaísmo. Y cabe anotar un dato marginal por lo que se refiere a Guadalajara: entre sus 63 fundadores hay que incluir a ocho portugueses, cuya índole de tales, como es sabido, frecuentemente se equiparaba a la de judío.

Se analizará aquí, en seguida, un suceso del cual es protagonista destacado, precisamente, un portugués. Acaeció en las minas de la Veracruz de Topia, uno de los lugares que atravesó Francisco de Ibarra en su expedición hacia el noroeste, el mismo lugar que truncó los sueños de Nuño Beltrán de Guzmán.

Ubicado en el corazón de la Sierra Madre Occidental, en la cúspide, Topia constituía uno de los puntos intermedios en la fluida comunicación que existía con las villas de Culiacán y San Felipe y Santiago de Sinaloa, en ruta hacia Durango y Parral. El sitio lo describe muy bien Pérez de Ribas cuando habla de la visita del primer obispo de Guadiana, en 1621, fray Gonzalo de Hermosillo. Escribe el padre jesuita: "Quiso entrar a visitar esta cristiandad, pasando muy grandes trabajos en atravesar las ásperas y encumbradas montañas de Topia, donde padeció muy grandes figuras por sus asperezas de que quedaba espantado y que las hubiesen penetrado y vencido los españoles". (568)

Topia no era cualquier lugar. La región estaba impregnada de leyenda. El padre Francisco Javier Alegre cita que Santarén escribió en una carta:

La misión de Topia tomó el nombre de una tradición de los Yndios antiguos y viejos, o por mejor decir, de una fábula y mentira suya; que urvo, entre ellos, una muger llamada Topia, que quiere decir Xicara de zoquete; que es lo propio que, en España, una albornamía. La qual, por sus pecados, se volvió piedra. La qual piedra se quedó en la mesma echura de una xicara. Y, porque en el valle de Topia ay una grande piedra de esta mesma echura, hasta el día de hoy venerada de los yndios, poniendo al valle el nombre de la yndia, ques de Topia. (569)

Como Zacatecas en el centro del país, como los Reales de El Rosario o de Alamos, de Cosalá o de Cusiguiriachi, Topia significaba un atractivo para el mercader. Con esta actividad se establece en el mineral Gerónimo Lobo, quien sería acusado por negras y mulatas de haber azotado a un negrito el martes de semana santa y amenazarle con crucificarle "como a Cristo".

La imagen es cruel y, hasta donde ha sido posible obtener documentación al respecto, la más extrema en el agobiante mundo represivo en que se desarrollaba la existencia del judío. Liebman cita numerosos casos de respuesta secreta a la práctica del cristianismo a que le

568. Pérez de Ribas, Andrés, op cit. T. I, p. 308.

569. Alegre, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús*. Bibliotheca Institutii Historici, S.J., T. II. Nueva Edición por Ernest J. Burrus, S.J. y Feliz Zubillaga, S.J., Roma, 1958, p. 75.

obligaban los españoles. Algunas de las creencias populares relacionadas con este tipo de comportamiento, muy extendidas en España y trasladadas a la Nueva España, son las siguientes: que enterraban la imagen de Cristo a la entrada de una tienda, como supuestamente lo hacía Tomás Treviño de Sobremonte, para que los propios cristianos la pisaran todos los días; que azotaban una imagen de Cristo o un crucifijo en determinados días del año, especialmente los de Semana Santa, y que utilizaban imágenes cristianas para la realización de necesidades fisiológicas. Había otras más sutiles: que volvían la vista al momento en que el sacerdote levantaba la ostia en la misa, o que tosan o hacían gestos como repudio al símbolo opresor de la propia religión profesada en secreto.

La psiquiatría tiene aún campo de estudio muy amplio en esta materia. Aún a los profanos, sin embargo, les resulta posible encontrar que existen algunas enfermedades mentales que sin duda pueden ser asociadas con algunos comportamientos de los criptojudíos novohispanos: paranoia, y, tal vez, esquizofrenia. La práctica religiosa forzada conducía necesariamente a una conducta difícil de aprender y más difícil de llevar en la vida cotidiana. Entre los judíos, profesar clandestinamente la religión judaica y abiertamente la cristiana, debió determinar actitudes incontrolables, sobre todo cuando, como sucedía en muchas ocasiones, la servidumbre y algunos elementos de la familia quedaban al margen del secreto y ante ellos también había que manifestar creencias que se estaba muy lejos de tener. Era, sin embargo, frecuente el caso contrario: incorporar a todos los integrantes de la familia - a los hijos desde el nacimiento, con doble bautizo inclusive: el cristiano y el judaico, lo cual implicaba doble nombre, por supuesto: Pedro en un lado e Isaac en otro. Doble reconocimiento. Doble personalidad. Pero, asimismo, era necesario integrar, como protección, a la servidumbre, sobre todo a quienes, como ellos, tenían razones de igual o mayor peso para odiar al cristianismo, en cuyo nombre sufrían la opresión. Son numerosos los casos de negros practicantes del judaísmo. Fue citado ya el caso de la mulata Luisa González, de la hacienda de San Gabriel, cerca de Çempoala. (570) Menos frecuentes, las iniciaciones de los indios en la práctica judaica llegaron, sin embargo, a ser igualmente señalados. En Zacatecas, Alberro encuentra que un judío, Francisco Pérez, "está amancebado con una india de Sinaloa casada también y cuyo marido reside en la región. Es maestra en hechicerías, de carácter dominante y tiene varios hijos de Pérez". (571) Incluso entre los numerosos judíos capturados alrededor de 1643, se encontró, según Alberro, "que disponían de listas de esclavos negros que trabajaban en ingenios azucareros y que serían sus aliados eventuales en caso de levantamiento". (572)

Así, pues, la patología de Gerónimo Lobo tendría una manifestación en un marco general que lo mismo se expresaba en la Nueva España que en el resto de las colonias americanas o en la propia península ibérica.

Amenazar con crucificar a un joven negro, además de haberlo azotado ya en un martes de cuaresma resulta, de por sí, suficientemente sospechoso, tanto como para que interviniera don Joan de Viote, cura vicario y juez eclesiástico de las dichas minas, quien lo hace a solicitud del defensor de Ana de Guzmán, la más arrojada de las mulatas, dispuesta a viajar

570. AGN. *Inquisición*, T. 1552, F 158.

571. Alberro. Solange, op cit, p. 401.

572. *Ibid*, p. 159.

a la ciudad de México para hacer la denuncia, no de los azotes recibidos por Juanillo, hijo de su amiga Luisa, esclava de Lobo, sino de la amenaza de crucifixión, algo que, no se le escapaba a nadie, revestía otras características, nada que ver con el fuero común; entraba en el terreno de la fe y concretamente en el ámbito de la persecución a los judíos. Resulta por demás significativa la expresión de la mulata Beatriz cuando en un corrillo de mujeres de origen africano, organizado espontáneamente en la fuente del pueblo, se le informaba a Luisa de la suerte que estaba corriendo su hijo a manos de Gerónimo Lobo: "Jesús, bien dicen de los portugueses".

La mayor parte de los judíos capturados en la Nueva España eran de origen portugués, si bien es cierto que su origen inmediato podría estar en la propia España. Muchos de ellos seguramente descendían de los expulsados por el Edicto de 1492, y como en siglos anteriores, encontraron refugio en otros lugares de la propia península. Estos judíos eran portugueses cuando las coronas de España y de Portugal se fusionaron en 1580, pasado un siglo del Edicto de Fernando el Católico. Les resultaba más sencillo no pasar como vasallos españoles, sino como portugueses, puesto que los portugueses en general -como vascos y gallegos, por ejemplo- mantenían su propia nacionalidad en Castilla y Aragón, así como en los dominios de estos reinos, pero, al mismo tiempo, eran parte del dominio español.

Domínguez Ortiz afirma que una revisión de los procesos inquisitoriales "demuestra que en su inmensa mayoría los procesados eran de origen portugués, de lo que hay que deducir que los conversos españoles fueron prontamente asimilados, no formaban un grupo coherente, no tenían un idioma común y, sobre todo (esto es lo esencial) eran conversos auténticos ... En América, como en la península, la disfunción entre ambos grupos de conversos es esencial" (573)

En México, por lo menos, sumando los casos que a lo largo de su obra presenta Toribio Medina, en el periodo comprendido de 1573 a 1648 -es decir, 75 años- fueron llevados ante el Santo Oficio alrededor de 324 judaizantes, de los cuales 98 eran portugueses y 190 de procedencia no identificada; 36 tenían origen vario. Fue el momento más crítico para los judíos en México, precisamente el periodo durante el cual estuvieron unidas las coronas de España y Portugal (1580-1640), puesto que de 1659 a 1785, es decir, en 126 años posteriores, sólo 13 judaizantes fueron presentados ante el tribunal. (574)

Juicios del Santo Oficio. 1573-1648

Judaizantes					Otros Delitos			
Portugueses	No Identificados	Otros	Total	%	Otros dP	O. Delitos	%	Total
98	190	36	324	39	11	544		879

Fuente: José Toribio Medina, *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en México. Cuadro de ARV.*

573. Domínguez Ortiz, Antonio. op cit. p. 135.

574. Medina, José Toribio, op cit. La estadística fue realizada por ARV.

Resultaron tantos los judíos de origen portugués que pasaron a la Nueva España que pronto se hicieron sospechosos. Cuando se produjo el rompimiento de la corona en 1640, se agudizó la represión en contra de los hebreos, aunque jamás había dejado de existir del todo. Por ejemplo, en la averiguación que la Santa Inquisición realizó en San Felipe y Santiago de Sinaloa y en San Miguel de Culiacán, uno de los testimonios implicaba a un portugués. En efecto, el 7 de abril de 1627 declaró en Culiacán Pedro de Vigil :

Estando en el pueblo de San Juan Tetipac cinco leguas de Guanajuato en la estancia de la comunidad oyo a un hombre que estaba allí en la dicha estancia por mayordomo llamado Gabriel Martín, casado con hijos (y uno de ellos se llama Nuncio Martín) portugués de nación, que dixo y afirmó que no avia penas de purgatorio, ni de infierno, y que solo por atemorizar se decía que los avia. (575)

La paranoia parece haber trascendido con mucho el ámbito de los judíos. El caso de los portugueses indica que, de diferente manera pero afectó a toda la población novohispana. A los portugueses se les veía en todos lados, asumiendo, por mayor agravante, la representación oculta del judío. En efecto, en la ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas, por el mes de abril de 1614, estaban reunidos en la tienda de Julián Roso, en la plaza de la ciudad: Antonio de Lemos de Gama, Antonio Rodríguez Vala, Cristóbal de Herrera, cuando Roso dijo que había oído decir "como por nuevas de camino", sin recordar quién lo había dicho, "que en la provincia de Guaxaca habían preso seis u ocho portugueses judíos que andaban enseñando a los indios naturales la secta y ley de Moyses, y a estas palabras el dicho Christobal de Herrera dijo, no son estos portugueses sino judíos". (576)

Herrera fue más allá: refirió también la cercanía de los portugueses a la ley de Moisés. "Como la ley de Moyses era tan atractiva, así se arrimaban e inclinaban a ella". Después explicó por qué los judíos no reconocían a Cristo como el Mesías. Los profetas habían anunciado la llegada de "un propheta Rey, triumphando con gran pompa y magestad", pero Cristo nació en un pesebre, hijo de un carpintero y de María, huyo de Egipto "y se dejó morir en una cruz". (577) Herrera, pues, reproduce, en síntesis todo el argumento judaico para rechazar el carácter mesiánico de Jesús. Dice Charles Guignebert:

¿Si los judíos no creyeron en Jesús cuando vivía, como podrían convertirse en sus adeptos cuando todo hacia creer que él mismo se había engañado, que no había podido siquiera socorrerse en la hora del suplicio, que había muerto miserablemente a la vista del pueblo? ¿Qué ha resucitado? ¿Pero quién lo ha visto? ¿Sus discipulos? Débil prueba. (578)

575. AGN. *Inquisición*, T. 360, F. 530

576. AGN. *Inquisición*, T. 309, F. 186

577. *Ibidem*.

578. Guignebert, Charles. *El Cristianismo Antiguo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1983. 206 pp. p. 56.

Bien pudo, Guignebert, citar también las palabras de desconsuelo de los propios discípulos de Jesús, cuando, después de la crucifixión, caminaban hacia Emaús: "Nosotros esperábamos, creyendo que él era el que habrá de libertar a Israel". (Lucas, 24; 21)

En todo caso, era predecible el resultado de aquella plática de amigos reunidos en corro fuera de la tienda de Roso en la plaza de Zacatecas: el propio Herrera, tan enterado, se hizo sospechoso de judaizante. Roso termina declarando ante el Santo Oficio que "no sabe de donde es natural (Herrera)... ha oydo dezir que es primo hermano de un letrado que ay en San Luis, que se llama Xinez de Herrera cuya madre quemaron por el Sancto Oficio; la qual era hermana de la madre del dicho Christroval de Herrera". (579)

Podrían citarse otros ejemplos, pero lo dicho es suficiente para explicar la expresión de la mulata Beatriz en Topia: "Jesús, bien dicen de los portugueses".

Aparte del hecho que protagoniza y del origen nacional, Gerónimo Lobo tiene otro elemento importante para su identificación: el apellido. Los judíos -dice Américo Castro- tenían predilección, al momento de realizar su conversión al cristianismo, por los apellidos de origen animal. Se apoya en una afirmación de Francisco Márquez: "Como es sabido, son muy abundantes entre los judíos (los) apellidos consistentes en nombres de animales". (580)

En realidad, esta costumbre era ancestral. Dice Lods que ciertos grupos hebraicos, edomitas y árabes llevaban nombres de animales o de vegetales: "Así, los hijos de Lea (antilope bovino) y Raquel (oveja), los de Tola (gusano), de Zimri (antilope), de Cor (avispa), de Chafan (conejo), de Sus (caballo), de Hamor (asno), de Akbar (rata), de Elon (terebinto o carnero) y de Chumat (ajo).

"Los nombres de animales y plantas que llevaban ciertos individuos o determinadas localidad podían ser derivados de antiguos nombres de clanes". (581)

Refiriéndose a Venezuela, la *Enciclopedia Judaica Castellana* señala: "Algunas de las familias judías originarias de Curazao, como los López Fonseca, los Carpiles, los Lobo, etc. se unieron con familias autóctonas... Podríamos recordar al Dr. Lobo, rector de la Universidad Nacional". (582) La *Enciclopedia* se refiere a David Lobo, "médico y rector de la Universidad Central, nacido en Puerto Cabello, Venezuela, en 1861; muerto en Caracas en 1924. Fue catedrático de obstetricia, parlamentario, diplomático (agregado a la legación de Venezuela en Washington) y miembro de varias sociedades científicas extranjeras. Fue presidente de la Academia Nacional de Medicina". (583)

En las montañas de Topia, por aquellos días posteriores a la cuaresma de 1611, Gerónimo Lobo dejaba otra evidencia que señaladamente marcaba en su declaración Ana de Guzmán ante el padre Vioate. Cuando anunció que viajaría a la ciudad de México para denunciar los hechos ante el Santo Oficio, Lobo de inmediato "fue con una petición y querrela ante el dicho don Francisco de Figueroa (alcalde mayor de Topia) y el dicho alcalde mayor fue con el dicho geronimo lovo y otras muchas personas a prenderla".

Un mes y quince días estuvo presa Ana de Guzmán, lo mismo que Joana Teodora, la negra

579. AGN. *Inquisición*, T. 309, F. 186.

580. Castro, Américo. *Español, Palabra Extranjera: Razones y Motivos*. Cuadernos Taurus, Madrid, 1970, 113 pp. p. 54.

581. Lods, Adolphe, op cit. p. 203.

582. *Enciclopedia Judaica Castellana*, V. 2, p.537.

583. *Ibid.*, Vol. 7, p. 166.

esclava de Lobo quien informó públicamente, en un corrillo en la fuente de Topia, de lo que sucedía al negrito Juanillo y lo que le esperaba de cumplir su amo las amenazas que le lanzaba. Al dejar a Teodora en libertad, Lobo recibió una orden: que no la vendiera ni castigara, pero como "su amo no obstante lo que mandaron los dichos jueces la quería castigar amarrada a una escalera ... y pringarla con tocino y quemarla con hierros calientes dicen que salto las tapias y que se huyó".

Como todas las villas de frontera en el noroeste, Topia era un lugar pequeño donde resultaba casi imposible ocultar nada. Teodora no apareció más en el relato y aunque tampoco lo hace Ana de Guzmán, Vioate no titubeó en usar el término "dicen". Ese "dicen" lo mismo vale para el hecho de que saltara la tapia como para que quisieran "pringarla con tocino". Como quiera que sea, aunque el término judío no aparece jamás en todos los documentos y actas concernientes a este caso, la acusación es, aunque implícita, clara. Y si así resultaran los hechos, nos describen a un hombre verdaderamente trastornado. El uso del tocino en igualdad de condiciones que el látigo y el hierro candente resulta inimaginable en un ser humano dentro de sus cabales. Sólo al judío que a hecho de su negativa a comer cerdo por principio religioso una fórmula de resistencia mental puede transformarse en arma despreciable las pringas de manteca desprendidas del tocino. Esto, por supuesto, como es sabido, implicaba un indicio muy claro para identificar a los criptojudíos.

Para reforzar lo anterior puede citarse otro caso. En el pueblo y Real de Cuencamé, el primero de noviembre de 1625, ante el padre fray Alonso de Benavides, comisario del Santo Oficio en esa jurisdicción y del Nuevo México, compareció sin ser llamado el capitán Bernardo de Porras, alguacil mayor, natural de Logroño, casado, de 56 años, para informar que un niño llamado Gabriel, residente en Zacatecas, dijo que "no tenía licencia de su padre para verer vino ni comer tosino". (584) El capitán, por supuesto, aclaró "aber oydo desir este declarante aber sido su aguelo (de Gabriel) penitenciado por el Santo Oficio en México y ser de casta de judíos". (585)

Son nutridos los testimonios que en la Nueva España hacían del rechazo al consumo de la carne de puerco motivo de sospecha inmediata.

Queda todavía un aspecto que no puede pasarse por alto. Lobo recibió un apoyo abrumador de la comunidad europea de Topia. A petición suya, enterándose de la amenaza de Ana de Guzmán, encontrándose ésta en casa de María Ramírez después de anochecido cuando fue a despedirse "porque... estaba de partida para yr a dar parte a la Santa Ynquissision de lo que le avia oido dezir delante de testigos a una negra esclava de Jeronimo Lovo llamada Joana Teodora", llegó Gerónimo Lobo acompañado no sólo del Alcalde Mayor, Francisco de Figueroa. Le acompañaron, asimismo, en la captura de una mujer, esclava por añadidura, "muchas personas". Este apoyo no cesó jamás, antes al contrario, encontró solidaridades inconcebibles. En prisión, Ana recibió visitas de toda índole para que "se desdixese de lo que avia dicho". Una de ellas, de Francisco de Astorga, cuñado de Lobo; otra, de Gregorio Rodríguez, mulato y vecino del Real, quien acudió "de parte de don Antonio de Figueroa, juez, y acompañado del dicho alcalde mayor, también para que "se desdixese".

584. AGN, *Inquisición*, T. 510, F. 334.

585. *Ibidem*.

Vioate dice de Ana de Guzmán que es "mulata muger de Joan de la Cruz mulato que vino a este Real con licencia del licenciado don Martín de Alçola cuiu esclava a sido por entender que estava aqui su marido por quien yo pague el año pasado trecientos pesos a Framncisco de Astorga". Alçola y Vioate, pues, compartían el interés por la esclava implicada, pero estaban solos contra la población de Topia y sus alrededores. Vioate no sólo intervino en el caso y lo reclamó para el Santo Oficio por ser asunto tocante a la fe, sino que terminó por excomulgar a los jueces puesto que, pese a su orden, prosiguieron "en aquella causa" sin que él pudiera verla. Con todo, aún excomulgados, los defensores de Lobo continuaron con el encarcelamiento de Ana y de Joana. Debieron, pronto, sentirse fortalecidos, puesto que sorpresivamente llegó a Topia el padre jesuita Hernando de Santarén "y el dicho padre les absolvió a los dichos y sin mostrarme la causa que les pedia como no me la an mostrado", se quejó Vioate.

Topia se convirtió en sitio de concentración de jesuitas. Llegó el padre rector y posteriormente otros tres sacerdotes: Hernando de Villafañe, visitador de la Compañía de Jesús y de sus misiones; el rector de la misión de San Andrés, Diego Gonçaleç de Cueto y el padre Josefè de Lomas..."con el parecer de los dichos padres los dichos jueces an cesado y echado de la carcel a la dicha Ana de Guzman y Joana Teodora".

¿Quiénes son los personajes que forman este grupo de jesuitas? ¿Cómo explicar su extraordinaria coincidencia en Topia? ¿Cuál era su ubicación y función en el año de referencia de 1611?

Hernando de Santarén nació en Huete -quizás Huelva- en 1556 y murió mártir a manos de tepehuanes en 1616, en Tenerepa. El más viejo era Hernando de Villafañe. Nació en León, en 1560. Murió en San Felipe y Santiago de Sinaloa en 1634. José de Lomas era novohispano. Nació en 1576 en Zacatecas y murió en Morelia en 1634. Al momento de su muerte era, pues, el de menor edad, 58 años. Villafañe tuvo una vida más prolongada, 74 años, y, por consecuencia, más productiva. No sólo fue, de 1589-98, misionero entre los purépechas y los indígenas del norte de Sinaloa; también fue visitador de misiones en el noroeste, 1609-1617, y luego en 1626. Ocupó la rectoría de un colegio misionero como el de San Felipe y Santiago de Sinaloa, pero también la del colegio de San Pedro y San Pablo. Se le responsabilizó de la procuración de la provincia de México y sería, también, comisario del Santo Oficio en Sinaloa.

Estos cuatro misioneros jesuitas estuvieron entre los primeros que llegaron a Sinaloa en particular y, en general, a la región del noroeste mexicano, en proceso de integración en ese periodo. Dos de ellos fueron misioneros en Topia: Santarén, en 1598, al mismo tiempo que atendía Culiacán y San Andrés; Lomas, en 1607 y 1618, de tal manera que tenía a su cargo la misión al momento en que se proedujeron los acontecimientos que involucraron a Lobo. Al mismo tiempo era el responsable de la misión de Atotonilco.

Entre San Andrés y Culiacán distaban 30 leguas, lo mismo que entre Culiacán y Topia. En Cuaresma, Santarén predicaba los domingos en San Andrés tres sermones a españoles, esclavos y trabajadores de las minas, y a los indios. Luego se trasladaba a Culiacán, en donde predicaba hasta el miércoles, y caminaba en seguida a Topia. "Así le calculaban que

andaba cada semana 94 leguas, y 300 en la cuaresma". (586)

Si bien Lomas era misionero en Topia, en 1611 Santarén lo era entre los *xiximes*, pero sobre la región serrana de Culiacán-Pixtla, fundamentalmente, Villafañe visitaba misiones y del Cueto era compañero de Santarén entre los *xiximes*.

Hubo otra ocasión en que tres de estos misioneros se reunieron. Para ello, Lomas debió solicitar autorización expresa de Villafañe. El motivo, la gravedad de Santarén, entonces misionero en Tecuichiapa. Lomas abandonó su misión de Atotonilco y Diego González de Cueto, la de Otatitlán. Atravesaron La Quebrada del Diablo, donde, afirmaron, fueron objeto de las bromas de los duendes, y, al llegar a Tecuichiapa, una india les reveló que la enfermedad de Santarén era resultado de hechicerías que rápidamente, con la presencia de los misioneros, fueron eliminadas. Lomas escribió tres décadas después los pormenores de ese viaje, realizado todavía en una atmósfera penetrada de magia.

La biografía de Santarén tiene detalles minuciosamente tratados, lo mismo que la de Villafañe. Hay registro de las visitas del obispo Alonso de la Mota a las misiones, incluida la de Topia en 1604, en donde le sorprendió la rebelión tepehuana. No hay, sin embargo, en las exhaustivas biografías de cada uno de ellos, referencia alguna a los hechos que se han mencionado y de los cuales ellos fueron protagonistas en Topia, trascendentes forzosamente puesto que los reunió a todos. No hay en el registro de sus acciones una sola referencia a esa concentración, salvo el documento de Vioate en el expediente del Santo Ocio. En cambio, frecuentemente se citan al detalle acciones misioneras y andanzas de otra naturaleza, individualmente o en parejas, algunas de las cuales de importancia mucho menor a la realizada aquel día de 1611.

En todo caso, fueron muchas opiniones y fuerzas reunidas por una mulata que supuestamente obraba, según Lobo, no por deseo de justicia, sino de venganza, puesto que antes "Francisco de Figueroa alcalde Maior destas minas la desterro deste Real y de tres leguas a la redonda con destierro voluntario. Dicen que hiço este auto el dicho alcalde maior por orden y ruego del dicho geronimo lovo porque andava rebuelta con un amigo suio y que dixo ella geronimo lovo me hace desterrar destas minas pues me he de yr derecho a la ciudad de Mexico a decir a los señores del Santo Oficio de la Ynquisicion como dixo el martes santo pasado estando açotando a su negrito que le avia de crucificar como a christo".

En sí, Ana de Guzmán no representaba ningún riesgo. Tampoco el que se abriera una averiguación, siempre y cuando, por supuesto, no existieran razones para temerla. No puede coincidirse con Alberto en que los autos de fe "carecían de sentido para la mayor parte de la población y su impacto se perdía en un territorio inmenso y discontinuo". (587) La iniciativa de Ana de Guzmán prueba lo contrario. A más de mil kilómetros de la ciudad de México, apenas despuntando el siglo XVII, una sencilla mulata se disponía a emprender el viaje para poner en manos del Santo Oficio una querrela que en las crestas de las montañas de Topia le parecía irresoluble. Los edictos inquisitoriales aparecieron en toda la Nueva España. No se podía ser indiferente a ellos cuando la denuncia era la consecuencia inmediata de su publicación. De alguna manera, también, aquel inmenso territorio estaba lo suficientemente

586. Zambrano, Francisco, S.J., *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 46 vols., Jus, México, 1969.

587. Alberro, Solange, op cit, p. 79.

comunicado como para que en los parajes más aislados se conocieran los acontecimientos protagonizados por el tribunal de la Inquisición en la capital del virreinato. Cabe recordar a este respecto unas expresiones amargas de un herrero, Nicolás Hernández, mulato, en El Rosario, al sur de Sinaloa. Decía por junio de 1724: "Yo estoi perdido y pobre, mañana aorcan a un amigo mio en Mexico y a otros tres en su compañía". (588)

Pero una investigación "por asuntos tocantes a la fe", como decían los inquisidores en sus averiguaciones, tenía numerosas consecuencias desagradables que no podían verse a la ligera. Lo menos es que se adquiriera, como en los casos que se han referido, de Herrera en Zacatecas, o del niño Gabriel en Cuencamé, justa o no, fama de penitenciado y, con ella, una vida rodeada de sospechas y en cierta medida, según el caso -sobre todo por tratarse de una comunidad pequeña o ciudad- enfrentar el aislamiento social.

Esto explicaría, cuando menos, la aprehensión, en primer término; luego, el envío de emisarios a Ana de Guzmán para que se "desdijese". Lo que ya no resulta tan claro es el apoyo de Santarén a Lobo y la indiferencia que contra la denuncia manifestaron los otros cuatro jesuitas, sobre todo Villafañe, quien pronto encabezaría en Sinaloa las averiguaciones del Santo Oficio. Por mucho menos que eso Villafañe llamaría a declaración a la gente ante el tribunal. Por ejemplo, en la averiguación de San Felipe y Santiago, que se realizaría 16 años después, sería convocada una mujer por una expresión que si bien esencialmente reflejaba la misma situación, no tenía la gravedad práctica de la expresada por Lobo. En efecto, el 8 de abril de 1627 declaró en Culiacán Ana de Ochoa, de 24 años, casada con Domingo de Cebberos, vecino de Culiacán, que "estando en su oratorio... le dixo (a un niño Jesús de bulto que allí tenía) mirad niño Jesus que me traigais con salud a aquellos dos hombres, el uno de los cuales era con quien se avia de casar, y si no me los traeis... te dare con esta barita". Ese mismo día declaró Madalena de Zazueta, mulata, que una cuñada suya, india, llamada también Madalena, viuda de Esteban de Zazueta, mulato -cinco o seis años atrás-, había visto "la vellaqueria de anita". Aparte de reflejar el claro proceso de integración racial que para ese tiempo ya vivía Sinaloa, la declaración de la mulata es motivo para reflexionar acerca de la actitud de Villafañe. La india Madalena llegó a calificar de "vellaqueria" la acción de Anita, ¿qué podría decirse de la de Lobo?

Los elementos considerados llevan a pensar en la presencia de un criptojudío en Topia, al menos. Quizá, por la forma en que se produjeron las manifestaciones de solidaridad y el apoyo que Lobo recibió a lo largo del proceso, pasando, incluso, sobre la opinión de la autoridad correspondiente a los "asuntos tocantes a la fe", es decir, rozando el desafío al propio Santo Oficio, podría avalarse la conjetura en torno a la existencia de comunidades enteras de criptojudíos en la sierra Durango-Sinaloa y respaldaría la afirmación de Esqueda acerca de la comunidad judaica próxima a El Fuerte.

La organización de esas colonias judías pudo llevarse a cabo de diferentes modos. Uno de ellos, el más acabado, el más audaz y el que ilustra de una forma por demás fehaciente el intenso tránsito judío de la península ibérica a la Nueva España, es el que, directa o indirectamente, encabezó un destacado capitán, Luis de Carvajal y de la Cueva. Su estudio, así sea suscito, puede arrojar, aquí, luz para sostener la hipótesis de que en la región de Topia pudo haber algo más que la defensa de los intereses privados de un portugués como

Lobo, así como también la de que, al parecer, la conversión de los judíos al cristianismo no en todos los casos producía, aunque fuera sincera, un corrimiento al extremo antijudaico.

Luis de Carvajal y de la Cueva suscribió, en el último tercio del siglo XVI, una capitulación con Felipe II para colonizar, con nombramiento de Gobernador y facultado para suceder el título, la región de Pánuco, que no se circunscribía a la que actualmente se conoce, sino que se extendía por un amplio espacio en el norte de la Nueva España.

La comunidad organizada por Luis de Carvajal es, hasta la fecha, la única a tal grado documentada. Reune características cuyo análisis resulta trascendente para el cabal conocimiento de las distintas maneras en que pudo producirse la organización de las comunidades judías en el norte y, en general, en la Nueva España.

Si bien la Capitulación otorgada a Carvajal habla también de “descubrimiento” y “pacificación”, en la práctica se mostró como una comunidad de colonos organizada para poblamiento de una región claramente detallada. Era una colonia de judíos, esencialmente, dado el número de familias de esta religión que se considera participaron de la expedición. La Capitulación especifica 60 “labradores casados con sus mugeres y hijos”, además de “40 soldados y oficiales”. (589) Era una colonia organizada con el propósito de salvar a los amigos y a los miembros de la familia de Francisco Rodríguez Matos, cuñado del gobernador, “de la persecución”, (590) según se dice llegó a sospechar el propio Carvajal. Era, finalmente, una comunidad de judíos, independientemente de que estuviera o no consciente de ello su patrocinador formal.

El relativo fracaso de la colonia no resulta atribuible a la detención y juicio de los Carvajal. Está por esclarecerse quiénes se mantuvieron en la colonia y quiénes desertaron de ella, distribuyéndose por diferentes regiones de la Nueva España, sobre todo, el norte. Muchos de los pobladores de la colonia de Carvajal la abandonaron pronto; en realidad, lo hicieron apenas cubierto el requisito legal de residir mínimo cuatro años en el lugar asignado para poblar, según lo estipulaban las Leyes de Indias. Los colonos llegaron a Pánuco el 25 de agosto de 1580 y hacia 1585, cuando fallecía Rodríguez Matos, según dice Liebman, “la mayoría de los colonizadores (inclusive todos los judíos) se habían ido ya”. (591)

Los motivos que se esgrimieron para el despoblamiento fueron básicamente que “el terreno era estéril, las tierras de pastoreo no eran buenas para el ganado, no había comercio y se contaba con la presencia siempre amenazante de los indios bárbaros”, (592) es decir, se describen los escenarios en los cuales debieron de desarrollarse un número de similares proyectos colonizadores. Al parecer, la experiencia que refiere Liebman se centra en Pánuco, en la costa del Golfo de México, puesto que toma como referencia la descripción de Luis de Carvajal, El Mozo, sobrino del gobernador del mismo nombre. En su autobiografía, entregada al inquisidor en 1594, poco antes de su muerte, El Mozo dice que “las tierras del Río Pánuco eran un lugar caliente e inhóspito, lleno de mosquitos” (593). Debe recordarse,

589. Vas Mingo, Milagros del. *Las Capitulaciones de Indias en el Siglo XVI*. Madrid, Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana. 1986. 513 pp. p. 479

590. Liebman, Seymour. op cit. p. 176.

591. Ibid. p. 194.

592. Ibidem.

593. Ibidem.

sin embargo, que la Capitulación de Carvajal con Felipe II amparaba la gubernatura sobre un vasto territorio, no sólo aquel de los mosquiteros, que, por otra parte, llevaba más de medio siglo de colonización y de presencia española. A Pánuco había llegado como gobernador

Nuño Beltrán de Guzmán, el 4 de mayo de 1526. Era una zona en cierta medida colonizada aun antes de la caída de Tenochtitlan.

El territorio bajo la jurisdicción de Carvajal tenía por límites: "desde el Puerto de Tampico, río de Pánuco, y las minas de Macapil hasta los límites de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya y de allí hacia el Norte lo que está por descubrir de una mar a otra, con que no exceda de ducientas leguas de latitud y otras ducientas de longitud, que se llame e intitula el Nuevo Reino de León". (594) Este territorio se extendía, pues, desde Tampico hasta lo que hoy es San Antonio, Texas, aparte de las 200 leguas hacia el occidente desde el Golfo de México. (595) De hecho, los poblamientos más importantes de ese grupo de colonos se produjeron hacia el oeste, lejos de la costa. Carvajal fundó en 1582 la actual Cerralvo y la villa de Cueva, cuyo primer alcalde fue Gaspar Castaño, uno de los judíos de la expedición de Carvajal. Tal vez ese mismo año o el siguiente, fundó la villa de San Luis, Rey de Francia, (596) hoy conocida como Monterrey, destruida por los indígenas poco después pero refundada en 1596 por un lugarteniente del gobernador, Diego de Montemayor. (597) Muchos de los colonos, los familiares de Carvajal, sobre todo, se trasladaron a la ciudad de México, mientras el caudillo luchaba, de 1586 a 1587, en la guerra chichimeca.

El fracaso de la familia Carvajal no debe interpretarse como el fracaso de la colonia. Para el sostenimiento de esta afirmación están los centros urbanos fundados por aquellos colonos, poblaciones que al paso de tiempo mostraron su extraordinaria importancia económica. No deben confundirse los judíos implicados en la declaración de Luis El Mozo -más de cien- con todos los judíos colonos de Pánuco, puesto que básicamente las referencias ante la Inquisición involucraron a los integrantes de la comunidad actuante en la capital del virreinato. Recuérdese la presencia de Montemayor en el norte, más de diez años después, llevando a cabo la segunda fundación de Monterrey. La consolidación de estas comunidades permitió la concentración posterior de familias entre las cuales pudieron haber estado algunas de las que inicialmente emigraron del Nuevo Reino de León.

Los datos anteriores muestran que el fracaso de la colonia es muy relativo. Aunque no conforme los planes originales, puede, sin embargo, hablarse de éxito. Y esto conduce razonablemente a unas preguntas: ¿Cuántas colonias de esta naturaleza, menores o mayores en número, pudieron ser organizadas sin ser descubiertas? ¿Cuántas colonias que no implicaran la complejidad de la organizada por Carvajal pudieron establecerse sin despertar sospechas?

La expedición de Carvajal fue autorizada por Felipe II a través de la intercesión del secretario del monarca, Antonio Pérez, sospechoso él mismo de judaísmo o de "filojudaísmo", término aplicado para designar como cercano sentimentalmente a quienes practicaban la creencia que se había abandonado.

594. Vas Mingo, *Ibidem*.

595. Cavazos Garza, Israel. *Breve Historia de Nuevo León*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. México. 1996. 231 pp. p. 22.

596. *Ibid*, p. 23.

597. *Ibid*, p. 26.

Las colonias no sólo podían ser organizadas en España, puesto que no únicamente en la metrópoli era posible firmar capitulaciones. También estaban autorizados a “dar licencias dentro de sus jurisdicciones para hacer las poblaciones que convenga” virreyes, Audiencias, Gobernadores y otras justicias, (598) con la ventaja para los pobladores de encontrarse ya en el nuevo continente.

Históricamente se tiene otra forma de agrupamiento comunitario que debe ser contemplada: aquella que se produjo por agregación, que pudo llevarse mayor o menor tiempo pero que no requería de formalización documental. Era resultado, en cierto momento, de la activación económica y de la atracción natural que esto suponía para nuevos pobladores cuya presencia no tenía porque despertar sospechas.

El proyecto de colonización judía de Carvajal, pues, en lo esencial, se llevó a cabo. De suyo esta conclusión es importante en el estudio de la presencia judía en la Nueva España y la manera en que se realizó. Pero también importa dilucidar el carácter judaico de Carvajal. Es un personaje de cuya identificación religiosa puede desprenderse el grado de participación que como judíos o filojudíos tuvieron otros destacados novohispanos, de pasado judaizante aunque de abierta manifestación católica.

Carvajal, se dice, era ferviente cristiano. Es de creerse que con el carácter de tal no hubiera auspiciado un proyecto tan amplio elaborado por judíos. De ahí que fehacientemente se suponga que desconocía la índole judaica de los componentes de su colonia. Tanto así que, según afirmó, se asombró del judaísmo de su sobrina Isabel, ya muy desarrollado el proyecto en la Nueva España, en 1586, y concibió sospechas de judaísmo en su heredero al cargo de gobernador, su sobrino Luis, El Mozo. Esto no es creíble. La organización de un proyecto de semejante magnitud y naturaleza tenía que ser auspiciado por judíos concientes de serlo. De otra manera no es lógicamente aceptable. En favor de esta hipótesis argumenta el número, exagerado para su época, de judíos participes de la expedición, la cantidad de miembros de la familia Carvajal practicantes del judaísmo, y, por último, algunos aspectos inexplicables y otros francamente absurdos del comportamiento del gobernador, de aceptarse su sincero cristianismo.

¿Puede un hombre ser insensible a la religión que, como en el caso de Carvajal, practicaban sus abuelos, sus padres, su esposa, su hermana, su cuñado, sus primas hermanas y la mayor parte de sus sobrinos? Dígase que puede, si lo desconocía. ¿Podía desconocerlo Carvajal? Ignórese la multitudinaria presencia de familias de esa religión entre los colonos, pero piénsese en el hombre que dijo haber conocido del judaísmo de su sobrina Isabel y sospechó de la fe de su sobrino Luis tres y dos años antes de ser encarcelado por ser, a su vez, sospechoso de lo mismo. Es este el personaje que pidió el infierno para su madre una vez que en el juicio se le reveló, supuestamente, el carácter judaico de ella y que, sin embargo, adujo sus ocupaciones militares en la guerra chichimeca para no actuar contra la inclinación religiosa de parientes secundarios.

Carvajal hizo, al parecer, estudios en Salamanca; en la década de 1570 exploró en la Nueva España la región de la cual después sería gobernador; fue corregidor de Tamalipán en 1575; obtuvo los grados de capitán y almirante; participó en el tráfico de esclavos en Cabo Verde para la corona portuguesa. ¿Traza este pasado el perfil de un ingenuo? Su documentado desconocimiento, más bien, parece responder a la actitud que años después

598. Sarmiento Donatc, Alberto. *De las Leyes de Indias*. SEP, México, 1985, 251 pp. p. 160.

asumiría otro judaizante penitenciado: Tomás Treviño de Sobremonte, quien, luego de su primer juicio, para borrar toda sospecha acerca de su conversión, ocultó bien su fe. (599)

En todo caso, existen, por lo menos, tres líneas de razonamiento para esclarecer la identidad religiosa y el comportamiento consecuente de Carvajal: 1. Era judío y en este carácter actuó desde el inicio en la planeación, en el desarrollo y en la ejecución de la expedición. 2. Era converso, pero, como Antonio Pérez, quizás, era filojudío, de tal manera que aceptó la presencia de judíos como una manera de ayudar a familiares y amigos. 3. Era converso, pero de alguna manera fue convencido -por afecto o por negocio- de organizar la expedición e incorporar una parte importante de familias judías a la misma bajo la guía real de su cuñado judío, Francisco Rodríguez Matos.

Esta última hipótesis adquiere cierta relevancia si se recuerda que para esos años la corona ya no sostenía financieramente empresas de colonización, conquista o poblamiento, porque, como señaló Felipe II en 1573, la experiencia demostró que los responsables de empresas anteriormente patrocinadas habían procurado "más de se aprovechar de la Hacienda Real que del éxito de la encomienda". (600) Por tanto, la empresa debía sostenerse con fondos privados, lo cual conducía a la necesidad de constituir verdaderas compañías, a lo que concurrían varios socios vista la imposibilidad de que uno solo estuviera en condiciones de sufragar los gastos, generalmente.

El juicio de los Carvajal en la ciudad de México parece haber hecho olvidar detalles como los mencionados, reveladores de la manera en que se produjeron los enclaves de colonos judíos en el norte de la Nueva España. El que algunos de estos enclaves sean actualmente dinámicos centros urbanos, económica y demográficamente, no impide aceptar que otros, prometedores en su tiempo, como los reales de minas fundados en las crestas de la montaña en el noroeste del país, no se organizaran de igual o diferente manera. Más bien puede pensarse que en la bonanza hayan sido atrapadas allí comunidades completas de judíos, más olvidadas en la medida en que sus descendientes se convirtieron en habitantes de regiones paulatinamente empobrecidas y, por lo tanto, olvidadas también.

En todo caso, regresando al caso de Topía, no sería esa la única ocasión en que Gerónimo Lobo aparecería en "asuntos tocantes a la fe", como se verá en seguida.

599. Liebman, Seymour, p. 294.

600. Dagnac Rodríguez, Antonio, *Manual de Historia del Derecho Indiano*. UNAM, México, 1994, 465 pp. p. 56.

3.2.2. Lucas Martín de Montijo.

En aquel desenfadado "no ay en todo este quaderno cosa de consideración", concerniente al legajo que guardaba la averiguación del Santo Oficio en San Miguel de Culiacán en 1627, estaba un caso que, como sostiene Alberro, bien pudo terminar pareciendo "irrisorio" al inquisidor.

Según el edicto que proclamara el padre Hernando de Villafañe, eran actos contrarios a la fe los cometidos por "astrólogos, judicarios, nigrománticos (y) hechiceros". En aquella comunidad donde se producía una mezcla acelerada de indios, negros y españoles -entre estos últimos numerosos vascos y gallegos-, las manifestaciones de hechicería y brujería fueron apareciendo sucesivamente, extendiéndose por todas las castas y los niveles sociales. Pero únicamente apareció un astrólogo: Lucas Martín de Montijo, personaje misterioso, parte, entonces, de los círculos elevados de San Miguel de Culiacán.

En apariencia, Montijo no se diferenciaba en nada del resto de los españoles y mestizos involucrados en el rejuogo de creencias dominantes en aquella reducida comunidad fronteriza. De 40 años, casado. Muy joven, dos décadas atrás, invocó al demonio para conocer la fidelidad de su mujer, lo cual nos indica, por otra parte, lo temprano de su matrimonio. También, "un indio" le dio una pelotilla hecha de raíces, la cual debía tragar "para inclinar voluntades". Otro "indio", en Culiacán, "le dio en un cañuto unas como semillas que le dixo eran buenas (para alcanzar mujeres). Montijo no escapaba de las prácticas comunes ya en la sociedad de la cual forma parte. Confiesa: "Abra como 15 o 18 años que tomo tierra que avia tomado de sobre una sepultura y la puso a la cabecera de una muger para probar y ver si con ello se adormecia como avia oydo dezir en algunas ocasiones".

Pero Montijo no sólo usaba yerbas y tierra de sepultura o invocaba al demonio; él manejaba un instrumento adicional que le permitía ver el futuro, era un "quaderno escrito de mano para echar suertes en el qual estan signos, oraculos y respuestas todas entre si correspondientes en numeros para saber si una cosa se hara o no se hara".

Como todos los demás declarantes, Montijo negó su creencia. Lo mismo que otros decía que hacia las cosas "sin saber que hacia mal", o sin creer en ellas. Montijo declara que usaba el quaderno "por entretenimiento, conversación y risa".

Entre quienes asistían a las sesiones con Montijo estaba Agustín de Espinosa, escribano público, quien declaró que para "entretenimiento y riza estaba el dicho quaderno". (601), con él "se entretenían y pasaban la tarde. También asistía a las tertulias Catalina de Saavedra (o Sayavedra), de 25 años, española, casada con Francisco de Siqueros, mercader vezino de Culiacán. A ella Montijo le echó la suerte con el quaderno por ver "si tendria hijo o hija". En esa ocasión estaban presentes el propio Espinosa y Leonor González, su esposa, así como Isabel Medina, esposa del capitán Pedro de Ochoa. (602)

Es necesario acercarse un poco más a este quaderno de Lucas Martín de Montijo, que, por otra parte, se conserva en perfecto estado en el Archivo General de la Nación. Tiene 21 cm de alto por 15.5 cm de ancho: aproximadamente, el tamaño de una edición de media carta.

601. AGN. *Inquisición*. T. 360. F. 530.

602. *Ibidem*.

Está escrito en tinta negra y cuenta con 22 hojas, es decir, 42 páginas. En doce casilleros usa los signos zodiacales con referencias a la mitología griega. Era, pues, el instrumento del astrólogo, medio para la práctica de una de las ciencias ocultas; por lo demás, explícitamente perseguidas conforme al edicto de Villafañe.

No es, propiamente, la astrología, fruto de la Edad Media. Tiene sus raíces en las antiguas culturas del caldero mediterráneo, que se prolongan en el clasicismo griego y romano. Raymond Bloch dice, en un texto en el que se advierte claramente la influencia informativa de Cicerón:

En el mundo de la antigüedad clásica las dos actitudes están representadas en toda su pureza. Los griegos adoptaron cierta reserva, en lo que a la adivinación por señales se refiere, pero estuvieron acordes siempre con la adivinación inspirada, sobre todo con la apolínea y la delfica, un interés que jamás ha sido desmentido. Los romanos, por el contrario, desconfiaron de todos aquellos hombres y mujeres que pretendían estar en contacto directo con la divinidad y se decían capaces de transmitir sus decisiones. En cambio, el estudio sistemático de ciertas señales les permitió establecer un sistema adivinatorio estatal basado en reglas claras y seguras, fuera de toda fantasía o de cualquier desviación individual. (603)

Las artes adivinatorias han sido estudiadas por numerosos autores. Su origen se pierde en los mismos orígenes de la humanidad en todos los rincones del planeta. Está en griegos y romanos, celtas, germanos y escandinavos; está en los pueblos africanos, asiáticos y americanos. Delfos -acudiendo al clasicismo- pudiera ser la representación más conocida de la certidumbre del hombre -y su necesidad- de predecir el futuro. Entre los antiguos judíos -dice Lods- "el oráculo dado por los sacerdotes se llamaba tora, tirar -tirar a la suerte-, más que del babilonio tertu, indicación (divina), presagio". (604)

¿Cómo recibe Montijo este cuaderno alrededor del cual se reúnen mercaderes, capitanes y escribanos? Dice el testimonio ante el Santo Oficio: "Lo avia trasladado de otro que tenía del mismo tenor Don Juan de Cardenas, vezino de Culiacán, y que entiende que Geronimo Lobo, vezino de Topia, se lo dio al dicho Juan de Cardenas".

A la luz de los datos que se han citado puede entenderse más la personalidad de quien finalmente proporciona el cuaderno: Gerónimo Lobo, es decir, la fuente originaria del documento, el intermediario y, en este caso, el destinatario, son hombres, dato que adquiere significación a la luz del sexista registro histórico. Y algo más: Al "Jesús, bien dicen de los portugueses", de Ana de Guzmán, bien puede agregarse la afirmación de Miguel Juan Blázquez sobre la recurrencia de los judíos portugueses a "los libros de sortilegio", fruto, en todo caso, "y exceptuamos el espíritu religioso", de una integración social total de los conversos "en el medio ambiente en el que transcurría su vida cotidiana". (605)

Libros como el de Martín de Montijo aparecían en distintas partes del territorio colonial.

603. Bloch Raymond, *La Adivinación en la Antigüedad*. Fondo de Cultura Económica, México. 1985. 160 pp. p. 9.

604. Lods, Adolphe. op cit. p. 247.

605. Blázquez Miguel, Juan, *Inquisición y Criptojudaismo*. Kaydeda, Madrid. 1988. 368 pp. p. 186.

Por lo menos es posible citar otro dato en la región geográficamente comunicada con Sinaloa hacia el norte: el Nuevo México. Se trata de otro Lucas, en este caso De Figueroa, a quien en enero de 1626 se le sigue causa en Santa Fe por saberse que tuvo "un libro de astrología y secretos naturales y cosas curiosas". Lucas de Figueroa, natural de la villa, estante y habitante, soldado, soltero de entre 29 y 30 años de edad, con seis de soldado, obtuvo el libro de "un indio mexicano" llamado Pancho Balon, herrero también de Santa Fe, a quien "se lo quito y pidió prestado". El libro quedó en poder de fray Alonso de San Juan, religioso lego de San Francisco, quien "se lo llebo por decir que era suyo".

El libro de astrología de este Lucas de Santa Fe no se diferenciaba en mucho del que circulaba en las tertulias de Culiacán. Mostraba "la rrelacion de los planetas de todas las oras pronosticando conforme la calidad de cada planeta el aspecto y calidad de las personas que nascian debajo de cada planeta pronosticando quanto podrian bibir y algunos acaesimientos futuros". (606)

Faltarían, en todo caso, precisiones en relación con la manera en que operaba la obra utilizada por Montijo.

En el cuaderno se establecía un nexo entre los signos zodiacales y algunas representaciones mitológicas, fundamentalmente Diana, y algunas expresiones de la flora. Estas asociaciones recuerdan las afirmaciones de Caro Baroja sobre el papel tradicional de la mujer en el mundo europeo, considerando que Selene, Hécate y Diana son "divinidades en torno de las cuales se desarrolla todo un ciclo de ideas", pero, además, divinidades que también están "cargadas de un peculiar significado sexual, son las dioses vírgenes de un lado o las del amor misterioso de otro, no las grandes diosas madres, para las cuales el amor es ante todo fecundidad". (607)

En el cuaderno de Culiacán la flora es la siguiente: cedros, álamos, palmas, laureles, alameda, flores, y, además de los zodiacales, se incluyen como signos: Trasia, Palestina, Arabia, Arcadia, Macedonia y Siria. "Estos son los signos -dice el cuaderno- donde se recrean las ninfas". Más abajo, sostiene: "Anse de yr a buscar las respuestas destas dudas a los oráculos siguientes: Parnaso, Delfos, Grineo, Cynto, Facilis y Mileto". Cada signo estaba precedido por un crismón, es decir, el nombre de Jesús.

Primeramente el cuaderno (una vez explicados o expuestos sus elementos fundamentales) enlista "preguntas de la suerte que quieres saber que será y al sexo que gustare cada uno". Son trece preguntas, con respuesta en cada signo zodiacal (Libra, nada más, repetida). Las preguntas son las más comunes: dudas amorosas, secretos, lo más frecuente en la sociedad colonial de Sinaloa.

Por ejemplo, la quinta pregunta: "si la casada es querida de su marido bea el signo de pisis".

En piscis tendremos 12 relaciones de Diana con los símbolos de la flora y 12 números correspondientes puestos en una columna del lado derecho y sin orden secuencial, primero el 11 y al final el 24. Una de estas relaciones, la última, dice:

"12, Diana entre los sedros, árbol, 24"

606. AGN. *Inquisicion*, T. 356, F. 308.

607. Caro Baroja, Julio, op cit. p. 46.

En seguida viene la instrucción: "Estos son los lugares a donde las ninfas se recrean" y son los siguientes: flores, sedros, álamos, alameda, palmas, laureles.

Si se analiza el cuadro correspondiente a "Diana entre los Sedros", se tendrá una nueva serie de relaciones (608), ahora entre los signos geográficos y las ninfas. Por ejemplo, si se toma, de nuevo, el último, se tendrá:

"24 en Siria a la nyfá tenplansa"

Pasando al siguiente cuadro se tendría: "Tenplansa, oráculo de Grineo, respuesta 13".

La respuesta trece del oráculo de Grineo dice: "Respuesta trece. Será doncella amada de su padre porque a de ser traslado de su madre".

Al final del libro una anotación, supuestamente, según las declaraciones, hecha por don Juan de Cárdenas: "Este libro se acabo de trasladar a quien se de. Septiembre deste año de 1618 años -nueve previos a la acción del Santo Oficio en Culiacán y San Felipe y Santiago-Y es para juego dentretenimiento- Ridículo".

El libro carece de complejidad, aparentemente. Lo complejo es, como en tantos instrumentos creados por los humanos en este campo, el manejo del azar, donde, precisamente, reside lo desconocido, el supuesto dominio del destino. La declaración de Montijo no lo explica, pero resulta creíble que algún instrumento debió llevar al señalamiento de los números que paso a paso -cuadro a cuadro- guían al interrogador hasta la respuesta última.

En el caso del libro de Montijo, la relación con el judaísmo debe buscarse en la evolución de la cábala.

La cábala es definida por la *Enciclopedia Judaica Castellana* como "un sistema místico de interpretación de las Escrituras Sagradas, transmitido desde la época talmúdica como tradición esotérica y desarrollado desde el siglo XIII en combinación con elementos filosóficos". (609)

La original cábala hebrea tuvo un cambio con la participación de los judeo conversos. Juan Reuchlin (1455-1522) considerado "gran hebraista y gran defensor del talmud... debido a sus esfuerzos de enlazar la cábala con los estudios sobre la filosofía de Pitágoras, contribuyó a la difusión de la cábala práctica, grandemente degenerada, entre los adictos a la astrología, alquimia, numerología, magia y teosofía". (610)

En buena medida, el libro de Montijo está descrito en este último párrafo.

Del cabalismo judío se desprendería el cabalismo cristiano y entre ambos se incorporaría el conocimiento de las artes adivinatorias socialmente acumulado durante siglos en Europa, particularmente el griego y romano. Era, por supuesto, una cábala distinta a la ortodoxa. Dice Barnatan: "Sólo quedó en el conocimiento general todo lo que la Kábala había marcado en el esoterismo occidental, en la adivinación, la magia y demás sabiduría heterodoxa". (611) Podría agregarse, para ilustrar lo que sucedía en San Miguel de Culiacán en el periodo que se examina: quedó también una vulgarización que condujo a juegos adivinatorios ingenuos, cuya influencia, como en todo lo concerniente al mundo mágico, estaba en el grado de credulidad de quienes participaran en ellos. "Sabiduría heterodoxa" de la cual se servirían

608. AGN, *Inquisición*. Este cuadernillo está incluido completo en el T. 360.

609. *Enciclopedia Judaica Castellana*, Vol. 7, p. 436.

610. *Ibid.* p. 451.

611. *Ibid.* p. 95.

Gerónimo Lobo, Lucas de Figueroa, Lucas Martín de Montijo y fray Alonso de San Juan.

Aparte del vínculo con Lobo, debe considerarse otro dato para juzgar la procedencia de Martín de Montijo. Es un hombre que convive con mercaderes, capitanes y escribanos. En la sociedad culiacanense de su tiempo, estos personajes no podían sino formar lo más selecto de los grupos sinaloenses. Pero la procedencia de aquellos hombres y mujeres estaba perfectamente identificada. Eran hijos de conquistadores, viudas de éstos y primeros pobladores. Así, por ejemplo, cuando la *Relación de Culiacán* se refiere a Pedro de Robles, dice: "Esta casado con hija de Luis Hernandez que fue vezino; es nieta de Armenta, que fue poblador de los antiguos". (612) Aún en la parquedad hay referencia al pasado. Por ejemplo, se dice: Joan Carlos es soltero, hijo de Juan Carlos, poblador antiguo". Pero los Montijo -extraño por su nivel de relación-, se encuentran entre los poquisimos de los que no existe referencia alguna. Juan Martín del Montijo aparece solamente como "vezino y casado", y Antón Martín del Montijo como "casado y moderno" (reciente). Ambos están casados, pero sus esposas no están registradas en la referencia. De Lucas, ningún dato.

El caso es semejante al de numerosos que aparecen en la relación de Pasajeros a Indias. En Sevilla debían registrarse los futuros pobladores, antes de tomar el galeón para América. Debían anotar claramente sus referencias en virtud de la prohibición de que judíos y moros y sus descendientes conversos pasaran a las colonias. Es sabido que centenares de familias judías pasaron exentándoseseles del requisito, como fue el caso de los colonos de Carbajal en Nuevo León. Otros más lo hicieron frente a una laxa mirada supervisora, atribuida, en muchos casos, a la acción corruptora del dinero; en otros, a la complicidad. Nuño Beltrán de Guzmán, por ejemplo, ya gobernador de Pánuco, al presentar en Sevilla su lista de 29 criados el 23 de marzo de 1526 , declara: "Y digo que todos son hidalgos y limpios para poder yr en este viaje conforme a las ordenanzas de la casa de la contratación". (613). Pero si se revisa la lista de criados podremos advertir que varios de ellos apenas si están enunciados, sin dato o elemento alguno que permita algún indicio de conclusión sobre que fueran "hidalgos y limpios".

Tal parece ser el caso de Montijo.

3.2.3. Francisco Aliaga Cardona. (1627)

El 19 de mayo de 1627 apareció, por primera vez en un documento oficial de la Sinaloa colonial, una acusación contra la práctica de guardar la ley de Moyses". El caso, por otra parte, refleja bien el ambiente de sospecha, imprecisión y persecución en que se desarrollaba el proceso de integración social. En la declaración de Ana Pérez, ese día, aparecen por igual "moros" y "turcos" asociados a la norma judaica. Algo no menos importante, todo ello

612. *Relación de Culiacán*. Biblioteca de Historiadores Mexicanos. Editor VargasRea, México. 1952.

613. "Lista de los Criados que lleva en su viaje Nuño de Guzmán", en Paso y Troncoso, Francisco del, op cit, Caja 1. Lcg 1. Doc 69.

desprendido de una manera de llevar a cabo un hábito tan elemental como es el baño.

El acusado, ausente, Francisco Aliaga Cardona, quien "solía andar de las minas de Santiago de los Caballeros" -hoy Badiraguato- "se bañaba a media noche, y ... entrando en el agua no se tocaba las carnes sino que otro lo lababa y acabando el baño a aquella hora de media noche solía aderezar de cenar y cenaba para quedarse luego dormido". (614)

María Rodríguez, hermana de Ana, refiere que la fuente informativa, Marcos de Huez, vecino de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, le había referido el caso hacia ya dos años, pero los sucesos se remontaban a una década atrás. Su versión es más completa. Sus compañeros llamaban a Aliaga Cardona para que compartiera con ellos el baño, pero "no quería entrar a bañarse, y despues ahora de media noche entraba el solo en el agua, y se ponía en pie sin tocarse parte alguna de su cuerpo y entraba un indio que le echaba agua y lo lababa. Acabando el baño, salía y aquella hora de media noche aderezaba de cenar y cenando se quedaba dormido". Según María, Huez le dijo que "aquellas ceremonias eran de judíos".

Sin embargo, en realidad, Marcos de Huez pensaba que "aquella ceremonia era de moros... pareciendole que devia de ayunar el Romadan".

Para mayor precisión, Huez dice que "dos o tres años despues fue cosa publica que se hallo en su poder del dicho Francisco Aliaga Cardona un testimonio de una carta de libertad que avia dexado en Madrid de donde constaba que era turco... y que en cierta ocasion dixo este Francisco Aliaga Cardona a Diego de Arvallo, difunto que es, y suegro del dicho Marcos de Huez que cuando el fuera turco no era mucho pues se avia baptizado y era christiano".

Podrían haber ayudado algunos elementos adicionales de la costumbre del baño. Por ejemplo, su periodicidad. Quizás, sin embargo, la referencia se circunscriba a una sola ocasión que, por su particularidad, resultó extremadamente sospechosa. La fecha, entonces, resultaría importante. Huez aventuró una explicación: la preparación de un musulmán para la fiesta del Ramadán. También, al final, una justificación que puso en labios de Aliaga Cardona: aunque fuera turco de nacimiento, era cristiano bautizado.

La práctica del baño era suficiente, entonces, para causar extrañeza. Ahora lo es para intentar encontrar el verdadero origen de aquel personaje que luego de una década seguía siendo recordado en la apartada provincia de Sinaloa.

El Ramadán exige algo de los elementos ceremoniales a los que evidentemente obedecía Aliaga Cardona. Primero: el baño en sí resultaba ya algo extraño a los españoles. No es un secreto develado recordar que su mal olor impresionó a los indios, por educación familiar, oficial y religión, así como asistentes a los temazcallis. Pero, además, el baño de Aliaga reúne características rituales: 1) Se realizaba de noche; 2) no se tocaba la carne; 3) cenaba después.

Importan el primero y el tercero para sostener la hipótesis de Marcos de Huez. Efectivamente, en el noveno mes del año lunar, el mes del Ramadán, los mahometanos deben abstenerse completamente "respecto a la comida y la bebida durante las horas del día". (615). Asimismo, antes de la oración deben estar físicamente limpios. La "ablución mayor (ghusl) consiste en un lavado completo del cuerpo después de poluciones". (616)

614. AGN, *Inquisición*, T. 360, F. 441.

615. Gibb Hamilton. Alexander Roskeen. *El Mahometismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 64.

616. *Ibid.* p. 63.

Aliaga Cardona comía por la noche, luego de un baño que en un minero resultaba inevitable para suprimir el polvo del camino o de los socavones. El auxilio del indio apenas sí podría explicarse como un elemento adicional en el intento de preservar la pureza. Pero falta lo esencial: la oración, para la cual todo lo anterior apenas resultan preparativos. Cada oración consta de "un numero fijo de "reverencias" (llamadas rak'ah), consistiendo la "reverencia" en siete movimientos con sus recitaciones correspondientes". (617)

No hay, por supuesto, alusión alguna a la oración, demasiado complicada para mantenerse en secreto, como, en cambio, pudieran hacerlo los cristianos. Es posible, claro está, la supresión de esa parte del ritual bajo las condiciones de extrema presión en que se vivía una religión perseguida. Pero también resulta factible otra explicación, aceptable por la falta de precisión en la fecha que Aliaga procedía al cumplimiento de su ritual. Es de suponerse, sin embargo, que le conocieron bien y que así fue por el trato durante un periodo relativamente largo. La declaración de Huez en cuanto a que le llamaban para que compartiera con el resto de los mineros el baño no puede entenderse como un acto cotidiano -imposible en los españoles de aquel tiempo-, pero tampoco, tal vez, como un caso único, en una fecha determinada. Resulta, entonces, considerable, otra explicación.

No eran muchas las normas que los judíos establecían como vínculos identificatorios de su fe, pero el sabbat era infaltable. Había que recibir el día, ordenado como descanso por la Ley, limpios de cuerpo y de vestuario. En las comunidades establecidas y familias integradas en la religión, las ceremonias eran plenas, dominadas por limpieza general, encendido de velas, consumo frugal de alimentos y reposo.

En las montañas de Sinaloa, un gambusino que pretendiera mantenerse fiel a sus principios religiosos tendría, por consecuencia, que buscar el mejor modo de acomodarse a las circunstancias. También hay que decir que la aplicación de la norma conducía a extremos y deformaciones, variaba no sólo debido a las condiciones externas sino en virtud de la interpretación que se le daba por el aislamiento de los centros practicantes de Europa, África y el Medio Oriente.

En este caso, el contacto del creyente con su propia carne no es precisamente una forma de contaminación indeseada. No lo es en el ritual judío; tampoco en el musulmán. Pero sí podría ser una aplicación rigurosa, si bien no fiel, que condujera, por otra parte, a evidenciar hasta qué grado debía existir, en algunos casos, relación de complicidad entre el practicante de una fe perseguida y las etnias sojuzgadas, indios en este caso, como negros en otros.

Posiblemente se está frente a un converso, "cristiano bautizado", como lo afirmaba, pero heredero de una práctica a la cual seguía fiel, al margen de que el motivo religioso no fuese el real para perpetuarla. En este ejemplo, en apariencia de escasa importancia, se tendría clara muestra de una de las maneras fundamentales en que la cultura llegó a la comunidad en formación: procedente de diversos ramales y sencillamente como vivencia, hecho habitual.

Por otra parte, si bien, como se ha visto, algo podría tener del Ramadán y del Sabbath, el ceremonial de Aliaga podría también estar asociado al día de la liberación del perdón del pecado entre los judíos, al del ayuno mayor o kippur, "jornada de purificación y penitencia (que solían preparar) ya la víspera con un baño". (618) A este respecto, Nicolás López

617. *Ibid.*, p. 61.

618. López Martínez, Nicolás. *op cit.*, p. 181.

Martínez cita por lo menos un caso, en España, que no puede menos que conducir a la imagen de Aliaga en Sinaloa. Se trata de un tal Juan de Sevilla, penitenciado, quien declaraba "que algunas veces cuando venia el ayuno mayor de los judios el día antes yva al río a bañarse por cerimonia e alguna ves fue conmigo Tello de hubveda e otras personas que no me acuerdo". (619)

Al parecer, un hecho resulta evidente: Aliaga Cardona no era cristiano viejo.

En el propio San Felipe y Santiago de Sinaloa, poco más de una década después, se produjo otro caso. Paradójicamente, más preciso en cuanto a la identificación del acusado, pero de menor consistencia documental. Existe apenas una carta, unas cuantas líneas escritas por el padre Diego de Guzmán, de la Compañía de Jesús y rector y comisario de Sinaloa, enviadas al comisario inquisidor Valdespina y Langleria y recibida en la ciudad de México el 30 de julio de 1639.

En el texto dice el padre Guzmán que se trata de "una causa grave de un judío portugués que a la presente queda en esta villa provincial de Sinaloa". No dice su nombre, pero en la portada del documento conservado por el Santo Oficio se le identifica claramente: "Gaspar Lorenzo portugués por sospechoso de judío". Nada más.

3.2.4. Lope de León Mendoza y Alencastre -o Alencastro- (1693)

Al abrir el siglo XVIII, en la villa de El Rosario, la sospecha de judaizante se enderezó contra el capitán "Don Lope de Leon Mendoza y Alencastro" (o Alencastre). Era un "mercader y minero", procedente de Guadalajara, de donde era vecino y casado con "Doña Michaela Tamon (o Ramón) de Tobar".(620)

Las denuncias eran varias porque en El Rosario era "publica vos y fama que el dicho capitán... era sospechoso de todo aquel real de judío". Si bien en 1701 las denuncias adquirieron estructura y formalidad, se iniciaron ocho años atrás, en 1693, con la testificación de Gerónimo de Corral, eclesiástico de El Rosario, quien refiere los señalamientos de otros dos capitanes contra don Lope. Concretamente del capitán Andrés García, quien dijo: "Ese -don Lope- es judío como yo christiano", y Joseph de Artiada ha dicho "tantas y tan diversas veces que no distingue ocasiones ni tiempo desir que dicho D. Lope de Leon Mendosa y Alencastre es judío".

Sin embargo, De Corral acota: tanto García como Artiada "hablan con apasionamiento", es decir, por alguna razón que no se precisa, existe rencor contra el denunciado, a quien, por otra parte, Corral hace casado con doña Michaela Ramon de Moncada, en Guadalajara.

El 2 de abril de 1696, el capellán de El Rosario, Josepe López Olivas, reveló una mayor amplitud, para esa fecha, en el caso de Lope, puesto que adjuntó en su carta al "inquisidor fiscal", "cinco deposiciones" contra él "retenidas" desde una "publicacion pasada" y que llevan como testigo "de mayor fuerza" a "D. Joseph Roxo de Briones". Parte de la

619. *Ibid.*, p. 121.

620. AGN, *Inquisición*, T. 718, F. 93.

personalidad de Lope también se empezó a describir, si no es que lo había sido por el "apasionamiento" -equivalente a rencor- que despertaba entre la gente, llegando al grado, el dos de abril de 1693, de darse de estocadas con "el sargento mayor".

Fue el bachiller Juan de Bracamontes quien puso en claro el asunto en carta enviada en noviembre de 1700 al Santo Oficio. Únicamente que ya no sólo aparecía en la acusación Lope sino que le acompaña en la animadversión su hermano, Joseph de León.

Bracamontes, clérigo presbítero, misionero de la sierra de Nayarit, manifestó conocimientos más seguros. Conocía a Lope desde Guadalajara y se lo encontró en El Rosario, como "minero y mercader", junto con su hermano, "D. Luis". La fundamentación de las sospechas que recaían sobre los hermanos puede configurar una lista: eran "ambos a dos hermanos y especialmente Lope de León, resadores, con muchas exterioridades, con el rosario en la mano por las calles, frecuentemente confesaban y comulgaban; eran señalados como autores de engaños y fraudes "que en la mercadería, y trato que tenían se decía usaban"; D. Lope "era perjudicial en aquel lugar y pleitista con los vezinos".

De uno de esos pleitos surgiría lo que posteriormente el capellán López de Olivas consideraría su testimonio más fuerte: el de Roxo de Briones, a quien, previamente, Bracamontes menciona como Doro de Briones, natural de Cádiz, de donde, por cierto, eran originarios los hermanos León y Alencastro, quienes -por lo menos Lope- presumían "mucho de caballería".

En un pleito Roxo le dijo a D. Lope "que era un judío, que su padre del dicho Don Joseph Doro de Briones, que tenía unos barcos, avia llebado al padre de dicho Don Lope de Cádiz a la inquisición de Sevilla, y que detras de la puerta catedral de su tierra estaban sus armas".

Bracamontes no dejó de citar un hecho que le pareció significativo: que frente a la acusación Lope "no se quejó". Tampoco lo hizo cuando el capitán Andrés García le lanzó el mismo cargo, sino que quedó "calla chato". Como de pasada, Bracamontes mencionó otro hecho cuya importancia se verá más adelante: "Ambos a dos hermanos usan de León, Mendoza y Alencastro, y otros dichos apellidos de que hacen irricion en dicho Real".

Todavía existían otros datos. Por ejemplo, que un moro, llamado Gregorio, tenía conocimiento "de un judío que se quiso introducir por allá en la África" y al respecto interrogó a Lope, infiriéndose, según Joseph de Areteada, "que dicho don Lope tenía casión con judíos". Don Lope negaba la existencia del purgatorio y tenía "un altar a los pies de su cama", en donde "hincado de rodillas... cantaba la magnificat, y otras exterioridades que hacía habitualmente que causaban escándalo en aquel lugar".

San Felipe y Santiago de Sinaloa, lo mismo que Culiacán, estaban en la frontera europea al norte del continente americano. Eran terminales y no resulta extraño que ambos hermanos estuvieran casados en Guadalajara, la mejor organizada estación de paso por la ruta que abriera Nuño Beltrán de Guzmán, el sitio en donde tuviera uno de sus principales centros comerciales Treviño de Sobremonte, desde donde, como queda establecido en el juicio que se le siguiera, se trasladaba "al interior de la Nueva Galicia", de la cual, no hay que olvidarlo, formaban parte Culiacán y Nayarit, quedando en medio El Rosario.

Pero un análisis más estrecho de las famosas cinco "deposiciones" acercan a un mundo de imprecisiones, rectificaciones y temores. El punto medular, sobre el cual pasa y repasa la averiguación, es una palabra: judío. Poco o nada en claro queda de él, pero en la búsqueda

intencionada otros escenarios se desprenden, secundarios entonces, primarios ahora.

El principal acusador era Rojo. En su deposición, a juicio de Josepe Lopez de Olivas, comisario del Santo Oficio del Real de Nuestra Señora del Rosario, estaba la parte más sólida de la acusación, pero Rojo no fue terminante, puesto que, aceptó, cuando pronunció la palabra -riesgo evidente en aquellos años- lo hizo "llevado de colera porque conocimiento sobre este caso no lo tiene". Y si llegó a decir que Lope era "hijo de confeso", lo hizo "por noticia que le dio Juan Cornejo, vesino y casado en este real".

Roxo tenía 35 años; Cornejo, en realidad llamado Juan Pérez de Velasco, 55. Presentó Cornejo la denuncia ante el padre comisario Joan Ruiz de Guebara, "aviendo visto apagar candelas". Esto último es una expresión alusiva al ceremonial judío del encendido de velas, pero, en realidad, el soporte de su declaración estaba en la versión de su padrastro, Antonio Arnedo de Villarroel, compadre del padre de Lope de León y con quien supuestamente platicaba al momento en que se produjo la aprehensión en Cádiz. ("Dicho preso padre de dicho D. Lope estaba en combersasion" con él). Cornejo llegó a afirmar:

De la madre del dicho no supo aunque algunas veses la vido salir para missa y que halla que este D. Lope su hijo se le parese mucho, que todo lo dicho... abra poco mas o menos treinta años que susedio. (621)

De los famosos barcos del padre de Roxo, en uno de los cuales el padre de Lope supuestamente fue trasladado de Cádiz a Sevilla sólo quedó una presunción. Supuso que intervino por el hecho de "tener embarco".

En cuanto a los apellidos, el testimonio más fehaciente era el de Roxo, puesto que "le susedio tener como desafio por papel al hermano del susodicho llamado D. Luis y que dicho papel resa ser hijo de Hernando Rico de Amesquita con otro o otros apellidos de que no se acuerda viendo aquesto tubo a disparate que su padre se apellidara de una manera y ellos de otra". (622)

También fue esquivo otro declarante, el capitán Andrés García. Su acusación contra Lope partía "de aber oido a D. Joseph Roxo de Briones desir que el padre y la madre de dicho D. Lope de Leon Mendosa y Alencastre fueron (penitenciados)". Acerca de los apellidos, tenia una afirmación diferente: "No son suyos sino supuestos porque el padre del susodicho se llamava hernando Albares de nacion portuguesa". Pero en algo no titubeó: en "los estremos que dicho D. Lope hase en andar con el rosario por las calles y hincarse a resar dondo lo bean". Estas expresiones -dice- "son generalmente murmuradas". (623)

En relación con estas expresiones nada más claro que las referencias de Bracamontes, quien era clérigo, presbítero del obispado de la Nueva Galicia, misionero de la sierra de Nayarit. Denunció el caso porque habiendo estado en El Rosario supo "en dicho real de publica vos e fama que el... cappitan Don Lope de Leon Mendoza y Alencastro era sospechoso en todo aquel Real de judio, y otro hermano suio..."

Bracamontes expresamente atendió instrucciones de examinar "las esterioridades" religiosas de Lope y concluyó resaltando "sus muchas lagrimas, visajes y ademanos (que)

621. *Ibid.*, F. 100.

622. *Ibid.*, F. 99.

623. *Ibid.*, F. 98.

hasta en el confesarse son notables", y dice Lope "resos divinos en latín sin entenderlo" y tiene "en su casa cuarto separado para a sus solas como oratorio le e visto y hallado en el muchas veces de rodillas y le tiene adornado con muchas estampas, vi telas, un rosario, la virgen Maria de bulto y un crucifijo también de bulto". Sigue: en la iglesia, durante los sacramentos, "le e advertido en muchas ocasiones para orar poner el paño indelante que carga dentro del sombrero y uno y otro sobre los hornamentos sagrados". En la última semana santa -ya bajo observación- se hizo evidente que Lope se había declarado enfermo, de tal manera que no asistió a misa "desde el miércoles hasta el sábado de gloria". (624)

Lo judaico terminó por pasar a segundo termino. El blasfemo apareció como el protagonista fundamental. A lo que era del dominio público -una exagerada práctica religiosa- se contrapusieron ciertas afirmaciones heterodoxas, contradictorias con lo primero. Otro rosarsense, de cincuenta años, Nicolás Baes de Sanpayo, declaró que "estando en la puerta del aposento donde se guarda la herramienta de la dicha mina (de Lope) éste calificó de "disparate" la existencia del Limbo "y repunando este declarante"... "como podía faltar lo que enseña la doctrina cristiana, dicho D. Lope dixo que la doctrina de España era diferente y no contenía tal". (625).

Algo que pudiera resultar de más interés todavía, Baes lo señaló de manera imprecisa. Declaró: "Le paresio defendía (D. Lope) también no aber purgatorio... (sino que) "el seno donde estaban nuestros padres eran unos sotanos de tierra que solo abia ynfierno, que no se hablo de gloria". (626)

Erraría quien pensara que semejantes creencias eran propias de Lope. Siglo y medio atrás, apenas, en el Concilio de Trento, la iglesia católica había definido la concepción del purgatorio como un proceso de purificación intermedio previo a la gloria cuando se sufre de alguna imperfección. Lo más significativo, sin embargo, estriba en su concepción de los "sótanos de la tierra" como sitio de descanso, generalmente, en la concepción cristiana, más bien identificada con el infierno, puesto que la gloria se ubica en el cielo, hacia donde Jesús es izado luego de su resurrección. La idea que Lope expone es la del Seol, puesto que el israelita, desde la antigüedad, creía "que todos los fallecidos habitan en una morada común oculta en las profundidades de la tierra". (627) Esto, también, implicaría su negatíva de la gloria, y su aceptación, sólo, en las imágenes dominantes del medievo, del infierno.

Esta discusión bordó temas demasiado serios como para que fuera examinada superficialmente. Si bien los habitantes de la Sinaloa colonial y en general los habitantes de todo el mundo ibérico se mantenían bajo la tutela sacerdotal en la enseñanza doctrinal, había puntos muy claros de la ortodoxia que sabían no podían poner en duda salvo que arriesgaran lo que en esos momentos arriesgaba el propio Lope. De ahí que la afirmación de Baes necesitara ser reforzada y quien presionó al respecto fue su propia esposa, Antonia de Corral. Lo hizo sobre otro testigo de la discusión en la mina: Francisco Sánchez, soltero, un joven de 22 años quien en su primera declaración ante el Santo Oficio reiteró el seis de marzo de 1693 lo que antes aparentemente sostuvo ante la mujer: "No se acordaba haber oído al susodicho D. Lope semejantes razones". En lo que si tenía claridad era en la

624. Ibid. F. 102.

625. Ibid. F. 103.

626. Ibidem.

627. Lods. Adolphc. op cit. p. 182.

diferencia que D. Lope estableció acerca de la manera en que se enseñaba la doctrina en España y en la Nueva España, que "en algunas razones se diferenciaba".

Pero años después, concretamente el 26 de abril de 1696, luego "de aberse visto a solas muchas veces y bien recapitado y acordado dice que las razones sobre que fue sitado, en que dicho D. Lope de Leon desia que los senos de los sotanos padres eran unos sotanos de tierra donde estaban y que ante no abia purgatorio, son siertas y que las oyo de su voca, de dicho D. Lope de Leon". (628)

Como para insistir en la imprecisión, ese mismo día y año, otro de los testigos de la discusión que cinco años atrás se había producido en la mina, Francisco Piña, de 23 años, a las insistentes preguntas del inquisidor tuvo una sola respuesta: "No se acuerda de nada". (629)

Hasta esos momentos, no había sido despejada la incertidumbre acerca de la manera como Lope entendía la religión. Pero a la declaración de Sánchez y de Piña, ambivalentes, siguió una de gran contundencia hecha por una mujer "buena y de bastante capasidad", al decir del padre Olivas en carta al Santo Oficio. Se trataba de Doña Francisca Serrano, quien describió actos inusitados de Lope en la capilla de la Santa Cruz de El Rosario. Al parecer pasó inadvertida por encontrarse sola en el templo y pudo ver cómo Lope entraba al recinto y tomaba el hostiario. "No vio que sacase ninguna (hostia) sino que abiendo manoseado todas las hostias bolvio a serrar el ostiario y se salio". (630) Lope no asistió a misa ese día.

Se puede dejar de lado la afirmación de Roxo de Briones en cuanto a que en barcos de su padre fue conducido a Sevilla el padre de los León para ser penitenciado. Incluso, hacerse caso omiso de qué armas estuvieran veladas en la catedral de Cádiz. Nada habría que aventurar de la supuesta existencia y declaración del moro Gregario. De hecho, aquello que pareciera más sólido es lo que, en este caso, por la ausencia documental, resulta más frágil. Es la conducta el indicio más claro.

Los León eran rezadores fuera de lo común. Llevaban por las calles el rosario y rezaban; de rodillas frente a un altar al pie de su cama, rezaban; cantaban la magnificat. Llamaban, con ese comportamiento, la atención de los vecinos. Y llamaba más la atención que, siendo tan grandes rezadores, fuesen, al mismo tiempo, extraordinariamente rijosos, más todavía que hicieran del pleito motivo de escándalo cuando no sólo eran mineros sino también mercaderes, lo cual, supuestamente, les obligaba a llevar unas buenas relaciones con los habitantes de la región.

Siempre hay un modo normal de vivir cualquier religión. Puede haber, por supuesto, algunas diferencias. Ser más o menos ortodoxo o extremista en su práctica y en su obediencia, pero esto no impide distinguir las alteraciones en el mismo cuerpo doctrinario, como eso, precisamente: diferencias. Incluso, la contradicción entre teoría y práctica -hecho que en el cristianismo es frecuentemente relevante- llega a ser admitida sin que, por ello, los inodados sean excluidos de la misma comunidad religiosa. Ninguno de estos casos eran aplicables a los hermanos León. Sus vecinos, sin usar el término, pero resulta fácilmente deducible que lo usarían, hablaban de falsedad.

628. AGN, *Inquisición*, T. 718, F. 107.

629. *Ibid.*, F. 109.

630. *Ibid.*, F. 113.

Era frecuente que los judíos se denunciaran en la práctica religiosa. En ocasiones, como se ha visto, sometidos a una extraordinaria opresión en su sensibilidad por la obligación de ejercer públicamente la fe que negaban en privado, reaccionaban simbólicamente en los momentos cruciales de la misa, como el levantamiento de la hostia, momento de la transustanciación del cuerpo y la sangre de Cristo, el enemigo histórico.

Lo que sorprende es la negativa del purgatorio. Grandes rezadores como eran estaban evidenciados como ortodoxos y la creencia en el purgatorio era parte de la ortodoxia.

Queda otro elemento por explorar: el apellido. Mendoza y Alencastro son vascos, sin creerlo mucho puesto que, como cita Bracamontes, usaban "otros dichos apellidos". Pero León tiene dos acepciones judaicas. Una, la del animal, igual que Lobo, Cabra o Toro, etc. Otra, la derivada de legion (em), una de las tres romanas que guarnecían el norte de España y que por sincope quedó en león (em), símbolo del reino de León y luego de Castilla. Los sefarditas de Marruecos lo usaron como Lehon. (631). En América, en su caso, tenía que usarse castellanizado.

Nada más se supo de D. Lope y D. Luis en Sinaloa. Los datos se extinguen con la carta de Olivas, pero es de suponerse que siguieron despertando sospechas porque un año después de la última fecha en que se les cita con relación a Sinaloa, es decir, en 1701, aparece contra ellos una nueva denuncia, pero esta vez en Durango. De ello sólo existe en archivo el enunciado: "El Santo Oficio contra el capitán D. Lope de León Mendoza y Alencastro y su hermano D. José de León por judaismo". (632) ¿Pudo D. Lope haber tenido otro hermano, además del D. Luis que aparece en las acusaciones de Sinaloa? Tal vez se tratara del mismo, con distinto nombre o mal identificado. Inútil resulta decir que al no existir el expediente no es posible conocer el final de los hermanos León. Su agitada huella quedó, sin embargo, en Sinaloa.

3.2.5 Félix Barrera. (1718)

Casi es un dogma decir que los judíos abrieron las puertas de España al invasor árabe. Algo, en todo caso, explicable si se acepta que durante más de medio milenio continuaban suspensos en el riesgo que la historia ha definido en sus diferentes facetas: persecución, saqueo, aniquilamiento o expulsión. *El Corán* ofrecía, al parecer, una alternativa al rigor del *Nuevo Testamento*.

Tal vez, la apertura de las fortalezas españolas quede en el ámbito de la leyenda negra que sobre los judíos también circuló en España, a su tiempo, lo mismo que los sacrificios rituales, envenenamiento de pozos, etc. Lo cierto es que los judíos llegaron a formar verdaderos ejércitos e involucrarse, como los otros pueblos españoles, en las rivalidades que poco a poco iban conformando el perfil político de la península. Del resultado de los combates

631. Tibón, Gutierre, op cit. p. 135.

632. AGN, *Inquisición*. T. 718, FS 88-89.

dependía, consecuentemente, su suerte. En el año de 1086, en la batalla de Zalaca (Sacralias o Sagrajas) participaron cuarenta mil de ellos al lado del rey Alfonso VI, hijo de Fernando I de Castilla. El campo de batalla quedó cubierto con sus turbantes amarillos y negros. En obsequio del nombre del imperio cristiano, dice Amador de los Ríos, "derramaban voluntariamente por primera vez su sangre". (633) De ahí "la benevolencia que revela la Carta de Fueros del reino de León respecto de la raza judaica". (634)

Pero luego vendría la batalla que encabezó don Sancho, hijo de don Alfonso, en la cual se sospechó que "había flaqueado a deshora el ala izquierda del ejército, compuesta casi toda de judíos". (635). La consecuencia no es sólo la muerte del hijo del rey, sino la matanza de los hebreos en Toledo.

Para la juventud judía no había escape en la turbulenta España de la reconquista. Estaban en todas partes, acogiéndose a la protección de los poderosos y sirviéndoles, también, con las armas. Peleaban lo mismo al lado de los musulmanes que junto a los diferentes reinos cristianos. Terminaron, finalmente, con frecuencia, enfrentándose entre sí. En la transacción de 1214, don Alfonso de Castilla y don Sancho de Navarra entregaron, respectivamente, las fortalezas de Or y Celorigo, así como la ciudad de Estella y su castillo, con los de Marañón y Funes. Todas, fortalezas defendidas por judíos. Es un periodo de bandos enemigos por doquier. Navarros y castellanos, astures, catalanes, aragoneses y gallegos, extremeños y portugueses. "Las españas", unas contra otras. En la prolongada crisis de la unidad, tenían, sin embargo, algo que les diferenciaba de los judíos; lo tuvieron, también, en su momento, los musulmanes: territorio. Dispersos en la península, los judíos eran tomados por los conflictos lo mismo de un lado que del otro. Tenían ciudades que podrían constituir verdaderos Estados, como Lucena, "poblada en su totalidad de israelitas desde tan remota edad", gobernada por el voto de los ancianos y los padres de familia, de tal modo que constituía en cierta forma "una república". (636) Pero, a su vez, invariablemente, formaban parte de otro Estado. Sin escape, gozaban poco el privilegio de la victoria, pero padecían inevitablemente el horror de la derrota. Fragmentados, eran dueños únicamente del terreno que les permitían los nativos, pero, también, anticipo de lo que vendría, serían los primeros en diluirse en algo más amplio que la provincia.

Amador de los Ríos hurga en la posibilidad de que formaran "imperio" en la España medieval, con respuesta negativa. "Sus medros y adelantos no podían venir en modo alguno de las armas, dada la situación política en que de muy antiguo se encontraban. Por tal razón se inclinaban "a seguir el menos azaroso camino de la industria, del comercio y de las ciencias, fiando a su inteligencia y a su actividad la futura suerte de sus hijos". (637)

La herencia de combate es muy clara como para desechar una intención libertaria sobre la base del único elemento que la haría posible: el dominio de un espacio concreto. El ejemplo evidente lo habían tenido en la dominación islámica. Previamente, en la estancia sólida de los godos. Ambas, experiencias que habían seguido al desarrollo de la presencia cartaginesa.

El prolongado arraigo judaico en la península permitía una personalidad clara: sefardita,

633. Amador de los Ríos, José, op cit, p. 105.

634. *Ibidem*.

635. *Ibid*, p. 106.

636. *Ibid*, pp 158-59.

637. *Ibid*, p. 80.

fronterizo, español. Siglos encima de un número creciente de pobladores harían creíble, en ciertos momentos, la opción de amplio dominio sobre regiones enteras a partir de las ciudades, ya que además del fundo urbano estaba el control del área rural circundante.

De la misma manera en que las generaciones musulmanas de España concibieron como propia la tierra sobre la cual habían depositado no únicamente sangre sino arte y economía, los judíos, combatientes y comerciantes, filósofos y literatos, funcionarios y científicos, tenían demasiado invertido en España como para considerarse a ella ajenos. No en vano Isabel la Católica, en el momento de la expulsión del 92, sujetó a Pulgar, incluso a Senior, obligándole a éste cambiar de apellido y a permanecer junto a ella hasta donde le resultó posible. Dice Madariaga: "Se fueron hispanizados, pero dejaron una España no menos judaizada". (638)

Es, por supuesto, evidente que no "se fueron". Primero -y lo más importante- sistemática, persistentemente, llegaron a las colonias americanas. Segundo, establecieron el pacto con Inglaterra y Holanda para enfrentar al imperio español; tercero, buscaron, como parte de la intención que se configura en los dos puntos anteriores, desarrollar una estrategia de penetración y conquista en los dominios americanos de la corona española.

No por poco conocido es menos importante, en este caso, el papel que desempeñaron los judíos en la expansión holandesa en el nuevo continente. En Brasil se produjo el caso más relevante. El país se convirtió en "una prolongación del sefardismo holandés", y, en lo particular, Recife "fue una ciudad casi enteramente judía, al grado de disputar a Amsterdam el nombre de Nueva Jerusalem". (639). Serían ellos los exploradores más audaces al servicio de Holanda en el Brasil y los más acérrimos defensores del territorio cuando la reconquista portuguesa inició su exitoso proceso.

En su confrontación con España siguieron a Holanda por el Caribe. Ya se ha visto que sería rector de la Universidad Nacional de Venezuela el doctor Lobo, originario de Curazao. Dice la *Enciclopedia Judaica Castellana*: "Subsisten aun hoy en día congregaciones sefardíes antiguas en las posesiones holandesas de Curazao, Surinam, en Jamaica y algunos restos en otras partes de las Indias Occidentales Británicas". (640)

Con todo y lo dilatado que fuera el territorio español en América, no lo era tanto como para que no se cruzaran en el noroeste mexicano los destinos de hombres nacidos en el Perú con los de presuntos judíos de Curazao. ¿Cómo explicar la presencia, en el despertar del siglo XVIII, en el mineral de Álamos, dentro de la jurisdicción, entonces, de Sinaloa, de un médico judío? En sentido estricto, por el ejercicio de la medicina y algo más: la búsqueda y explotación de minas. Esta explicación, literal, sería lo misma aplicable a la colonia de los Carbajal en Nuevo León y a otras comunidades por el actual territorio mexicano que si bien no suficientemente estudiadas no dejan de adquirir cierto sentido de expansión vistas en conjunto.

Si Esqueda presume la existencia de una colonia judía en las proximidades de El Fuerte de Montesclaros, lo cierto es que ya en 1718, el 22 de agosto de ese año para ser más precisos, se denunciaba, sin titubeos, la presencia de un médico judío en Álamos, la villa gemela de El

638. Liebman, Seymour. op cit, p. 12.

639. *Enciclopedia Judaica Castellana*, Vol. 9, p. 500.

640. *Ibidem*.

Fuerte, y su vecina, apenas separada por 80 kilómetros (641).

Este caso, adicionalmente, ejemplifica la gran movilidad que habia adquirido el poblamiento español en América, por una parte, y el grado de convivencia y trato comercial que existía en el continente entre los representantes de todos los imperios en pugna, sobre todo en el área del Caribe, pese a todas las prohibiciones, recelos y odios manifiestos u ocultos.

El hombre acusado de ser judío respondía al llamado de Félix de la Barrera. Inició la causa en contra suya el capitán Joseph de Ulloa, como se ha dicho, el 22 de agosto de 1718. Joseph de Ulloa tenía 42 años, era nativo de la provincia de Santiago de León, de la Gobernación de la provincia de Valencia, en el Reyno del Perú. Los destinos de ambos personajes se cruzaron 16 años atrás, cuando el denunciante fue capturado por el enemigo - los holandeses- y llevado prisionero a la isla de Curazao. Al parecer Ulloa no hubiera reparado gran cosa en Félix Barrera, uno más entre los numerosos judíos de la isla, salvo por el hecho de que, ya libre, en 1713, regresó a Curazao en un barco francés -de "menseur Arnazon"- y fue convocado por el gobernador de la isla, "llamado don Geremías", para que diera razón de Barrera. Acompañaba al gobernador en esa entrevista un grupo de judíos: "Mordaga y Phelipe Senor, Grabiell Gatto, Abraham y el sacristán de la sinagoga, suegro de dicho don Félix".

La manera en que los datos se intercambian revelan la pequeñez de la comunidad que entonces habitaba en el Caribe. Los judíos -y los holandeses- para entonces ya sabían que don Joseph de Ulloa habia residido un tiempo en Honduras, de ahí que le preguntaran "si era cierto que dicho don Felix abra muerto martir en Guatemala". La respuesta de Ulloa fue simple: "No lo abia bisto". Quien, en cambio, reveló el paradero de Barrera fue "un capitán de guerra llamado Daniel con quien abia andado dicho don Felix en las guerras de sirujano". Don Félix -aclaró el capitán Daniel- "paraba... en Cuba en una embarcación corsaria del capitán Martelo".

Imprevistamente, también, don Joseph adquirió un dato adicional. En una de las calles de Curazao lo aborda el suegro de don Félix, acompañado de un cuñado y dos niños: uno llamado Josué y una niña. El "sacristán" de la sinagoga le explicó "que los abia dejado don Felix su padre por haver jugado el dote que le abia dado, a los trucos. Y allandose deviendo algunas cantidades a diferentes judíos se paso a este Reyno. Y que andubo el dicho don Felix con un tío suyo y en la costa de Caracas".

Lo que resultaba difícil de comprobar era la veracidad del relato de Ulloa, puesto que los datos básicos se producían en territorio enemigo, fuera de la jurisdicción inquisitorial. Había, por lo menos, duda, tanto así que el 17 de agosto de 1722 el secretario del Santo Oficio, Benito Muñoz, señaló que "no consta que el dicho don Felix Barrera habia cometido delito contra nuestra santa fe catholica, ni que como tal judío que se dice ser profese la ley de Mouses ni se le habia observado acciones que acredite el serlo".

Parecieran justificar estas precauciones la declaración de Pedro de la Cavadera, en Camayagua, Honduras, el 11 de septiembre de 1713. Cavadera llegó a Puerto Caballos como piloto de una embarcación del capitán Pedro Pasqual Calbo. Cavadera era vizcaíno, de 38-39 años de edad, casado, y refirió un incidente que aconteció cuando se le regresó a

641. AGN. *Inquisición*, T. 772, F. 509.

Honduras desde Jamaica, luego de haber estado, como Ulloa, un tiempo en poder del enemigo. El incidente aconteció el cuatro de julio de 1712. Ese día se cruzaron, en la costa de Honduras, la valandra inglesa en que le trasladaban, con otra de la misma nacionalidad. "Haviendose hablado la gente de las valandras unos con otros un judío que venía en la valandra de este denunziante y otro judío que venía en la otra le dijeron del día onze de agosto deste año del setecientos y doce sobre un ayuno que tenían los dichos judíos. Dijeron que un dicho Don Joan que no era judío ni católico apostólico romano ni hereje que no sabían que ley guardava y que pasado lo referido echaron en tierra en Puerto de Cavallos".

Pareciera ser este don Joan -"que el apellido no save"- el mismo Barrera. Era médico residente en Jamaica. Los indios le informaron que era de la ciudad de Sevilla y que había sido religioso, aunque no le supieron decir de qué orden. Pero, además, le informaron "que de Cartaxena avia passado a Jamayca y que pidió luego que llevo que se queria circunzidar y que no le quisieron admitir que no save el denunziante porque causa no le admitieron y que de allí se passo el tal don Joan a la isla de Curazao en donde se circuncido y cassó con dicha judía que al denunziante no le dijeron el nombre y que después volvió otra vez a la dicha ysla de Jamayca".

Un testimonio más refuerza la hipótesis de que don Juan y don Félix eran la misma persona y las referencias que se tejieron en torno suyo permiten ir delineando más su verdadero perfil religioso. En Camayagua, Honduras, ante don Laureano Simon de Messa, cura de esta Santa Iglesia Catedral, comisario del santo oficio de la Inquisición, declaró también Pedro Pasqual Calbo, vecino del puerto de San Christoval, casado, de edad de 47 a 48 años. En la declaración, que se produjo el siete de septiembre de 1713

dice y denuncia que un hombre que no save su nombre que en el puerto de Curazao generalmente le llamavan el doctor judio, que oy se halla en esta ciudad donde le llaman don Juan sin saver su apellido que haviendo el denunziante llegado prisionero al dicho puerto de Curazao el año de setecientos y siete en los inicios de febrero y marzo y abril que conocio al dicho Dr judio por tal viendole yr a la sinagoga todos los dias y que dicho doctor avia venido a dicho puerto en un navio de olanda y que después el año de setenta y nueve por el mes de agosto pasado el denunciante de prisionero a Jamayca hallo al dicho doctor judio con su muger que avia casado en Curazao la cual era judia que el dicho doctor le dijo ... y dicha muger era hija de un judio que servia en la sinagoga de gasem que quiere decir en su ydioma sacristan naturales ellos su padre de Lisvoa y el dicho doctor en la ysla de Jamayca. (642)

Así, pues, una declaración en Camayagua, Honduras, hecha en 1713, coincide puntualmente con otra formulada en el Real de Minas de san Juan Baptista, de la provincia de Sonora, cinco años después. Cambia el nombre del personaje; las circunstancias, en cambio, son las mismas, hasta las que rodean a los denunciantes, prisioneros ambos, en su momento. Tal vez sea esta coincidencia lo que permite creer en la insistencia de don Joseph de Ulloa y sus "repetidas denuncias", como las califica Benito Muñoz, el secretario del Santo Oficio. En efecto, el capitán Ulloa no sólo declaró contra Barrera en la provincia de Sonora; lo hizo

también en San Felipe y Santiago de Xanos y entregó un pliego sobre el mismo tema en Zacatecas en 1719. Su certidumbre nacía de un testimonio visual.

Teniendo este declarante en el Real de Nacossari (de esta provincia) que dicho don Feliz medico se allaba en el pueblo de Oposura, distante de dicho Real de Nacossari como veinticinco leguas, dejo todos los negocios y se bajo a dicho pueblo de Oposura, a satisfacer con la vista si era Don Felix que conosia judio. (643)

El reconocimiento fue inmediato, por ambas partes. Ulloa "asi que lo vido se satisfizo que era el mencionado", pero advirtió que Barrera lo identificó también al momento puesto que "se demudo y no acertaba ablar". Incluso, el médico, quien se encontraba en esos momentos en compañía del padre Rector Daniel Janustee, de la Compañía de Jesús, misionero de Oposura, trató de certificar la identidad de Ulloa, "el qual nego todo lo que preguntaba para disimular y pasar hazer esta denuncia".

Por los diferentes testimonios parece que el médico de Curazao que identificaron Ulloa y Calbo era el mismo, aun cuando en un caso se llamara Félix y en otro Joan. A esta diferencia nimia se sumaba otra fundamental: las razones que explicaban la presencia del extraño personaje en el noroeste mexicano. La explicación de Ulloa estaba en el vicio; la de Pasqual Calbo tenía un sentido más profundo y serio: indicaba una crisis de conciencia:

Por mal judio lo echaron de la sinagoga por quanto decia dicho doctor que era una ley de porqueria la de los judios que porque avia de entender las sagradas escrituras como dicen sus rabinos aviendo otros muchos sentidos pues eran los que devian dar. Donde por esto y otras muchas diferencias que con dichos judios tenia, favorables a la religion catolica estava mal visto entre dichos judios por cuya causa no lo admitian ya en la dicha sinagoga de Curazao por cuyos motivos se passo con dicha su muger a la de Jamayca. (644)

En su declaración, Cavadera habló también de diferencias, aún cuando fueran de diversa índole. No se referían a la dogmática, sino a la liturgia, ya que "asistiendo el tal Don Joan el jueves santo a la sinagoga de los judios y que haziendo este día una zeremonia o sacrificios de degollar un cordero y sanarse las manos con la sangre viendo esto el dicho don Joan se salio de la sinagoga .. y despues de esta accion le aborrezieron los judios y dieron cuenta a su muger en la dicha isla de Curazao y de la pesadumbre murio".

Aparentemente las diferencias de Barrera condujeron a un rompimiento que le llevaron a una especie de ateísmo. Pese a que Calbo sostenía que don Joan le respondió muchas veces que "sus ressos (en la sinagoga) eran credos, padrenuestros, salves, avemarias y las demas oraciones que rezamos los catholicos", en el Real de Minas de San Francisco de Jesús, nombrado Riochico, el licenciado Luis de Yriarte, el 23 de enero de 1720, "certifica y jura no averle visto confesar ni comulgar teniendo de siete a ocho años de conocimiento de el dicho, y con la relacion de averle confirmado un hijo suio".

643. *Ibid.*, F. 511.

644. *Ibidem.*

Juan Bautista
de Sonora =

211
Apro

509.
de 1718

Al Sr. Fiscal de este ^{no} ~~oficio~~ =

Don J. B. Barrera, de estado Casado, en
el R. de los Alamos

ARCHIVO GENERAL DE LA FISCALIA
MEXICO

Tomada Provisoria de
sus bienes y de los
de su familia y de su casa y de
de sus hijos y de sus hijos
de sus hijos y de sus hijos

8

Yriarte mencionó otros elementos: Barrera mostraba un examen de médico cirujano de la ciudad de México; en el Real de los Frailes se casó con "doña Fulana de Casares cuió casamiento contrajo ante el Reverendo Padre Caietano Lazcaibar en el pueblo de Tepahui, mision de dicho padre". De Barrera se dice "es sumamente dado a la embriagues publicamente". En Sombrerete se le vio "con un mozo de nacion francesa llamado Procopio, que vino con el fin de desaguar las minas por ingeniero", y quien, por otra parte, "tenia amistad o conocimiento con un sirujano llamado Rebeque o Rebecu, que lo fue del señor Duque de Linares".

En resumen, se está frente a un hombre con una notable movilidad en el norte mexicano. Con asiento en Álamos -entonces Sinaloa-, lo mismo está en Oposura, Sonora, que pasa por Janos, Chihuahua, o se le ve en Sombrerete, Zacatecas. Itinerario normal de un comerciante, extraordinario para un médico. No sólo tiene un origen foráneo. Por lo menos uno de sus amigos también lo es. Se menciona como francés a Procopio. Parecia ser entonces esta sencilla referencia a lo extranjero una admisible explicación de lo extraño que resultase cualquier personaje a la población provinciana. Su título de médico extendido en México implicaba otro tipo de contactos. Barrera mantenía dos debilidades que ya se habian puesto de manifiesto en Curazao: el vicio -"es sumamente dado a la embriagues públicamente"- y su alejamiento real de toda manifestación religiosa; no se le habia visto confesar ni comulgar en siete u ocho años.

El cuadro es el de un hombre en quiebra moral pero que, asimismo anticipa al libre pensador, uno de esos habitantes del norte de México que tomaron distancia del dominio eclesiástico, diferenciándose, así fuera nada más en este sentido, del común de los colonizadores ibéricos de mesoamérica.

Lo anterior no es mera especulación apoyada en la crisis religiosa que revelan las declaraciones de Calbo y Cavadera, sino una actitud que adquiere clara expresión en la manera de entender la fe manifestada ya por otros presuntos judíos de aquellas latitudes un siglo atrás, es decir, a principios del XVII. Llegamos, así, al mejor ejemplo de la resultante judía en el norte del país: un continuado proceso de confrontación entre la autoridad civil y la religiosa.

3.2.6. Gobernadores de Nuevo México

El Nuevo México resultó, como se sabe, un nombre irónico. Se suponía una tierra de tanta riqueza como la de los mexicas en el Anahuac; más todavía, como se ha visto, las *Siete Ciudades de Oro* legendarias debían de haber aparecido ante los ojos de los conquistadores u marcharon miles de kilómetros bajo el mando de Francisco Vázquez de Coronado. Cibola, el país de Cibola, la tierra de las vacas -de los cíbolos, es decir, de los búfalos- terminó siendo una aldea en el desierto sin la menor de las riquezas esperadas por los españoles.

Cuando vieron la primera villa, la cual era Cibola... tales fueron las maldiciones que algunos lanzaron a fray Marcos que rogué a Dios pudiera protegerlo de ellos. Esta es una pequeña, atestada villa aparentando como si hubiera sido apabullado todo junto. Hay haciendas en Nueva España que pueden ofrecer una mejor apariencia, lejos. (645)

La descripción corresponde a un testigo presencial, Pedro Castañeda, colono, incorporado a la expedición tal vez en Culiacán -según el historiador norteamericano Kay Wyllys Rufus. Veinte años después escribió la crónica de la jornada.

Sin embargo, esa paupérrima villa terminaría por ser el inicio de la colonización española en uno de los puntos más septentrionales de México. Como recuerda Bolton, "la población de Nuevo México creció lenta pero sostenidamente". (646)

Las primeras casas de lo que sería Santa Fe fueron construidas por Juan de Oñate en 1610, "como núcleo principal de la colonia" en el Nuevo México. (647) En el nombre llevaba la pretensión. Es inevitable evocar la villa del mismo nombre especialmente construida por los reyes católicos frente a Granada, cuando se desarrollaba la batalla decisiva. Una clara expresión de conquista, pero, asimismo, de confrontación religiosa. La actividad de Santa Fe era tan viva hacia el centro de México, hasta la propia capital del virreinato, como, inevitablemente, hacia la floreciente Zacatecas, y la villa de Culiacán.

En 1706 el Gobernador Cubero fundó la nueva villa de Albuquerque y restableció La Cañada. En 1760 hubo 7666 españoles en 14 poblaciones en el distrito más alto y 3588 cerca de El Paso. Esta fue una población más grande que la de los ingleses en Georgia en ese mismo tiempo. Los pueblos más grandes eran Albuquerque (1814), La Cañada (1515) y Santa Fe (1285). En ese tiempo los indios cristianos en la provincia sumaban 10,000. (648)

Ese crecimiento "sostenido", al decir de Bolton, se produjo en medio de serias convulsiones durante todo el periodo colonial, pero fundamentalmente en el transcurso del primer siglo, cuando los asentamientos iniciales debían reunir las características esenciales de cualquier población de frontera, sobre todo considerando una frontera de esta naturaleza, como lo era casi toda la del norte de México: con escasa población a esclavizar y una continua actitud de rebeldía entre sus antiguos pobladores. Los hombres y mujeres que arriesgaban sus vidas y las de sus hijos debían ser diferentes, distintos a los que hasta entonces habían constituido la norma de la población ibera migrante. En primer término tenían que despojarse de la vieja consideración de hidalguía según el criterio de excluir el trabajo de las propias manos; renunciar a bienes y servicios que no fueran resultado de la propia actividad creadora, lo cual, simple y llanamente, significaba que los colonos debían

645. Wyllys Rufus, Kay, op cit. p. 26.

646. Bolton, Eugene, op cit. p. 290.

645. Leon Swadesh, Frances, *Los Primeros Pobladores*. Fondo de Cultura Económica. México, 1977. 264 pp. p. 23.

648. Bolton, Eugene, op cit. p. 290.

ser lo mismo ganaderos que carpinteros, agricultores que sastres, soldados que herreros, etc. La herencia menos apetecible para los "hijos de algo", aquella que habían relegado históricamente a la comunidad judía de España.

Señala Américo Castro: "El judío derivó su tradición de sabiduría hacia las aplicaciones prácticas (medicina, astrología vaticinadora del porvenir, moral, derecho, construcción de instrumentos técnicos, traducciones, etcétera.); se adaptó al marco de intereses trazado por los señores cristianos, e hizo para satisfacerlos todo lo que el cristianismo no sabía ni quería hacer". (649). Las consecuencias de esto, sin embargo, a juicio del propio Américo, fueron desastrosas. Si bien "la historia comenzó con un enorme desnivel a favor de moros y judíos, muy interesados en el manejo de las cosas materiales... ese desnivel fue más tarde compensado por los cristianos con supremacía y distinción señoriales, pero España no conoció hasta mediados del siglo XIX algo que se semejara a un comercio e industria nacionales". (650)

Hay, con respecto de lo anterior, una coincidencia generalizada que se inicia en aquellos mismos días de 1492. El estancamiento de España, advertible ya claramente en el XVII, puede ser localizado en la dominancia del señorío y en la manera en que se resolvió la unidad nacional en su última fase, por una violenta integración religiosa que terminó siendo un ajuste étnico y el inicio de una catástrofe económica cuyas consecuencias subsisten hasta nuestros días.

En *La España que Conquistó al Nuevo Mundo*, Rodolfo Puigross dice que se pasaban a degüello a millares de infieles, "no por infieles", sino debido a que "por su posición antagónica en la sociedad, eran impulsados a generar formas y relaciones de la economía precapitalista, a costa de la atrasada economía de autoabastecimiento de los dominios señoriales". (651)

Entre los varios testimonios críticos que cita Puigross acerca de la expulsión de los judíos - de los cuales hay en abundancia- cabe recoger aquí el del cronista Zurita, porque se manifiesta vocero de una corriente de opinión: "Fueron de parecer muchos que el rey hacía yerro en querer echar de sus tierras gente tan provechosa y grangera". (652)

Infieles también lo eran los musulmanes, quienes activaron sobre todo la agricultura, "pero el cardenal Cisneros ordenó su conversión en masa y luego, por edictos de 1501 y 1502, prohibió su entrada en Granada y los expulsó de Castilla y León". (653). Finalmente, en 1609-1610 se les expulsó a todos. "Arrojaron de la península más de medio millón de moriscos, que constituían cerca de la décima parte de su población total". (654)

Fedor Ganz enfatiza: "No existe economía que pueda sufrir una amputación de esta importancia sin desangrarse. Simultáneamente, de país progresivo, España se va convirtiendo en el baluarte del feudalismo". (655) Es decir, el estancamiento español se

649. Castro, Américo, *España en su Historia. Cristianos, Moros y Judíos*, p. 453.

650. *Ibid.* p. 486.

651. Puigross, Rodolfo, *La España que Conquistó al Nuevo Mundo*. Costa Amic Editores. México, 1961, p. 15.

652. *Ibid.* p. 68.

653. *Ibid.* p. 69.

654. Ganz, Fedor, *Ensayo Marxista de la Historia de España*. Colección Grijalbo 70. No. 159. Barcelona, 1977. 164 pp. p. 32.

655. *Ibidem.*

produce por el carácter dominante que adquiere el señorío. El feudalismo, como es sabido, constituye una etapa de la evolución socioeconómica de Europa. Surgió de la descomposición de la sociedad esclavista en la cual se apoyó el imperio romano y tuvo como eje el trabajo de los siervos en beneficio del señor, propietario de la tierra. Con la expulsión de moros y judíos y la predominancia señorial, España se relegó del proceso industrial del viejo continente. Las riquezas americanas tuvieron como destino a los otros países, productores de los bienes que España no producía. Carentes de una infraestructura industrial y comercial adecuadas a su tiempo, los españoles obtenían lingotes de oro y plata que terminaban en los mercados de las potencias enemigas, activadas en el nuevo modo de producción y transformadoras, incluso, de las propias materias primas que España extraía de sus colonias.

Como escena determinante para el exitoso montaje de un engaño histórico, el mismo 1492, fecha de la expulsión de los judíos, apareció América en el horizonte español. El impulso que de siglos atrás conducía a los pueblos ibéricos les llevó al cruce del Atlántico y a la construcción de un imperio cuyas bases, sin embargo, habían sido debilitadas por la supresión de los representantes más señalados del nuevo sistema económico que se consolidaba en Europa, fundamentalmente en los enemigos de España: Inglaterra, Francia y Holanda. Las dimensiones americanas y el flujo impresionante de oro y plata crearon el espejismo. Agudamente observan Stanley y Bárbara Stein: "Con el tiempo habría de rascarse en la apariencia de poder y habría de descubrirse que era ilusorio". (656) A su juicio - coincidente con Ganz- por 1600, cuando Europa se modernizaba, actitudes e instituciones feudales se fortalecían en España e Hispanoamérica. (657)

El señorío y la hidalguía españoles se trasladaron al nuevo mundo con resultados que Ganz advierte claramente en el desigual estadio económico de Hispanoamérica y Estados Unidos. En Inglaterra "el producto de los robos (coloniales) sirvió para aumentar la fuerza productiva del país, estimular el trabajo y acelerar la acumulación capitalista"; en España "gran parte de las riquezas producidas por el robo colonial salieron de la circulación y con ellas se sostuvieron las clases feudales (y) se enriqueció la iglesia... La mayor parte de los géneros y metales que producían las colonias sirvió para pagar los productos manufacturados importados del extranjero". (658)

En América, el señorío y la hidalguía fueron una realidad para buena parte de "los manirrotos y gente desesperada de España". (659). Por México están dispersas todavía osamentas de haciendas impresionantes y fosos cegados de minas cuyos productos enloquecieron a los europeos. Restos insepultos. Tumbas abiertas. Este cementerio resultaba previsible en la radical crítica lanzada por Faria desde Sinaloa contra la holganza española.

Pronto se revelaría que el Nuevo México indicaba comportamientos sociales diferentes a los del resto de la nación que se formaba, anunciando cambios, históricamente próximos, en la forma de pensar y de conducir un país. En aquellos apartados desiertos, entre lo más interiorizado de la masa continental americana, es posible encontrar una nueva forma de pensamiento y a sus portadores.

656. Stein, Stanley J. y Stein, Bárbara H., op cit. p. 18.

657. Ganz, Fedor, op cit. p. 23.

658. Ibid. p. 39.

659. Stein, Stanley J. y Stein, Bárbara H., op cit. p. 21.

Es revelador, por ejemplo, que en el Nuevo México, "el capitán Juan Gómez interprete de los indios les (aconseje) rogasen a sus dioses les diesen ayuda en una faccion que intentaba(n)".(660) ¿Quién era este Juan Gómez que no les exigía encomendarse a Jesucristo o a dios padre, la virgen María, el apóstol Santiago o cualesquiera de las otras altas jerarquias extraterrenas comunes entre los españoles? Este que les aconsejaba a los indios rogasen a sus propios dioses era capitán de don Juan de Eulate, gobernador del Nuevo México, llevado a juicio por el Santo Oficio bajo la acusación de judaizar. El caso contra Eulate se inició cuando el comisario de la Inquisición en el Nuevo México envió una carta al Inquisidor General de la ciudad de México, fechada en Santa Fe el 8 de septiembre de 1626, en la cual se ponía en entredicho la fidelidad religiosa del gobernador. Según el documento, Eulate expresaba que el Rey era "su gallo en oposición del pontifice y que si el Rey le mandasse hazer lo que hizo borbon que el lo haria y preguntandole el padre fr. Estevan de Perea que era lo que avia hecho borbon respondió que saquear Roma". Otras denuncias contra Eulate: "(Mandaba a los indios que) ni fuesen a misa ni a la dotrina"; decía "que todo soldado que fuesse deboto de la horden de San Francisco seria enemigo del dicho gobernador hasta la muerte"; en tiempo de cuaresma, comia jamón.(661)

Pero Eulate no sería el único gobernante del Nuevo México obligado a defenderse ante la Santa Inquisición "por causas tocantes a la fe". La acusación de ser judío alcanzaria también a Bernardo López de Mendizábal, gobernador de 1660 a 1661 y descendiente de hebreos. "Era un gran liberal en muchos aspectos, y fue anticlerical durante su gobierno. Las prácticas judías que se le atribuyeron fue cambiar las sábanas de su cama los viernes, lavarse y ponerse ropas limpias los viernes, no haberse confesado en casi dos años y asistir rara vez a las funciones religiosas" (662)

El 16 de septiembre de 1664 murió en prisión Bernardo López de Mendizábal. En su celda se halló alguna ropa de cama y personal en buen estado; otra, hecha pedazos. Sumaban en su haber, asimismo, los siguientes libros: *El Gobernador Christiano*, *Coronica del Carmen*, *Simbolo de la Fee*, *Obras de Góngora*, *Repostorio de la Razón*, *El Perfecto Cristiano*, *Oraciones de Xristianos*, *El Oficio de la Virgen*, y "un libro de Fernan Mendez Pinto que pertenece a bienes de Baltasar Pereira". Estas obras muestran a un hombre culto. La lectura de Góngora es destacable.

Todavía habría otro gobernador judaizante en el Nuevo México: Diego Peñalosa, gobernador en el siglo XVII, "penitenciado por la Inquisición mexicana y que, después de muchas aventuras, murió en Francia". (663)

Cuarenta años después del caso Eulate, otro Juan Gómez fue acusado ante la Santa Inquisición. En el convento de la Inmaculada Concepción de la lejana villa de Santa Fe, el tres de mayo de 1663 compareció ante fray Alonso de Possada, predicador, custodio, juez eclesiástico y comisario del Santo Oficio, el capitán Andrés López Çambrano, de aproximadamente cuarenta años, vecino de Santa Fe, casado y originario de San Miguel de Culiacán.

660. AGN. *Inquisición*. T. 356. F. 261.

661. *Ibid.* F. 256.

662. Liebman, Seymour B., *op cit*, pp. 16-17.

663. Domínguez Ortiz, Antonio. *op cit*, pp 131-32.

López se presentó sin ser llamado. En su declaración voluntaria refirió que en el pueblo de Agasatobi, en la provincia de Moqui, en plática con Simón de Salazar, Antonio González, Bartolomé de Cisneros y Vicente de Cisneros, éstos le refirieron cómo los hermanos Gómez, hijos de Francisco Gómez, "de nación portuguesa", estaban circuncidados.

La sospecha se produjo cuando yendo "a los llanos a regatear con los apaches", Simón de Salazar advirtió, cuando se bañaban en el río, que "él había bisto al dicho Juan Gomez una cola como del largor de los dedos de la mano que parecía colita de camero". Por eso a los hermanos Gómez les llamaban "los colitas". Salazar refirió también que en la provincia de Suñi supo por boca de fray Fernando de Monroy que otro vecino, Domingo López de Ocante, le dijo que los Gómez "estaban circuncidados".

El 23 de julio de 1663 presentó formalmente la acusación ante el Santo Oficio, su fiscal, doctor Rodrigo Ruiz de Cepeda Martínez y Portillo. Los acusados fueron Juan y Andrés Gómez, hijos de Francisco Gómez, "difunto de nación portuguesa", y de doña Juana Romero. La acusación era concreta, con todo lo que, por supuesto, implicaba: tener "la señal de circuncisión o relajación que los manifiesta observantes del judaísmo".

Ruiz de Cepeda adjuntó la declaración del capitán López Zambrano, presentada en respuesta al edicto de fe publicado por el Santo Oficio en Santa Fe del Nuevo México. Sin embargo, fue otro Francisco Gómez cuya aprehensión se ordenó el 23 de febrero de 1662 y que si bien entonces no se ejecuta por encontrarse Gómez en Zacatecas, "de licencias", sucedería después, a su regreso al Nuevo México.

Resumiendo las fechas: el 29 de agosto de 1661 se ordenó a Juan Mansso, alguacil mayor de las provincias del Nuevo México, la aprehensión de Gómez. El 11 de abril de 1662, en el convento de Santo Domingo de Santa Fe, se le entregó a Mansso el mandamiento. Lo hizo el comisario del Santo Oficio, Alonso de Posada. Certificó el notario Salvador de Guerra.

El 11 de abril de 1663, exactamente un año después de entregado el mandamiento de Santa Fe, Francisco Gómez declaraba ante el tribunal en la ciudad de México. Entre sus pertenencias se le encontró un papel "escrito en parte que es poco más quarto de medio pliego que tiene por título oración del Santo Sepulcro de Jerusalem y comiença Ysrael templo de consolación, y acava templo del espíritu santo, gema de pecadores".

Durante el interrogatorio de Francisco aparecieron algunas referencias insoslayables acerca de sus progenitores. Su padre, Francisco Gómez, era natural de la villa de Coimbra, a cinco leguas de la ciudad de Lisboa, en donde nacieron y murieron sus padres. Lo trajo a estos reinos don Alonso de Oñate, castellano, con quien estuvo en la ciudad de México. Pasando don Juan de Oñate por gobernador de Nuevo México, fue soldado y sargento mayor. Se casó con Ana Robledo, natural de San Gabriel del Nuevo México. Murió como de ochenta años.

Francisco sabía leer y escribir. Le enseñó su padre, puesto que en Santa Fe "no hay maestro". A los 13 años comenzó a tener ejercicio de soldado. Mencionó a sus hermanos, entre ellos, a "los colitas": Bartholome, alférez; Juan, soltero; Andrés, soltero, como de 20 años; Jorge, de 18, ayudante de sargento mayor; Francisca, casada; Ana Maria, doncella.

El 30 de agosto de 1663 el fiscal Ruiz de Cepeda pidió: que los cirujanos "hagan reconocimiento del dicho Francisco Gomez y con juramento declaren si esta relajado o

circuncidado y si tiene en sus partes vergososas alguna señal de cicatriz y si ensima de las asentaderas en el remate del espinaso tiene alguna excrescencia en forma de colilla". Hizo referencia, asimismo, a "la nota que su padre padece es de judío y reputado por tal".

Examinaron a Francisco Gómez, el "cirujano de esta ciudad y de este Santo Oficio", Sebastián del Castillo; Andrés Alberto, cirujano de la misma ciudad, y Diego de Goças, barbero del Santo Oficio, quienes emitieron la siguiente declaración:

Que han visto y reconocido al reo susodicho en sus partes genitales el qual tiene en el frenillo una cicatriz del tamaño de un grano de cevada poco mas o menos, y otras dos señales la una al lado izquierdo del frenillo y la otra al lado derecho mas pequeña esta que las del lado siniestro, son cicatrices al parecer hechas con instrumento cortante. (664)

Apoyándose en estos testimonios, el fiscal presentó la acusación criminal -de 18 puntos- el 28 de septiembre de 1663, en la cual dijo que Gómez se había pasado "a la muerte y caduca ley de Moises ... teniendola por buena y verdadera y observandola con todos sus ritos y ceremonias creiendo salvarse en ella". Sostuvo, también, que Francisco Gómez, padre, "siempre fue sospecho en lo comun y lo motejaban de judío ... que murio con la cara buelta a la pared".

Del examen practicado a Francisco Gómez se desprende claramente que había sido circuncidado, práctica ancestral de los semitas. El informe de los médicos y el barbero, sin embargo, no hacen referencia a ninguna "excrescencia en forma de colilla". Resulta difícil suponer que lo hayan pasado por alto habiendo sido una solicitud específica del fiscal. Su referencia, en todo caso, es indicativa de la manera en que proliferaban las imágenes del judío asociadas a las diabólicas. Las creencias en tal sentido eran tan fuertes que, como se ha visto, incluso llevaban a declaraciones formales.

Con los datos hasta aquí referidos, en materia de fe, ¿qué cuadro ofrece el Nuevo México? Un sargento mayor, Juan Gómez- que aconsejaba a los indios rogasen a sus propios dioses; tres gobernadores -Eulate, Mendizábal y Peñalosa-, llevados ante el Santo Oficio por judaizantes; otra familia Gómez puesta en evidencia por sus vecinos y por testificaciones médicas de formar parte de una comunidad hebrea -así fuera familiar- criptica. Generalmente estos datos son omitidos en el trazo del drama que vivió la región por la insurrección indígena, una insurrección que los autores norteamericanos, sobre todo, atribuyen a las divergencias ideológicas que se produjeron entre el poder temporal y el religioso. "Los indios -dice Ruth W. Armstrong- fueron atrapados en medio de la controversia, y su confianza en ambas formas de autoridad fue destruida. Entonces el trabajo realizado fue echado abajo por la sangrienta rebelión de 1680". (665) Esta rebelión, por cierto, fue antecedida cuatro décadas por otra que provocó la muerte del Gobernador Luis de Ross y cuyo estímulo fue atribuido a los frailes franciscanos.

En relación con los pueblos americanos, los divergentes proyectos elaborados por los religiosos y la burocracia civil-militar de España fueron claramente puestos de relieve

664. AGN, Inquisición, T. 356, F. 353.

665. Armstrong, Ruth W., *New Mexico-From Arrowhead to Atom*. South Brunswick, New York: A.S. Barnes and Company. London: Thomas Yoseloff LTD, Second Edition, USA, 1976. pp 38-39.

desde la llegada de los doce franciscanos a México, en 1524, todavía apreciables los restos de la Gran Tenochtitlan. Sobre todo en los dos primeros siglos de la Colonia se produjeron enfrentamientos críticos a lo largo y ancho de los dominios españoles. El del Nuevo México es uno de los numerosos ejemplos a citar. Pero no se le puede señalar como una contradicción resultado sólo de la ambición material de un lado y la búsqueda de mantener la preminencia religiosa por el otro. En este caso existe una clara divergencia ideológica que asume posiciones de anticlericalismo radical bajo una supuesta defensa del poder temporal representado por el rey. Adicionalmente, en ninguna otra parte es tan reiterada y sistemática la acusación de judaísmo para los altos funcionarios civiles. Es necesario subrayar estos hechos acaecidos en las esferas gubernamentales y relacionarlos con el proyecto de Carbajal para entender las posibilidades que se abren en cuanto al estudio de la colonización judía en las regiones fronterizas de la Nueva España. En el Nuevo México queda meridianamente expuesto lo que según indicios referidos permanece a la sombra todavía en la mayor parte de las regiones norteañas, Sinaloa entre ellas.

En el periodo colonial, difícilmente se encuentran casos de extremismo político semejantes a los del Nuevo México, casos que, además, no pueden ser atribuidos únicamente al aislamiento. Como parece quedar claro, obedece más a una convicción gubernamental diferente de la que defendían las órdenes religiosas, sí, pero a una oposición que no se lleva a cabo, a su vez, por motivos religiosos, meramente, en aras de la protección de otra fe, sino más bien como fruto de una resistencia continuada a la imposición de un modo de pensar.

3.2.7. Basilio Juárez.(1717)

El siglo XVIII es, en México, un periodo de gestación. Todos los elementos sociales de docientos años atrás aparecen mezclados, sin definirse todavía en ningún sentido. Como las castas, que se multiplicaban hacia el infinito, las ideas acerca de las instituciones fundamentales del país comenzaban a evidenciar un claro alejamiento de la ortodoxia. Sin que tenga que avanzarse más allá del indicativo de la desconfianza que privaba en las esferas dominantes, puede citarse, sin embargo, la frecuencia con que se producían, cada vez más intensamente, las prohibiciones relacionadas con tráfico y lectura de libros.

Muy pronto se tiende sobre la Nueva España el cerco ideológico férreamente levantado en la península ibérica. Setecientos años de lucha contra Mahoma y más de mil en difícil convivencia con Moisés no podían terminar conciliatoriamente abriendo a Lutero las puertas para fraccionar un pueblo recientemente unido. Adquiere, así, explicación, la intransigencia de España, prolongada casi hasta nuestros días. Es un pueblo infatigable en su batalla por la unidad. Pareciera haber vivido para ella toda la vida. Si la conquista de América es una prolongación de la reconquista de El Andaluz, el rechazo al protestantismo es sólo una variante de la expulsión judeo-mora. España será católica o no será. Para serlo cancela entradas a la expresión de las ideas contrarias a esa fe sobre la cual soporta su proyecto político nacional. Es otra guerra y no puede haber descuido en la guardia. Los rincones más lejanos del dilatado imperio están vigilados. Entre 1572 y 1819, en México,

cerca de cien registros inquisitoriales sobre libros prohibidos y la persecución de numerosas obras específicas revelan un esfuerzo metódico y continuo. Desde la expulsión de 1492, ningún rey español se cansó de cerrar el paso a sus dominios a los judíos, ninguno desfalleció en el cierre de fronteras a los portadores del protestantismo y tampoco lo hicieron ante la propagación de la filosofía que ofrecían al mundo los pensadores franceses y que transformaba la concepción que de sí y de su misión en la tierra tenía el hombre.

Desde 1572 existe un índice de libros prohibidos en Tepatitlán. Hay un registro en Veracruz, por 1600. En 1734 aparece en Guadalajara y en 1742 en Manila. En 1819, uno más, luego de decenas- acercándose el final del dominio español, en la ciudad de México.

En 1756 se prohíbe un diccionario inglés-español. Entre los libros quemados en Manila en 1766 se encuentra un *Plan de la Nueva República del Paraguay*. En México y Guanajuato se prohíbe *Guía de Forasteros*, en 1785, y, en 1785, sencillamente "un libro impreso en Londres". Lo mismo sucede en 1787 con un libro alemán: *El Orgullo Nacional*. En 1794 se "captura" en Florida *Desengaños del Hombre*, impreso en Filadelfia. En 1755 cae en registro un libro italiano: *Historia de Felipe II*. En 1812 se ordena recoger las obras de Pedro Nicole, en francés o Castellano. El segundo tomo de *El Gerundio* es perseguido en 1800 y nueve años después, "por anticatólico", se condena *El Inglés en la India*.

Pero las ideas no pueden ser perseguidas, como los hombres. Inmateriales, inasibles, inútilmente se intenta encarcelarlas, quemarlas o asesinarlas. Signo de lo inevitable: en 1818 aparece un edicto para que se busquen libros prohibidos en pueblos de indios. Resulta imposible acomodar aquí la frase "demasiado tarde". Nunca lo fue. Jamás, España, declinó su celosa vigilancia. Su gigantesco esfuerzo lo aplicó contra el tiempo. Un combate a su altura.

Antes de hurgar en los pueblos de indios, medio siglo atrás, por leer a Voltaire, era llevado a juicio un francés. Contra el filósofo habría condena, asimismo, en 1771; en Jalapa, en 1778, se prohibiría *Zadigau le Destinee*, "que parece de Voltaire". Contra Voltaire se manifestaría la Inquisición en 1786 y en 1792. A partir de 1795 en la prohibición sería acompañado por Rousseau.

Los esfuerzos de la Inquisición para mantener la pureza ideológico-política en la Nueva España se revelaron naufragantes cuando apareció lo mismo un registro sobre "un papel" en "defensa de los holandeses", en 1780, que otro sobre "turbulencias en Francia", en 1794. Se advierten, finalmente, las rendijas por las cuales se filtró lo inevitable: en 1801 el Santo Oficio anotó una solicitud más para leer libros prohibidos; la presentó un tal Miguel Hidalgo. (666)

En el siglo XVIII la Nueva España es escenario de casos extraordinarios en materia religiosa. Examinándolos, resulta casi imposible establecer con claridad las ideas que los generaban. Si en Álamos Félix Barrera arrastraba algunas de las concepciones judaicas y al mismo tiempo parecía transigir con varios aspectos del catolicismo, haciendo de su vida un quebradero de cabeza para cualquier fiscal ideológico, en el norte del territorio colonial se encuentran otros casos que presentan dilemas más complicados. Resolverlos, exigirían del inquisidor aplicar a fondo su experiencia secular.

Cuando históricamente la Nueva España se va acercando al término de la lucha contra el hebreo, asimismo se van sucediendo hechos raros, como el de gente que se manifiesta judía

sin serlo, al parecer. Uno de los ejemplos más relevantes al respecto corresponde al soldado José Antonio Hernández, del segundo Batallón del Regimiento de la Corona, quien, según declaraciones hechas en 1784, no era bautizado y, en cambio, estaba circuncidado. Un reconocimiento médico demostró que mentía. (667)

Las secuelas de la lucha por uniformar las conciencias, tiene, por otra parte, expresiones concretas, y nada agradables. Una de ellas es que la culpa de los padres termina siendo la de los hijos. Esto se cumple en Sinaloa cuando Pedro Lorenzo de Sotomayor, español, soldado del presidio y vecino de la Villa de Sinaloa, de 26 años, presentó el 30 de marzo de 1705 una acusación ante el Santo Oficio. Pablo Pérez, vecino que también fue de Sinaloa, recibió castigo de la Inquisición. Muerto, no representaba ningún problema, pero sus descendientes sí, puesto que "visten sedas siñen armas portan corales y otras cosa que oyoles en el edicto les son prohibidas". (668)

El bachiller D. Joseph Franco de Mendoza, presbítero y comisario del tribunal en Sinaloa, solicitó de México la información correspondiente y el diez de febrero de 1706 le contestó el secretario Vicente Endell y Peñarrosa:

...Haviendo buscado el processo de Pablo Perez penitenciado que fue por este Santo Oficio en el legajo 9 letra P se allo dicho processo por el qual consta haverse seido causa criminal contra dicho Pablo Perez soldado en el presidio de Sinaloa por el delito de blasfemo en que fue sentenciado en vista y revista a que saliesse a auto publico de fee con insignias de penitente, vela de cera verde en las manos, coroz y sog a la garganta y mordaza en la boca y a que en este tribunal abjurasse de Levi, y a el otro dia fuesse sacado por las calles publicas de esta ciudad y que le fuessen dados sien azotes y que fuese severamente reprendido y advertido en este tribunal de la summa gravedad de su delito todo lo cual se executo en el convento Real de Santo Domingo de esta dicha ciudad el dia Domingo 21 del mes de henero del año pasado de 1663. (669)

Se cita con amplitud el informe porque apenas tres días después Endell firmó otro comunicado como resultado de la sesión de ese día, encabezada por el inquisidor Francisco de Meza y Alba, durante la cual confrontó la carta de Franco con el archivo del Santo Oficio y encontró con sorpresa que "la caussa que se culmino contra dicho Pablo Perez ... solo fueron por unas blasfemias que prorrumpio contra la virgen Nuestra Señora". En consideración a lo anterior, el inquisidor indicó que Franco debía comprobar y justificar lo que en su carta decía, "con testigos y instrumentos que agan entera fee por no constar en este tribunal haver dado orden alguna para lo que refiere".

El 27 de febrero se escribió al comisario de Sinaloa, enviándosele la constancia en autos. Un año después, el diez de febrero de 1707, se recibió en la ciudad de México carta fechada en Sinaloa el primero de enero de ese mismo año, en la cual Franco reitera que "es cierto por haverlo oido a diferentes personas en aquel tiempo" que Pérez construyó un altar en la Un

667. AGN, *Inquisición*, T. 1203, F. 368.

668. AGN, *Inquisición*, T. 729, F. 442.

669. AGN, *Ibid.*, F. 443.

año después, el diez de febrero de 1707, se recibió en la ciudad de México carta fechada en Sinaloa el primero de enero de ese mismo año, en la cual Franco reitera que "es cierto por haverlo oído a diferentes personas en aquel tiempo" que Pérez construyó un altar en la parroquia de Sinaloa y allí tiene su entierro, al igual que sus descendientes; también es cierto "el haberse borrado sus retratos y estar puesta la insignia de su penitencia".

Pese a las reiteraciones, Franco se excusó de no presentar el caso con todas las formalidades, "con testigos y instrumentos que agan entera fee", como se lo reclamaba el inquisidor. No había "podido dar cumplimiento con la puntualidad que se requiere", primero por haber estado en las Californias el notario, Martín Verastegui; luego, por haberse trasladado el propio Franco a Durango, y, después, porque a su regreso a Sinaloa Verastegui ya se encontraba en la ciudad de México, en donde, dice Franco "dara esta y toda razón".

La clave del aparente diálogo de sordos estaba en la precisión que le hizo el Inquisidor a Franco, cuando le indicó que se le siguió proceso a Pérez "sólo... por unas blasfemias". Como lo indica el legajo del tribunal, se le aplicaron todas las penas concernientes a su delito, pero lo que extrañó al inquisidor fue la dimensión de la culpa que se atribuía a Pérez en Sinaloa, puesto que debían sufrirla sus descendientes en términos que no correspondían a la gravedad oficialmente reconocida.

En efecto, según las instrucciones formuladas en Sevilla en 1484 por fray Tomás de Torquemada, entonces prior del convento de Santa Cruz, de Segovia, "los derechos ponen muchas graves y diversas penas a los hijos y nietos de los hereges y apóstatas". De allí que éstos no podían tener ni usar "oficios públicos ni oficios ni honras", ni ser promovidos a sacras órdenes ni a jueces. (670)

Larga es la lista de los oficios que no podían desempeñar, pero lo mismo se les negaba la posibilidad de adquirir honra por la posición económica, que se les impedía cualquier posibilidad de lucimiento social. No podían traer sobre sí ni en sus atavíos "vestiduras y cosas que son insignias de alguna dignidad o milicia eclesiástica o seglar" (671). Más todavía, una vez alcanzada cierta edad -doce años para las mujeres y catorce para los hombres- los hijos también estaban obligados a abjurar "de lo que hizieron en la menor edad". (672) Los límites entre la blasfemia y la herejía frecuentemente no se advertían. Algunas expresiones usadas comúnmente en España tenían, en realidad, un sentido herético, por ejemplo: "Pese a Dios" y "Reniego de Dios". (673) El mismo Torquemada anotaba un reclamo en las Instrucciones:

Muchas veces los inquisidores proceden contra algunos culpados por cosas que los hazen sospechosos en la fe, y por la qualidad del delicto y de la persona no le juzgan por herege: como son los que contraen los matrimonios, o por blasphemias qualificadas. (674)

670. AGN, *Inquisición*, T. 1519, Exp. 1.

671. *Ibidem*.

672. *Ibidem*.

673. Turberville, Arthur Stanley, *op cit.* p. 108.

674. AGN, *Inquisición*, T. 1519, Exp. 1.

Docientos años después, el inquisidor de México seguía, como sus antecesores de los cuales se quejaba Torquemada, disminuyendo la severidad contra lo que la mayor de las veces resultaba no la manifestación involuntaria de una creencia o la expresión de un cuerpo de ideas organizado, sino una exclamación de enojo cuyo origen podría resultar incierto pero que seguramente había perdido la intención inicial y se había convertido en parte de la cultura popular.

Los herejes y apóstatas condenados heredaban, como se ha visto, la pena a sus descendientes -al menos en parte. La blasfemia, por el insulto "a nuestra señora", condujo a las penas referidas. El sambenito en la iglesia, la prohibición de vestir con dignidad o la de ocupar diferentes puestos, no tenían porque ser aplicadas.

Bien advertía el inquisidor que, en este caso, resultaba claro un dilema: por alguna razón se extralimitaban en la aplicación de la sentencia contra Pérez y sus descendientes, o el archivo del Santo Oficio tenía fallas graves y, en realidad, la pena contra Pérez había sido -fuera o no blasfemo- más rigurosa por así serlo también su delito contra la fe. No es posible decir objetivamente, sin miedo a equívocos, en dónde adolecía el pensamiento y acción del residente de Sinaloa objeto de la intención inquisitorial, pero las fechas de que se habla y la región a la cual se hace referencia harían factible omitir la sospecha de mahometismo, corriente prácticamente erradicada ya en ese periodo como peligro para la pretendida unidad religiosa española. Sólo en el criptojudaismo podría existir alguna explicación para el conflicto en que el Santo Oficio se vio envuelto por este caso. Pero, también, en los restos del protestantismo.

En el siglo XVIII, las manifestaciones anticlericales del Nuevo México y de Sinaloa habían descendido de los grupos políticos y militares al hombre común. Importa, sin embargo, poner de manifiesto no sólo eso; también es necesario referir que la oposición a la dominación religiosa asumía caracteres impresionantes sobre varias vertientes: en grupos civiles y militares desplazados por la eficiencia productiva y las riquezas heredadas del clero, y en grupos religiosos que seguían diferentes inspiraciones determinadas por la cultura indígena, la influencia protestante y el espiritismo.

Un hombre encarnó -como seguramente lo hicieron muchos- esa mezcla extraña. Él mismo fue una mezcla racial, un mestizo. Se le identificó como rebelde al poder establecido, fundamentalmente en términos ideológicos. Su caso fue el de un elemento disolvente de la sociedad novohispana, apoyado en los elementos que fueron siendo elaborados en el periodo de los dos siglos anteriores y que de pronto se integraron haciéndose un todo aparentemente sin sentido. El poder real, sin embargo, lo advirtió con claridad. Al margen de su desarticulación y amalgama rabiosa, la orientación tenía una gran transparencia: conspiraba contra el trono.

Este hombre se llamaba Basilio Juárez. Habitaba a principios del siglo XVIII en el real de Santa Rosa de Cusguiriachi. Trepado en las crestas de la Sierra Madre Occidental, este pueblo se encontraba geográficamente ubicado en la Nueva Vizcaya. A 40 kilómetros de la hoy ciudad de Chihuahua, su punto de referencia no podía ser ya únicamente Sinaloa, pero estaba, en el extremo oriente, en el área de influencia de la Villa de San Felipe y Santiago.

En la soledad de aquella montaña, cuya descripción es coincidente en conquistadores,

viajeros, religiosos y colonos, un hombre rústico y misterioso acariciaba una locura: la independencia. Su referencia a que los indios debían recuperar sus propiedades perdidas, es decir, la tierra, no podía sino conducir al exterminio de la dominación española.

Ante el Santo Oficio declaró Joseph Feliciano de Ayala, de casta morisco y de oficio cerero y confitero. Era originario de San Luis Potosí, pero residente en Cusiguiriachi. Tenía 25 años y vivió en la casa de Basilio Juárez durante cuatro meses para enseñarles a leer a los hijos de éste. Sumaban 21 días de julio de 1717 cuando Ayala denunció que Juárez pretendía hacer "la siembra" de una nueva ley que habría de traer, para los indios, "un Montesuma", y, para él, a "San Juan Baptista, que se hallava en el Nuevo México". (675)

Informó Ayala: "A los yndios les dice que ha de venir dicho Montesuma" para restaurarles la tierra, quitándosela a Felipe V, "usurpador, lasivo y pecador de dineros". Basilio esperaba lo que supuestamente le anunció San Juan Baptista "para que no le quede hombre español con vida, sino solo los yndios naturales".

Esta posición política anticipaba, por supuesto, las reivindicaciones que harían criollos, como fray Servando Teresa de Mier, frente al poder español, apoyados en el derecho usurpado a sus madres indias. Pero en el fondo de la intención parece sustentarse una alternativa religiosa.

Para Juárez "no hay tierras como las extranjeras" porque no hay inquisición ni bulas y el papa "consiente en ellas todo género de pecados". Y más importante todavía: en ellas no hay "cristianos a fuerza".

No había sólo racionalización que obligara a una posición frente al poder eclesiástico; había odio, que se manifestaba en una crítica descarnada contra los integrantes del clero. Así, "los cardenales -dice- usan mucho del pecado nefando"; los sacerdotes "son unos bagavundos, flojos, luxuriosos, codiciosos, amigos de lo ajeno"; los santos fueron "unos glotones"; los sacerdotes "son unos perros".

Este panorama del ejercicio religioso en la Nueva España lo confrontaba Juárez con su conocimiento -directo o indirecto- de lo que sucedía en otras tierras, no sólo bajo dominio protestante. Las extranjeras, afirma, "son buenas tierras donde los obispos fornican, sin que sea escándalo". Juárez hablaba de España, donde estando preso.... por cosas pertenecientes al Santo Oficio, lo soltaron cuando una tía suya tuvo "acto carnal" con el obispo. Pero también argumentaba con su conocimiento de otras partes de Europa. Por ejemplo, decía que en Francia el rey había hecho a un pontífice y "no hacen entonces caso del Romano para nada". Y lo mismo hablaba de otras partes de la Tierra, concretamente, de Asia, cuando dice que "los sacerdotes de las religiones extrañas no se pueden condenar.... salen de sus hermitas o iglesias "tocándoles una campana, a hazer sus oficios o a rezevir la comida". Afirmaba que en las otras religiones "no se paga por casarse, ni por la administración de los demás sacramentos".

La libertad era una aspiración intensa, continuamente asociada con los valores religiosos. No Inquisición, no bulas. Claro está, en un país de religión protestante Juárez hubiera podido ser quemado acusado de brujería. Sus prácticas religiosas, por otra parte, habrían sido rechazadas por los budistas. ¿Cómo entender, entonces, las fuentes del credo de Basilio Juárez?

Juárez, eso resulta evidente, no era protestante, pese a tener, claramente, la influencia de la Reforma. Su fe religiosa, en realidad, se inclinaba hacia el espiritismo, apoyado en las figuras del *Antiguo Testamento*: el Bautista, de una parte; los arcángeles, de otra, sobre todo San Miguel, el arcángel guerrero, "dio leyes a todos en sus lenguas... todos son buenos.... (sin ser cristianos) se van al cielo". San Juan Bautista le prometió el don de la profecía.

Sobre esos cimientos, la heterodoxia religiosa de Juárez se disparaba hacia diferentes rumbos, atacando decididamente a la dogmática en una desarticulada teoría. Por ejemplo, el pecado de la carne no agravaba al alma porque era "cosa natural". En el camino al cielo bautizaban. No a la inversa. Dios no se ofendía de nada. "Si esas criaturas (el Sol y el agua) no pueden ser ofendidos, ¿cómo lo será el creador?"

Hay un punto doctrinal que merece atención para advertir uno de los posibles orígenes de la rebeldía de Juárez: No hay limbo; las almas no van ni al purgatorio ni al cielo, porque después de muertas andan en este mundo, sin pena ni gloria.

Este escenario es judaico. El judaísmo, en efecto, rechaza la existencia de cielo y de limbo. Entre los hebreos, el Seol era una referencia terrena, subterránea, en donde las almas se manifestaban lo mismo que lo habían hecho en vida, es decir, sin nada extraordinario en su comportamiento, "sin pena ni gloria".

Pero la práctica fundamental de Juárez residía en el espiritismo. Involucraba en ella a su esposa, a sus hijos, a su amante negra y a su hija mulata. Frecuentemente su esposa y su suegra se vestían de hombre y su hijo -de doce años- de mujer. Fingían ataques al corazón, padecer a tal grado que arrojaban sangre y espuma. Entonces, con las manos recogían las culpas de los hombres y en sus cuerpos encarnaban los espíritus de padre, madre y hermanos de Basilio.

"Estando encendidas muchas luces", decían que estaban "condenados muchos muertos del real". Dos doncellas ya estaban perdidas. Tenían fuerza los espíritus para afectar a los vivos: al comisario del Santo Oficio "lo tenían enfermo"; al justicia mayor lo mataron; a un vecino "lo quisieron ahogar". También les permitían la visión supranatural. Un sargento mayor poco a poco llegó al cielo, lo mismo que un tal Retana, don Francisco de Dozal y don Manuel Cosío eran moros; dos sacerdotes estaban amancebados y tenían hijos; un padre (sacerdote) procreó con una mujer.

Tal vez si el Santo Oficio hubiera hurgado en el trasfondo de las manifestaciones rebeldes el destino final de Juárez hubiera sido diferente. Aún regía la disposición contra las creencias judaicas en la Nueva España. Estaba muy cercana la reiteración excluyente. Apenas en 1701 se había publicado la Cédula de Carlos II por la cual se prohibía el tránsito de pasajeros sin licencia "para que no pasen judíos" a las colonias españolas en América. (676) Pero Juárez carecía de un cuerpo religioso uniforme y coherente. En su amalgama residía una sospecha de locura, de una parte; de mera superstición e ignorancia, por la otra. Fue conducido al hospital de San Juan de Dios, uno de los lugares elegidos para la expiación de condenados donde fue recibido por el prior, fray Antonio de los Reyes.

El destino de Juárez, por lo menos conforme a la documentación disponible, no estuvo en la hoguera, sino en el trato continuo con los sacerdotes que tanto despreciaba; bajo la atención de religiosos en los templos que nada le decían para su vida espiritual; atrapado en recintos que lo alejaban definitivamente de su objetivo fundamental: la emancipación

Posiblemente la diversidad de creencias de Juárez revele su necesidad de asirse a cualquier planteamiento que le permitiera enfrentar la solidez de la religión opresiva. Aceptaba todo lo indígena que pudiera combatir la dominación católica, y en ese esfuerzo de racionalización - frecuentemente frustrado- contra el poder, se afianzaba el carácter de un libre pensador.

Dos siglos más tarde, aproximadamente a 500 kilómetros de Cusiguiriachi, en el mismo norte desértico, otro espiritista iniciaría en el país un demoledor movimiento social llevando por bandera las libertades del hombre. Por cierto, se le atribuye un origen hebraico. Dice Liebmann: "Entre los 'judíos del norte' podría añadirse al antepasado del presidente Francisco I. Madero (1910-1911). Su familia llegó a la Nueva España en el siglo XVIII, de las islas Madera al parecer, y se estableció en el estado de Coahuila, adyacente al de Nuevo León. De acuerdo con Howard F. Cline, 'algunos de los antepasados del Apóstol eran de origen judío portugués y prosperaron en el estado de Coahuila'". (677)

Históricamente, uno y otro se apoyan en el trazo de un perfil particular de ser humano. Al margen de la posición social que les correspondió y de los resultados políticos que en lo individual alcanzaron, compartieron una forma de contacto con lo sobrenatural y una clara voluntad al servicio de un ideal emancipador. Resulta, también, significativo, que ambos puedan tener una misma raíz étnica. ¿Cuántos más, así, en el vasto, lejano y por siglos inhospitalario norte de México? ¿Cuántos en esa región del noroeste que durante un largo periodo tuvo su centro de organización en Sinaloa?

677. Howard F. Cline, *The United States and Mexico*, en Liebman, Seymour B., op cit, p. 356.

CONCLUSIONES

El pasado sobrevive en el registro documental, pero también lo hace en la tradición y en la leyenda. En todos estos campos hay un significativo testimonio escrito de la herencia cultural de negros y judíos en Sinaloa; su existencia e influencia han sido comprobadas en este trabajo; con mayor claridad, naturalmente, en lo que concierne a los negros, a la etnia que no podía ocultarse.

Visto en el trazo de sus contemporáneos, el perfil del negro en la vida de los sinaloenses en ciernes, los de los siglos XVI, XVII y XVIII, aparece con gran claridad, participativo, presente en la heterogeneidad de la práctica social de su tiempo, con imágenes y concepciones particulares que terminaron fundiéndose en el crisol formado con las otras razas. Como raza, el negro rápidamente se fusionó y desapareció, pero dejó rastros de su integración en un nuevo tipo de ser humano. Negros, primero; *pardos*, mulatos y coyotes, después, se disolvieron en el ser mestizo actualmente mayoritario, aunque su huella puede ser identificada en el arte: en el baile, en el canto y en la música; con dificultad, pero se le encuentra también en la gran síntesis que se distribuyó por todo el cuerpo social: la creencia, que por lo general fue igualada con la brujería y la magia.

Los negros llegaron a Sinaloa junto con sus amos blancos; excepcionalmente, como hombres libres. De una u otra forma, sin embargo, fueron partícipes de las hazañas españolas, contribuyendo con su esfuerzo, imaginación y sacrificio al cumplimiento de las tres etapas básicas del establecimiento europeo en la porción americana llamada hoy Sinaloa: exploración, conquista y poblamiento.

El negro fue portador de una cosmovisión que se diluyó en el ser mestizo. Lo mismo sucedió racialmente, pero los rasgos de su personalidad pueden ser identificados testimonialmente en la vida cotidiana que se generaba al paso de los siglos en la región y que todavía es posible localizar en nuestro tiempo.

Herederos de una forma particular de expresarse por el canto y la música, los negros constituyeron elemento fundamental para el desarrollo y la transformación del canto popular, incorporando sus propias concepciones estéticas y el dinamismo de su carácter a la creatividad española e indígena.

Fundó comunidades cimarronas, obligado por la persecución, pero también centros urbanos hoy de primera importancia en la región, como parte de una misión defensiva del reino que la Corona le asignó en el siglo XVIII en contradicción con las primeras disposiciones virreinales que hacían de él un ser en extremo peligroso para la sobrevivencia de las posesiones españolas.

En el campo de la economía, área que determinó su presencia en América, hizo compañía al indio en la tarea de levantar sobre sus espaldas la prosperidad de Europa, cuyo avance en aquel periodo situó al viejo continente muy adelante de los otros pueblos de la Tierra, proceso que todavía no concluye.

En lo que respecta a la conciencia, su visión sobrenatural del mundo encontró formas sincréticas de expresión al contacto con las culturas europea e indígena. Su inquietud, por consecuencia, se inclinó hacia otro ámbito. El negro, esclavo, tuvo la libertad física como

propósito inevitable. Para el negro la libertad era un hecho concreto: disponer de sí mismo en el tiempo y en el espacio, ser autónomo en la administración de su cuerpo, único recurso que poseía. El negro, pues, estaría entre los primeros combatientes por la independencia política del país y en Sinaloa este hecho lo pondría en claro desde el principio de la insurgencia.

De distinta manera se produjo la participación del judío en la integración social de la región. Combatido en el altiplano hasta ser prácticamente eliminado en la primera mitad del siglo XVII, debió sobrevivir, según las huellas que dejó en las regiones de frontera, en comunidades cerradas que, luego, lentamente, por el contacto con las otras etnias, terminó en disolución en un mundo hostil que ofrecía la posibilidad de ser compartido plenamente sólo a cambio de abdicar de la fe milenaria.

Etnicamente, la participación judaica en la formación social de Sinaloa debió ser diferente a la participación del negro. No hubo mezcla racial abierta y rápida, sino lenta y encubierta. Si bien es sumamente difícil de precisar su contribución al fondo común de creencias, lo mismo que al del folclore, de que lo hizo, hay muchas señales.

Tal vez sería muy aventurado afirmar que su existencia misma, de cuyos indicios se ha dado cuenta líneas atrás, sería suficiente para deducir su participación. Pero lo que sí puede decirse, al menos, es que, según las evidencias encontradas, el judío tenía que aspirar también a la libertad, pero básicamente, a una libertad subjetiva, la de conciencia. Los hombres y mujeres que no podían expresar lo que creían, tenían que oponerse, en la medida en que pudieran hacerlo, por supuesto, al poder que finalmente, con un bien estructurado cuerpo ideológico, los encerraba en la cripta de la fe clandestina. Hay que aclarar que no se habla de una sola clase de judíos. La oposición a la iglesia como poder temporal debió tener un sólido impulso en los judíos incrédulos y en sus descendientes, tomados éstos como seres bajo una influencia cultural amplia, si bien no estrictamente religiosa. Es conocida la definición más sencilla de judío: hijo de madre judía. Esto, sin complicaciones de ninguna índole, le concede al descendiente la condición judaica, en caso, ya se sabe, de que la reclame. Una definición que, por cierto, está de manera muy estrecha relacionada con la conocida frase de las madres mexicanas: "Hijo de hija, nieto será; hijo de hijo, Dios lo sabrá".

En un análisis de influencia en la formación social de una comunidad muy amplia, sin embargo, resulta demasiado estrecho suponer que la influencia judaica sólo es aceptable en aquellos que profesaban la religión y que no podían ser otros sino los llamados criptojudíos. Entre éstos, criptojudíos de los cuales parece haber evidencia en algunas de las comunidades de la montaña, como la de Topia, y los extremistas conversos que a juicio de Américo Castro alentaron el surgimiento de la Inquisición en España, existe una gama de mentalidades que debe ser necesariamente considerada. Además de los marranos, conversos por conveniencia, como pudiera ser el caso de Mendoza y Alencastro, están, también, aquellos que rechazaban ambos credos sin contar con una clara alternativa de fe, como parece indicarlo el caso de Félix Barrera. En este abanico, sin embargo, se manifestaban, de una u otra manera, formas de ser distintos que terminaban por registrarse en el ser social en el cual estaban inmersos.

Por sus condiciones mismas de clandestinidad, por su carácter de perseguido permanente en mayor o menor grado, el judío debía elaborar una fundamentación teórica con repercusiones políticas siguiendo dos líneas de resistencia: 1) contra la imposición de

creencias religiosas, como lo hicieron Félix Barrera y Juan Gómez, el uno en relación con el judaísmo, el otro alentando la expresión de la fe propia de los indígenas, 2) contra el poder temporal eclesiástico, como lo hicieron los gobernadores Eulate, Peñalosa y Mendizábal.

La historia de Sinaloa no reivindica la presencia de negros y judíos porque no existen los seres que por naturaleza estarían llamados a reconocerla y defenderla. Se extinguieron. En el valor cromático de la sociedad, indicativo de origen supuestamente indudable, sólo han quedado, minoritarios, blancos e indios como manchas contrastantes en una gran masa mestiza. Únicos sobrevivientes de las múltiples castas de la Colonia, además del mestizo, parecieran ser, por ello, también, únicos generadores del tipo humano dominante en el país.

A esto debe sumarse el acelerado proceso modernizador de las recientes décadas. La revolución electrónica no sólo integra, también despersonaliza. Lo anterior es más claro todavía en las ciudades de fundación reciente o de reciente desarrollo en la costa de Sinaloa. Allí incluso se desdibuja la noción de lo hispano y de lo indígena en el fondo común de la cultura. Culiacán, una de las ciudades más antiguas de la América española, fundada por Nuño Beltrán de Guzmán en 1531, apenas una década después de caída Tenochtitlan, no conserva, sin embargo, un solo edificio como testimonio de ese pasado. Apenas algunos rastros arquitectónicos del Siglo XIX. Lo mismo sucede con Mazatlán, Guasave y Guamúchil. Con mayor razón, la ausencia del pasado común a los mexicanos está ausente de una ciudad como Los Mochis o del puerto de Topolobampo, ambas concentraciones urbanas resultantes de proyectos estadounidenses de fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Si bien algunas de estas poblaciones de la costa, las norteñas, básicamente, se encuentran rodeadas de comunidades indígenas y, siguiendo las riberas de los ríos, de restos de misiones jesuitas, de cascos de haciendas y de pequeñas muestras de arquitectura colonial, es en la montaña donde se conserva la fuerza del pasado. Avanzando por las crestas de la Sierra Madre Occidental y en ocasiones descendiendo timidamente hacia la planicie costera siguiendo el curso de los ríos, la creación arquitectónica española se mantiene en un estado de pureza ejemplar. Siqueros, La Noria, El Quelite, San Ignacio, Cosalá, Mocorito, Sinaloa de Leyva, El Fuerte de Montesclaros, Alamos, junto con muchas otras muestras de esta índole, forman larga hilera testimonial de la herencia ibera, con su trazo vial, iglesias y edificios públicos y privados.

El hombre no es lo que aparenta, únicamente. Habría que rasgar el velo de la moda, en el vestido, la música, o las imágenes en movimiento, por ejemplo -o quizás deba decirse: fundamentalmente- para encontrar una personalidad subyacente, con impulsos que proceden de siglos.

En Sinaloa, la presencia y aportaciones de negros y judíos deben ser reivindicadas. De una u otra manera, la experiencia histórica de ambas etnias cae, por la fragua de los siglos, en un mismo crisol cuyo conocimiento permitiría una concepción más humana del mundo, o por lo menos de esta parte del mundo.

BIBLIOGRAFIA

Archivo General de la Nación de México (en el futuro AGN), ramo *Inquisición*: T. 132, f. 136; T. 308, fs 130-31; T. 309, fs 185, 186; T. 344, f 449; T. 356, fs 261, 308, 353; T. 360, fs 397-400, 415, 433, 434, 441, 445, 450, 457, 477, 485, 492, 501, 502, 504-506, 530, 531, 536, 545, 562, 566, 567, 570; T. 366, f 410; T. 391, f 126; T. 510, f 334; T. 661, fs 2-3, 56; T. 718, f 107; T. 729, f 442; T. 772, f 509; T. 808, fs 525-28; T. 841, f 180; T. 1029, f 259; T. 1552, f 158; T. 1065, f 13; T. 1075, f 136; T. 1076, f 253; T. 1095, f 376; T. 1104, f 304; T. 1177, fs 24-41; T. 1178, fs 1-23; T. 1203, f 368; T. 1282; T. 1297, fs 16-24; T. 1326, fs 1-36; T. 1552, f 158.

AGN, ramo *Jesuitas*: I-3, E22, f 57; 13, E21, fs 56, 60, 630.

Aguessy, Honorat, "Percepciones y Opiniones Tradicionales Africanas". *Introducción a la Cultura Africana*. SERBAL-UNESCO, Barcelona, 1982, 176 pp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo:

- *El Proceso de Aculturación*. UNAM, 1947, 269 pp.

- *La Población Negra en México*. FCE, México, 1984, 374 pp.

- *Medicina y Magia*. INI, México, 1987, 443 pp.

Alamán, Lucas, *Historia de México*. T. I, Tercera Edición. Jus, México, 1986, 422 pp.

Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. FCE, México, 1988, 622 pp.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús*. Bibliotheca Institutii Historici S.J., T. II, nueva edición por Ernest J. Burrus y Feliz Zubillaga S.J. Roma, 1958.

Amador de los Ríos, José, *Historia Social, Política y Religiosa de los Judíos de España y de Portugal*. Aguilar, Madrid, s/f, 1109 pp.

Aristóteles, *La Política*. Editorial Bruguera, Barcelona, 1974, 318 pp.

Armstrong, Ruth W., *New Mexico. From Arrowhead to Atom*. South Brunswick, New York: A.S. Barnes and Company. London: Thomas Yoseloff Ltd., Second Editiron, USA, 1976.

- Balogun, Ola, "Forma y Expresión en las Artes Africanas". *Introducción a la Cultura Africana*. SERBAL-UNESCO, Barcelona, 1982. 176 pp.
- Barnatan, Marcos Ricardo, *La Kábala. Una Mística del Lenguaje*. Akal, Madrid, 1986, 192 pp.
- Bastide, Roger, "Los Cultos Afroamericanos". *Movimientos Religiosos Derivados de la Aculturación*, V. 12. Siglo XXI, México-España-Argentina-Colombia. México, 1976, 470 pp.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*. FCE, México, 1982.
- Beattie, John, *Otras Culturas*. FCE, México, 1964, 355 pp.
- Beigbeder, Oliver, *La Simbología*. Oikus-Tau Ediciones, Barcelona, 1971, 131 pp.
- Benedict, Ruth, *Raza: Ciencia y Política*. FCE, México, 1987, 209 pp.
- Beneyto, Juan, *Historia Social de España y de Hispanoamérica*. Aguilar, Madrid, 1973, 547 pp.
- Bernardete Mair, José, *Hispanismo de los Sefardís Levantinos*. Aguilar, Madrid, 1963, 363 pp.
- Blázquez, José María, *Imagen y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterráneas e Ibéricas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, 529 pp.
- Blázquez Miguel, Juan, *Inquisición y Criptojudaismo*. Kaydeda, Madrid, 1988, 368 pp.
- Bloch, Raymond, *La Adivinación en la Antigüedad*. FCE, México, 1985, 160 pp.
- Bolton, Herbert Eugene- Marshal, Thomas Maitland, *The Colonization of North America, 1492-1783*. The MacMillan Company, 1949.
- Bosch, P.-Gimpera, *El Poblamiento Antiguo y la Formación de los Pueblos de España*. UNAM, México, 1944, 427 pp.
- Boyd-Bowman, Peter, "La Emigración Peninsular en América: 1520 a 1539", en *La Formación de América Latina. La Época Colonial*. El Colegio de México, México, 1992, 250 pp.
- Braniff Cornejo, Beatriz, *La Frontera Protohistórica Pima-Opata en Sonora*. INAH, México, 1992, 247 pp.
- Buck, Pearl S., *Peonia*. Editorial Jackson, México, 1948. 388 pp.

- Buelna, Eustaquio, *Nombres Geográficos de Sinaloa*. Editorial Innovación, S.A., México, 1983, 140 pp.
- Camorlinga, José María, *Dos Religiones. Azteca-Cristiana*. Plaza y Valdés, México, 1993, 116 pp.
- Campbell, Joseph, *El Poder del Mito*. EMECE, Barcelona, 1991, 314 pp.
- Caro Baroja, Julio, *Las Brujas y su Mundo*. Alianza Editorial, Madrid, 1982, 377 pp.
- Carpentier, Alejo:
- *La Cultura de los Pueblos que Habitan en las Tierras del Mar Caribe*. Anales del Caribe, Casa de las Américas, La Habana, 1981, 321 pp.
 - *La Música en Cuba*. FCE, México, 1980, 334 pp.
- Caso, Alfonso, *El Pueblo del Sol*. Lecturas Mexicanas. FCE-SEP, México, 1983.
- Castro, Américo:
- *España en su Historia*. Editorial Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1983, 675 pp.
 - *Español, Palabra Extranjera: Razones y Motivos*. Cuadernos Taurus, Madrid, 1970, 113 pp.
- Cavazos Garza, Israel, *Breve Historia de Nuevo León*. El Colegio de México-FCE, México, 1996, 231 pp.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de la Nueva España*. V. II, UNAM, México, 1986, 482 pp.
- Comas, Juan, *Las Razas Humanas*. Biblioteca Enciclopédica Popular, SEP, México, 1946, 94 pp.
- Dallal, Alberto, *La Danza en México*, UNAM, México, 1986, 307 pp.
- Danza de los Negritos*. Biblioteca de Historiadores Mexicanos. Vargas Rea, Editor, México, 1952, 45 pp.
- Daugnac, Rodríguez, Antonio, *Manual de Historia de Derecho Indiano*. UNAM, México, 1994, 465 pp.

Deformeaux, Marcelin, *La Vida Cotidiana en España en el Siglo de Oro*. Hachatte, Buenos Aire, 1964, 288 pp.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Porrúa, México, 1962, 648 pp.

Dominguez Ortiz, Antonio, *Los Judeo Conversos en España y América*. Ediciones Istmo, Madrid, 1971, 253 pp.

Donovan, Frank, *Historia de la Brujería*. Alianza Editorial, Madrid-México, 1989, 239 pp.

Duby, Gertrude, *¿Hay Razas Inferiores?* Biblioteca Enciclopédica Popular-SEP, 1946, 94 pp.

Dunn, L., y Dobzhznsky, *Herencia, Raza y Sociedad*. FCE, México, 1986, 157 pp.

Eliade, Mircea:

- *Mito y Realidad*, Labor, Barcelona, 1986, 228 pp.

- *Imágenes y Simbolos*. Taurus, España, 1974.

Enciclopedia Judaica Castellana. Editorial Enciclopédica Castellana, S.A., de R.L., México, 1949.

Elizondo Elizondo, Ricardo, *Los Sefarditas en Nuevo León. Reminiscencias en el Folklore*. Archivo General del Estado, 1987, 36 pp.

Engels, Fredrich, *El Origen de la Familia, Propiedad Privada y Estado*. Sarpe, Madrid, 1983, 304 pp.

Esqueda, Carlos, *Lexicón de Sinaloa*. Editorial Culiacán, Culiacán, 1981, 245 pp.

Faria, Francisco Xavier de, *Apologético Defensorio y Puntual Manifiesto*. UAS, Culiacán, 1981, 239 pp.

Florescano, Enrique-Martínez, Rodrigo, *Historia Gráfica de México, Epoca Colonial*, T. Y. Editorial Patria-INAH, México, 1988, 159 pp.

Ganz, Fedor, *Ensayo Marxista de la Historia de España*. Colección Grijalbo 70, No. 153, Brcelona, 1977, 164 pp.

Garcia Granados, Ricardo. "El Concepto Científico de la Historia", en Ortega y Medina, Juan A., *Polémicas y Ensayos Mexicanos en torno a la Historia*. UNAM, México, 1946.

García Icazbalceta, Joaquín, *Documentos para la Historia de México*, V. II. Antigua Librería, México, 1866.

- "Cuarta Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia".
- Juan de Sámano, "Relación de la Conquista de los Teules Chichimecas".
- Fray Antonio Tello, "Historia de la Nueva Galicia".
- "Relación de la Entrada de Nuño de Guzmán, que dio García del Pilar, su Intérprete".
- "Segunda Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia".
- "Tercera Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia".

García Iglesias, Luis, "El Cristianismo". *Historia de España Antigua*, V. II, Tercera Edición, Cap. XX. Hispania Romana. Cátedra, Madrid, 1988.

García Mora, Carlos (Compilador), *La Antropología en México, Panorama Histórico. La Antropología en el Norte de México*. INAH, México, 1988, 567 pp.

Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*. UNAM, México, 1986, 493 pp.

Gibb Hamilton, Alexander Rosken, *El Mahometismo*. FCE, México, 1952.

González Doria, Fernando. *Diccionario Heráldico y Nobiliario de los Reinos de España*. Editorial Bitácora, Madrid, 1987.

González Obregón, Luis, *México Viejo*. Promociones Editoriales Mexicanas, México, 1979, 734 pp.

Guignebert, Charles:

- *El Cristianismo Antiguo*. FCE, México, 1983.
- *El Mundo Judío hacia los Tiempos de Jesús*. UTHEA, 1959, 261 pp.

Hare, Cristóbal, *Isabel la Católica*. Editora Nacional, México, 1957, 440.

Hassán, Iacob M., "Visión Panorámica de la Literatura Sefardi". *Hispania Judaica*. Puvill Libros. Barcelona, v. 2.

- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*. Porrúa, México, 1978, 696 pp.
- Hutchinson, alan, *Frontier Settlement in Mexican California*. New Haven and London, Yale University Press, 1969, 457 pp.
- Irving Washington, *Colón, el Descubridor*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1942, 492 pp.
- Jahn, Janheinz, *Muntu: Las Culturas Neoafricanas*. FCE, Colección Popular, México-Buenos Aires. 1963, 348 pp.
- Jung, Gustav, *Lo Inconsciente*. Losada, Buenos Aires. Quinta edición, 141 pp
- Kino, Francisco Eusebio, *Crónica de la Pimeria Alta. Favores Celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora., Hermosillo, 1985, 219 pp.
- Landa, Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán*. Porrúa, México, 1986, 252 pp.
- Las Casas, Fray Bartolomé de las:
- Los Indios de México y Nueva España*. Porrúa, 1987, 255 pp.
 - Doctrina*. UNAM, México, 1982, 178 pp.
- Le Barré, Weston, "Historia de las Religiones". *Movimientos Religiosos Derivados de la Aculturación*. Dirección de Henry-Charles Puech. Siglo XXI Editores, V. 12. México, 1976, 470 pp.
- Leon Swadesch, Frances, *Los Primeros Pobladores*. FCE, México, 1977, 264 pp.
- Liebman, Seymour B., *Los Judios en México y América Central*. Siglo XXI, México, 1971, 481 pp.
- Limet, Henry, en *Diccionario de las Religiones*. Obra dirigida por el cardenal Paul Poupard. Editorial Herder, Barcelona, 1987, 1889 pp.
- Lison Tolosana, Carmelo, *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*. Akal Editorial, Madrid, 1983, 453 pp.
- Lods, Adolphe, *Israel desde los Origenes hasta Mediados del S. VIII, a. C.* UTHEA, 1956, 424 pp.
- Lombardo Toledano, Vicente, *Judios y Mexicanos. ¿Razas Inferiores?* Universidad Obrera de México, México, 1942, 348 pp.

- López Martínez, Nicolás, *Los Judaizantes Castellanos y la Inquisición en Tiempos de Isabel la Católica*. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Serie A. V. 1, Burgos, 1954, 434 pp.
- Martínez Montiel, Luz María, *Negros en América*. Editorial MAPFRE, Bilbao, 1992, 372 pp.
- Marx, Carlos, *El Capital*. FCE, T. I, II y III, Bogotá, 1976.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. UNAM-Porrúa, 1987, 574 pp.
- Mellafe, Rolando, *Breve Historia de la Esclavitud Negra en América Latina*. Sep-Setentas, México, 1973, 191 pp.
- Mendieta y Núñez, Lucio, *El Derecho Precolonial*. Porrúa, México, 1985, 165 pp.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Porrúa, México, 1982, 447 pp.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. Porrúa, México, 1978, 969pp.
- Menéndez Pidal, Ramón, *Los Romances de América*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, 188 pp.
- Messmacher, Miguel, *El Arte Paleolítico en México*. Décimo, Congreso de la Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas, México, 1981, 123 pp.
- México a Través de los Siglos*, T. III. Editorial Cumbre, México, 17a. Edición.
- Monjarás-Ruiz (Coordinador), *Mitos Cosmogónicos del México Indígena*. INAH, México, 1987, 317 pp.
- Mora, José María Luis, *Obras Completas*, V. 5. Sep-Instituto Mora, México, 1988.
- Mörner, Magnus, *La Mezcla de Razas en la Historia de América Latina*. Paidós, Argentina, 1969, 163 pp.
- Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción Geográfica de los Reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Instituto Jalisciense de Antropología e Historia. Guadalajara, 1966, 130 pp.
- Motolonia, Fray Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*. Porrúa, México, 1990, 250 pp.

Nayakayama Arce, Antonio:

- *Sinaloa, el Drama y sus actores*. INAH, México, 1975, 296 pp.

- *Sinaloa, un Bosquejo de su Historia*. UAS, Culiacán, 1983, 335 pp.

Navarrete, Martín Fernández de, *Viajes de Colón*. Porrúa, México, 1987, 351 pp.

Nentuig, Juan, *El Rudo Ensayo. Descripción Geográfica, Natural y Curiosa de la Provincia de Sonora, 1764*. SEP-INAH, México, 1977, 202 pp.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios y Comentarios*. Espasa Calpe, Madrid, 1971, 319 pp.

O' Gorman, Edmundo, *Historia de las Divisiones Territoriales de México*. Porrúa, México, 1979, 319 pp.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los Descubrimientos Antiguos y Modernos de la Nueva España*. SEP, México, 1924, 304 pp.

Olavarría, María Eugenia, *Análisis Estructural de la Mitología Yaqui*. INAH-UAM, México, 1989, 131 pp.

Olea, Héctor R., *Los Origenes de la Tambora*. Ediciones del Ayuntamiento de Culiacán 1984-86. Culiacán, s/f, 46 pp.

Ortega y Gasset, José, *Ideas y Creencias*. Espasa Calpe, Madrid, 1986, 208 pp.

Ortiz Fernández, Fernando, *Los Negros Brujos*. América, Madrid, s/f., 406 pp.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de Nueva España*:

- "Informaciones de los meritos y servicios de Juan Garrido, negro libre, uno de los conquistadores de la Nueva España a donde pasó con Hernán Cortes, y el primero que sembro trigo en la tierra. México 27 de setiembre de 1538". Caja 20, Leg 23, Doc 21, fs 244-50.

- "Carta al Rey de Bernardino Iñiguez, Juan de Cervantes y Rodriguez de Garay". Caja 2, Leg 2, Doc 93.

- "Memoria de los Conquistadores que al Presente son Vivos y de los Hijos y Yernos de los que han Fallecido". Caja 15, Leg 15, Doc 43.

- "Lista de los Criados que lleva en su viaje Nuño de Guzman". Caja 1, Leg 1, Doc 69.

- "Información de los Meritos y Servicios de Juan Coronel". Caja 19. Leg 22, Doc 31.
- Paulme, Denise, *Las Civilizaciones Africanas*. EUDEBA, Buenos Aires, 1959, 120 pp.
- Pietschmann, Horst, *El Estado y su Evolución a Principios de la Colonización Española*. FCE, México.
- Puigross, Rodolfo, *La España que Conquistó al Nuevo Mundo*. Costa Amic Editores, México, 1961, 205 pp.
- Ranke, Leopoldo von, *Historia de los Papas*. FCE, México, 1993, 628 pp.
- Rayas, Aldana, Josefina, *Tradiciones Orales de San Ignacio*. Edición del H. Ayuntamiento de San Ignacio, Sinaloa, y de la Dirección de Investigación y Fomento de la Cultura Regional Culiacán, 1988, 113 pp.
- Reinach, Salomón, Orfeo, *Historia General de las Religiones*. Editorial Latinoamericana, México, 1955, 573 pp.
- Relación de Culiacán*. Biblioteca de Historiadores Mexicanos. Editor Vargas Rea, México, 1952.
- Ribas, Andrés Pérez de, *Páginas para la Historia de Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, T I y II.
- Ricard, Robert, *La Conquista Espiritual de México*. FCE, México, 1986, 491 pp.
- Riva Palacio, Vicente, *México a Través de los Siglos*. T. III, Editorial cumbre, 17ava edición.
- Rivera, Pedro de, *Diario y Derrotero de lo Caminado, Visto y Observado en la Visita que hizo a los Presidios de la Nueva España Septentrional*. SEDENA, México, 1958, 244 pp.
- Rodríguez Sala, María Luisa; Gómezgil R.S., Ignacio; Cué, María Eugenia, *Navegantes, Exploradores y Misioneros en el Septentrion Novohispano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-UNAM, México, 1993, 154 pp.
- Ruiz, Antonio, *Relación de la Conquista del Noroeste*. Colección Científica No. 18, Historia Regional. INAH, México, 1974, 85 pp.
- Russell, Bertrand, *El Conocimiento Humano*. Planeta-Agostini, Barcelona. 1992, 511 pp.
- Saco, José Antonio, *Historia de la Esclavitud*. Biblioteca Jucar, Madrid, 1974, 297 pp.

- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de la Cosas de la Nueva España*. Porrúa, México, 1979, 510 pp.
- Sánchez Drago, Fernando, *La España Mágica, Epitome de Gárgoris y Habidis*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, 510 pp.
- Sarmiento Donate, Alberto, *De las Leyes de Indias*. SEP, México, 1985, 251 pp.
- Seeberger, Kurt, *Mil Dioses y un Cielo*. Bruguera, Barcelona, 1972, 224 pp.
- Shayl, Moshe-Liba, Moshe-Najenson, José Luis, "Judeo-Español". Separata del *Hispanorama*, Nov. 1984, No. 38. Instituto Central de Relaciones Culturales Israel-Iberoamérica, España y Portugal. Jerusalén.
- Shiels, W. Eugene, *Gonzalo de Tapia*. Ediciones Canisio, Guadalajara, 1985, 213 pp.
- Sinagawa Montoya, Herberto, *Sinaloa, Historia y Destino*. Editorial Cahita, Culiacán, 1986, 489 pp.
- Somolinos D' Ardois, Germán, *Historia de la Medicina*. Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 1980, 176 pp.
- Stein, Stanley J.- Stein, Bárbara H., *La Herencia Colonial de América Latina*. Siglo XXI, México, 1988, 204 pp.
- Tibón, Gutierre, *Diccionario Etimológico Comparado de los Apellidos Españoles, Hispanoamericanos y Filipinos*. Diana, México, 1988, 433 pp.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*. T. Y, Porrúa, México, 1986, 768 pp.
- Tókarev, Serguei, *Historia de la Religión*. Editorial Progreso, Moscú, 1990, 439 pp.
- Tovar, Antonio, *Lo Medieval en la Conquista y Otros Ensayos Americanos*. Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid, 1970, 125 pp.
- Turberville Stanley, Arthur, *La Inquisición Española*. FCE, México, 1994, 153pp.
- Uchmany, Eva Alexandra:
- La Vida entre el Judaismo y el Cristianismo en la Nueva España 1580-1606*. FCE, México, 1992, 477 pp.
- "De Algunos Cristianos Nuevos en la Conquista y Colonización de la Nueva España". *Estudios de Historia Novohispana*, No. 8, México.

Vas Mingo, Milagros del, *Las Capitulaciones de Indias en el Siglo XVI*. Madrid, Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, 513 pp. V Centenario del Descubrimiento de América 1492-1992.

Vidales Soto, Nicolás (Compilador), *La Independencia en Sinaloa*. Centro de Estudios Históricos del Nosoteste, A.C., Campus Culiacán, Culiacán, 1992, 134 pp.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano, Descripción General de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones*. Trillas, México, 1992, 538 pp.

Warman, Arturo, *La Danza de Moros y Cristianos*. SEP-Setentas, México, 1972, 165 pp.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*. FCE, México, 1987, 1237 pp..

Wylls Rufus, Kay, *Arizona. The History of a Frontier State*. Hobson and herr, Phoenix, 1950, 408 pp.

Zavala. Silvio, *Los Esclavos Indios en Nueva España*. Edición de El Colegio Nacional , Segunda Edición, aumentada, México, 1981. 465 pp.

Zerbo, Joseph Ki, *Historia del Africa Negra. Del Siglo XIX a la Epoca Actual*, V.1 y 2. Alianza Editorial, Madrid, 1980, 1098 pp.