

Prácticas corporales y otros aspectos de la vida cotidiana en la provincia de Cinaloa en el siglo xvi

Víctor Ortega León*

Recepción: 24 de mayo de 2019.
Aceptación: 6 de febrero de 2020.

Resumen

Los grupos indígenas que habitaban el norte del estado de Sinaloa y el sur del de Sonora a finales del siglo xvi y principios del xvii, región que recibió entonces el nombre de Provincia de Cinaloa, aparecen en los documentos históricos como antagonistas de una historia ajena, la de los colonizadores, y no como protagonistas de la historia propia. Sus características culturales, sus modos de vida, su identidad, quedan ocultas tras el sesgo de la mirada externa, y solo podemos acceder a ellas a través del análisis de los pocos rasgos que han sido consignados en las relaciones y crónicas sobre la región. Presentamos aquí, un acercamiento inicial que busca recuperar esa historia preterida.

Palabras clave: Provincia de Cinaloa, siglo xvi, prácticas corporales, vida cotidiana.

Abstract

The indigenous groups that inhabited the north of the state of Sinaloa and the south of the state of Sonora at the end of the 16th and beginning of the 17th century, a region that was then called the Province of Cinaloa, appear in historical documents as antagonists of a foreign history, the one of the colonizers, and not like protagonists of their own history. Their cultural characteristics, their ways of life, their identity, are hidden behind the bias of the external gaze, and we can only access them through the analysis of the few features that have been recorded in the

* Centro INAH Chihuahua. victor_ortega@inah.gob.mx

relations and chronicles of the region. We present here, an initial approach that seeks to recover that excluded History.

Key words: Province of Cinaloa, 16th century, body practices, daily life.

Introducción

Dije que no somos leños ni piedras, eso está muy bien. Debería haber añadido que tampoco ángeles —me gustaría que lo fuéramos—, sino hombres revestidos de cuerpos y regidos por nuestras imaginaciones.

Laurence Sterne, *Tristram Shandy*, 1759.

Que no hay sociedades sin historia es tópico indiscutible. Las disciplinas históricas, desde la revolución historiográfica de la *Escuela de los Annales*, han venido incorporando en su agenda la heterogeneidad social, incluyendo a los grupos no hegemónicos y a las minorías dentro de lo que se conoce como “historia desde abajo”. Con este término, propuesto originalmente por Georges Lefebvre, se alude al punto de vista de actores sociales no reconocidos, de las mentalidades colectivas, de la gente común y corriente (Burke, 1996; Sharpe, 1996) Sin duda, los grupos indígenas americanos constituyen un sector altamente representativo de esta condición pues no solo han carecido de hegemonía en la historia moderna, sino que, además, se les ha negado activamente historicidad al considerarlos como objeto de estudio de la antropología y no de la historia:

La diferencia principal entre Antropología social e Historia reside en que una interroga a sujetos contemporáneos al investigador y la otra interpela a los que solo dejaron huellas de actividades pasadas. El tiempo en el que se ubica al sujeto parece justificar la diferencia porque la Antropología dispone del testimonio directo del actor y la Historia necesita explorarlos mediante la intermediación de los documentos o monumentos dejados a su paso por el mundo de los vivos (Lorandi, 2012, p. 22).

Paralelamente, la Etnohistoria, desde mediados del siglo xx, se enfoca en el estudio de la cultura de los grupos originarios a través del análisis de fuentes históricas. Carlos Martínez Marín (1976), la define de la siguiente forma:

La etnohistoria tiene por objeto la reconstrucción histórico-cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los grupos

indígenas sometidos al poder colonial, de grupos con cultura tradicional y de grupos modernos marginales y de sus relaciones con los demás grupos con los que conviven (Martínez Marín, 1976, pp. 172-173).

Esta reconstrucción incluye, por supuesto, una amplia variedad de temas y problemáticas que es necesario explicitar para no caer en interpretaciones demasiado generales o superficiales, lo que no haría sino recrudecer la condición antedicha.

En este caso, nuestro interés recae en los grupos indígenas que habitaban el norte del estado de Sinaloa y el sur del de Sonora a finales del siglo xvi y principios del xvii, región que recibió entonces el nombre de *Provincia de Cinaloa*.

Una de las fuentes de información concernientes a los pueblos del noroeste novohispano, entiéndase para el enfoque de este trabajo los correspondientes a los actuales estados de Sinaloa y Sonora, son los testimonios escritos que, con diversas intenciones, realizaron los primeros exploradores europeos de esta parte del continente que durante mucho tiempo después de la conquista del altiplano central mexicano continuó considerándose como *terra incógnita*. Es en la información contenida en estos escritos en la que se basa el presente trabajo.

Entre los testimonios más importantes de la primera etapa de la colonización del noroeste, esto es desde la cuarta década del siglo xvi hasta los primeros decenios del siglo xvii, se cuentan todas las relaciones testimoniales de la entrada de Nuño de Guzmán y sus capitanes a la Llanura Costera del Pacífico y la vertiente occidental de la Sierra Madre; también, las que se derivaron de las expediciones comandadas por Francisco de Ibarra; y, por último, las de las misiones evangelizadoras llevadas a cabo por distintas órdenes religiosas, principalmente la de los jesuitas. Otras expediciones, como las de Francisco Vázquez de Coronado y Alvar Núñez Cabeza de Vaca, son también de gran importancia, aunque aportan muy poca información acerca del tema que aquí se trata.

La provincia de Cinaloa aparece desde muy temprano en la historia del noroeste mexicano. Es en ella donde se da el conocido encuentro entre Alvar Núñez Cabeza de Vaca y los soldados de Nuño de Guzmán, en 1536; sin embargo, las primeras referencias en torno a la región anteceden un lustro a dicho suceso.

El primer europeo en pisar estas latitudes del que tenemos noticia, fue el alcalde Lope de Samaniego quien, en 1531, siguiendo órdenes de Nuño de Guzmán, partiría desde el entonces valle de Culiacán hacia el noroeste para buscar rutas de acceso hacia las

inexploradas tierras del norte donde se presumía la existencia de áuricas ciudades. En dicha entrada, alcanzaría la zona de Petatlán en la cuenca del río que hoy conocemos como Sinaloa; empero, este no sería sino la frontera meridional de lo que poco después se conocería como Provincia de Cinaloa, no por el nombre actual del río sino por el etnónimo de unos grupos indígenas que habitaban más al norte, en la parte alta del hoy río Fuerte (Ortega León y Grave Tirado, 2019).

Al año siguiente, llegó a la desembocadura del río de Petatlán Diego Hurtado de Mendoza, primo del Marqués del Valle. Partido en 1532, desde Santo Domingo Tehuantepec, en la costa sureste de Oaxaca, fue siguiendo la costa del Pacífico hacia el norte, recorriendo los litorales de Colima, Jalisco y Nayarit. Su parentesco con Cortés fue, quizá, su perdición pues todo el territorio desde Tepic en adelante era, para entonces, parte de la Nueva Galicia de Nuño de Guzmán, su rival. No pudiendo reabastecerse en los puertos del gobernador, uno de los dos buques, el San Miguel, se vio obligado a permanecer en las costas de Jalisco, pero el otro, capitaneado por Hurtado, rechazó tal opción y siguió adelante hacia el norte. No se supo entonces más de él. Sin embargo, sabemos de su arribo a estas latitudes por las noticias que dará del mismo nuestro siguiente explorador: el capitán Diego de Guzmán, quien emprendiera, en 1533, el reconocimiento de la región, dando continuidad a los planes expansionistas del todavía gobernador Nuño de Guzmán (Ortega León y Grave Tirado, 2019).

Aunque de la empresa guzmaniana se desprenden numerosos documentos, nos interesa aquí particularmente la *Segunda relación anónima de la entrada de Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia*, escrito que se deriva, en realidad, de la expedición de Diego de Guzmán a la que hicimos alusión arriba y para la que hemos propuesto, en otro lado, la autoría de Jorge Robledo y una fecha de elaboración hacia 1535 (Ortega León, 2016).

Conviene aclarar, que aquí nos referiremos a la *Segunda Relación Anónima de la Entrada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia*, según está publicada y secuenciada por Joaquín García Icazbalceta en el segundo tomo de su *Colección de documentos para la historia de México*, de 1858. Esta aclaración se justifica en razón de que otras publicaciones han modificado la numeración de los textos.

Cuando, en 1536, Álvar Núñez Cabeza de Vaca llega a este territorio, la región ha entrado ya en un proceso de transformación lento pero inexorable. No obstante, las numerosas referencias en torno a esta provincia que encontramos como producto de otras tantas exploraciones emprendidas durante el mismo siglo, como

las de Marcos de Niza, Francisco Vázquez de Coronado, Francisco de Ibarra y Diego Martínez de Hurdaide, dan cuenta también de las permanencias y continuidades de las culturas autóctonas.

De entre estos, destaca la obra de Baltasar de Obregón *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, publicada en 1584, en la cual se mencionan numerosos aspectos de las culturas de noroeste mexicano a mediados del siglo xvi, describiendo con mayor o menor detalle las provincias que el capitán Francisco de Ibarra y su contingente, del que el autor formaba parte, encontraban a su paso.

Es ésta, quizá, la más extensa relación acerca del actual noroeste de México escrita en este siglo. Dividida en dos libros y cincuenta capítulos, pueden diferenciarse tres secciones principales: la primera, desde el inicio hasta el capítulo quinto, que trata de noticias sobre el centro de México y el reino de la Nueva Galicia; la segunda, que va del capítulo sexto hasta el trigésimo octavo, donde se narran el viaje y los descubrimientos realizados por Francisco de Ibarra y su comitiva por el norte y noroeste de México, de los cuales el autor fue testigo presencial; y, por último, la tercera, que abarca los doce capítulos restantes o, lo que es lo mismo, todo el libro segundo, donde se da cuenta de los descubrimientos de otros exploradores y viajeros en territorios más septentrionales, como Nuevo México y San Felipe entre otros, y los cuales el autor solo conoce por medios bibliográficos. Aquí nos atañe principalmente la segunda sección.

El recorrido que se narra en dicha sección sobrepasa con holgura los tres mil kilómetros, y dura, aproximadamente, seis años. Inicia con la expedición de Francisco de Ibarra en las minas de San Martín, en el noroeste del actual estado de Zacatecas, el mes de abril de 1564; sigue, al noroeste, en la provincia de Topia, en la actual sierra de Durango; continúa, hacia el oeste, en la provincia de Culiacán, en el actual estado de Sinaloa; después, hacia el sur del mismo estado, hasta la provincia de Chiametla y de nuevo hacia el norte para volver a Culiacán. Desde aquí, todavía con rumbo norte, visita las provincias de Cinaro, todavía en Sinaloa, y Mayombo, en el actual estado de Sonora, donde se cambia el rumbo hacia el noreste. Aparece después la provincia de Oera, donde vuelve a tomarse dirección hacia el norte; siguen los valles de Señora y Corazones, todavía en la sierra de Sonora. Del otro lado de la sierra, ya en el actual estado de Chihuahua, se encuentra con los pueblos Querechos y la cuenca del río Casas Grandes y, a partir de aquí, se emprende el regreso hacia el suroeste volviendo a los valles de Señora; luego, hacia el este, hasta los valles de Pinebaroca y Paibatuco; más al oeste, hasta la

provincia de Uparo, en la costa sonorensis y, desde aquí hacia el sur, por el litoral, visita la provincia de Yaquimi. Sigue hacia el sur, regresando a las provincias de Mayombo, Cinaro, Culiacán y Chiametla, lugar este último donde concluye el viaje y la narración del mismo.

La provincia de Cinaro descrita en esta obra, sería la correspondiente a la que aquí nos ocupa, aunque las de Mayombo, Yaquimi y Culiacán también serían relevantes para un análisis regional más completo ya que culturalmente son similares. El texto contiene numerosas consideraciones de carácter general que, a la par de esclarecer otras de tipo particular, ayudan a la comprensión de la dinámica cultural que predominaba entonces en estas latitudes.

Sin embargo, es en los documentos producidos por la empresa jesuita en las postrimerías del siglo xvi y durante la primera mitad del xvii, donde observamos más puntualmente el registro de la persistencia de muchos rasgos propios de la tradición prehispánica. De entre estos, destacaremos aquí aquellos relativos al ámbito de lo corporal.

En el texto intitulado *Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa en 1601*, atribuido al misionero jesuita Martín Pérez (1560-1626), quien estuvo asignado a la provincia de Sinaloa desde julio de 1591 y hasta su muerte, encontramos numerosos datos acerca de las costumbres y la cultura de los grupos de la región (González y Anzures, 1996). Esta obra, publicada por primera vez hasta mediados del siglo xx, contiene abundantes datos geográficos, etnográficos e históricos sobre las poblaciones de la región hacia finales del siglo xvi, mismos que se corresponden con los de otras obras como ciertas cartas anuales, del mismo autor y con la *Relación de Antonio Ruiz* (Nakayama, 1974), por mencionar solo algunas.

De este mismo proceso evangelizador, se deriva también la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe*, escrita por el jesuita Andrés Pérez de Ribas y publicada en 1645. Aunque, a decir de Ignacio Guzmán Betancourt, este documento se deriva de una coyuntura política (Guzmán Betancourt, 1992), ello no es óbice para que la información etnográfica contenida en la misma sea de utilidad y pueda ser comparada con la de los otros documentos que hemos referido más arriba.

La importancia de esta obra es bien conocida, por lo que su uso excusaría cualquier presentación; sin embargo, dada la fecha de su publicación, se hace necesario aclarar su inclusión en este trabajo. Aunque fue publicada en el siglo xvii, y aquí nos abocamos

principalmente al *xvi*, es importante su consideración por tres razones: en primer lugar, porque el autor fue protagonista y testigo presencial de muchos de los hechos que refiere; en segundo, porque, no obstante la fecha de su publicación, la historia abarca un período de tiempo que alcanza la segunda mitad del siglo *xvi*, aunque cabe aclarar que la participación del autor no inicia sino hasta finales de ese mismo siglo; y, en tercero, porque a pesar de las múltiples avanzadas españolas hacia estas latitudes, y en especial hacia la que nos ocupa, los mayores cambios culturales no se dieron sino hasta que se introdujo la religión europea en la población autóctona. Así pues, es posible encontrar aquí caracterizaciones sobre los pueblos prehispánicos y lo que en ellos se modificó con la imposición religiosa.

La obra está dividida en dos partes: la primera, compuesta por siete libros que tratan acerca de la empresa evangelizadora en la llamada “provincia de Cinaloa”; la segunda, por cinco, que tratan de las misiones de Topía, San Andrés, Tepehuanes y Parras. Aquí nos interesa principalmente la primera.

La parte de la obra que nos atañe hay que dividirla, a su vez, en otras dos: la primera compuesta por los libros I y II en donde se tratan básicamente tres temas:

- 1) una descripción general de la provincia de Cinaloa, sus habitantes y sus costumbres;
- 2) las primeras entradas de los españoles en ella,
- 3) la entrada de los jesuitas y los primeros intentos de evangelización hasta la llegada del autor.

La segunda parte compuesta por los libros III, IV, V, VI y VII, donde se trata del trabajo evangelizador realizado por el autor y sus contemporáneos entre los pueblos de esta provincia, a los que el mismo autor nombra como “Naciones” y divide según los ríos principales en cuyas riberas y cercanías se asientan.

El análisis de los siete libros se vuelve indispensable ya que, como aclara el mismo autor, en cada uno se trata específicamente de aquello que es particular a cada Nación, siendo lo más general tratado en el libro I. Cabe aclarar que dicha “particularidad” se refiere más a los sucesos de la evangelización que a las características de los que la recibían, aunque no falta alguna que otra de estas últimas. Por esto, y porque el autor se remite constantemente al primer libro, se hace necesaria la consideración de la obra en conjunto.

Es necesario aclarar que los datos obtenidos de los documentos históricos mencionados no se asumen como verdades absolutas sino como testimonios susceptibles de contrastación. Por lo tanto,

más que especular acerca de su significado y veracidad, de su historicidad, se intenta reconocer en ellos la idea de conjunto que proporcionan. Aquí se realiza, únicamente, una primera revisión con el fin de identificar las diferentes manipulaciones hechas en el cuerpo por los grupos indígenas autóctonos en pro de atender estados de salud tanto corporales como psicológicos y sociales. Así mismo, se describen algunas costumbres funerarias, menciones sobre canibalismo y las distintas prácticas rituales en torno al cuerpo humano, como desmembramientos y pintura corporal, entre otras. Es esta, pues, una breve introducción general al tema que habrá de profundizarse en lo futuro.

Las dimensiones de lo corpóreo

A decir de Roy Porter, “el «cuerpo» no puede ser tratado por el historiador como algo biológicamente dado, sino que se ha de considerar mediado por los sistemas de signos culturales” (Porter, 1996, p. 269). En pocas décadas, el cuerpo como objeto de estudio de la historia ha pasado de ser un tema marginal para constituirse en un protagonista destacado. Más allá de su dimensión biológica, participa también de un carácter social, simbólico y político que le confieren una complejidad difícil de aprehender si se le concibe como una mera estructura anatómica, es decir, como un conjunto organizado de aparatos integrados por sistemas que, a su vez, están compuestos por órganos formados por tejidos y células. Ninguna vivisección daría cuenta de los aspectos simbólicos del cuerpo, y aportaría solo algunas pistas sobre su rol social. Desde la proxémica hasta la escatología posmortuoria, son muchos los aprendizajes culturales, sancionados socialmente, en los que el cuerpo media y participa, incluyendo algunos que van en contra de su propia integridad.

En una conferencia impartida en 1934, Marcel Mauss inaugura el estudio de las técnicas y actitudes corporales en la antropología, esto es, “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (Mauss, 1936, p. 337). Aquí mismo, brinda la siguiente definición:

Denomino técnica al acto eficaz tradicional (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición (Mauss, 1936, p. 342).

Actividades tan cotidianas como el andar, comer y saludar, o actividades más dinámicas, como la danza o el sexo, la guerra o

el juego, no son eficaces, en el sentido descrito por el autor, sino mediante el aprendizaje cultural y la sanción social:

Sé perfectamente que el andar, que el nadar como las demás cosas de este tipo, son específicas de determinadas sociedades. Sé que los polinesios no nadan como nosotros y que mi generación no ha nadado como lo hace la generación actual (Mauss, 1936, p. 338).

Así, las técnicas y comportamientos corporales varían no solo en función de la cultura sino, también, de la época y de lo que cada generación conviene. La propia concepción del cuerpo y las formas de su tratamiento, se encuentran inmersas en esta lógica social e histórica.

La manipulación del cuerpo humano, como práctica social significativa, es un tema extenso, razón por la cual se tratará aquí de ofrecer solo un panorama general de algunas de las menciones que al respecto se encuentran en las fuentes históricas referidas más arriba. Lo ideal sería poder contrastar los documentos escritos con otros de índole gráfica o arqueológica, pero, por el momento, no contamos con dicha información pues han faltado proyectos de investigación que se enfoquen en esta temática y en estas coordenadas histórico-culturales.

Hemos dividido la información en cinco apartados con el fin de facilitar el análisis, más no debe perderse de vista que la cultura es un todo interrelacionado y que el momento histórico al que aluden todos los documentos es uno de mucha agitación y cambios profundos, y que solo contamos con la versión europea de asunto.

Demografía y somatología

De la lectura de todos los documentos mencionados, es posible destacar algunos aspectos generales que parecían compartir las poblaciones prehispánicas de la región, pero sería muy prolijo reproducir aquí cada una de las menciones que aluden, de manera fragmentaria, a las características corporales y poblacionales de los grupos descritos. Por tal motivo, presentamos, de entrada, solo una idea de conjunto.

En primer lugar, los testimonios coinciden al reconocer diferencias somatológicas entre los habitantes de zonas serranas, llaneras y costeras. Cabe aclarar que dichas diferencias incluyen patrones de asentamiento y otros rasgos culturales; sin embargo, aquí sólo se hará mención de la información antropofísica. Quien aporta más información a este respecto, es Andrés Pérez de Ribas

en el primer libro de su Historia, aunque los siguientes contienen también algunos datos en este sentido. Un tanto más encontramos en la obra de Balthasar de Obregón.

Al parecer, la estatura de los individuos era reconociblemente distinta entre los habitantes de las tres zonas antedichas: los de menor estatura eran los que habitaban en asentamientos serranos, mientras que los de mayor estatura eran los de los pueblos costeros, siendo así los de los pueblos de los llanos los que poseían una estatura intermedia, aunque más cercana a los de la costa que a los de la sierra.

Los de los llanos, en cambio, superaban con mucho la tasa poblacional de los otros dos grupos constituyéndose, así, en grupos dominantes. Si estas diferencias tenían alguna relación con el enclave ecológico y/o con las actividades de subsistencia (caza, pesca, recolección y agricultura principalmente), es algo que debe elucidarse mediante el análisis de los elementos pertinentes, esto es los restos óseos, y queda fuera del alcance de este trabajo; sin embargo, los textos sugieren una relación íntima entre ambos factores (Balthasar de Obregón, 1924; Pérez de Ribas, 1944 y 1992)

Recomposiciones

Algunas prácticas y técnicas estaban destinadas a restituir al cuerpo su equilibrio, su salud, tanto biológica como social. Baltasar de Obregón refiere que los de la provincia de Topia, colindante con la de Cinaloa, curaban a los heridos de sus batallas “con estraño y desusado estilo y es que se chupan las heridas hasta ser sanos sin otra medicina ni beneficio aunque tienen dieta” (Obregón, 1924:61). A este respecto, Martín Pérez afirma que, en la provincia de Cinaloa, esta labor era llevada a cabo, por lo general, por los “principales”:

Los piles, hoc est, principales, suelen ser de ordinario médicos que los curan con varias hierbas y medicinas simples, y lo más ordinario con chuparles. Con algunas supersticiones para engañarlos fingen que, chupándoles, les sacan del cuerpo cabellos, puntas de flechas, gusanos, pedernales, conchuelas y otras baratijas, con las cuales dicen que los han hechizado sus enemigos metiéndoselas en los cuerpos sin que lo sientan (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 188).

Esta manera de curar, es reportada también por Andrés Pérez de Ribas en varios de los libros de su obra, especialmente en el primero (Pérez de Ribas, 1944 y 1996).

Martín Pérez es muy cuidadoso al diferenciar a los que llama

“médicos” de aquellos otros que califica como “hechiceros”, de quienes dice:

Hechiceros hay pocos y esos más de fama que de obra, aunque algunos se dice que tratan con el demonio, y en las fiestas que hacen a la pitahaya con varios areitos salen en ellos los viejos con el traje en que han visto al demonio: unos como alacranes, otros como culebras, otros como calabazos en la cabeza y de otras formas espantosas, y éstos suelen traer un bulto de palo pequenuelo como muñeca. No sé que le hagan más reverencias de bailar con él en las manos (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 189).

Por su parte, Andrés Pérez de Ribas menciona que:

Cuando éstos [los hechiceros] habían de curar algún enfermo, les ponían en la boca un palo largo que traían consigo; éste les daba a entender a los enfermos, que entraba hasta el estómago y les sacaba la enfermedad del cuerpo (Pérez de Ribas, 1944 y 1992, p. 108).

Relacionadas con estas prácticas, el padre Martín Pérez refiere ciertas supersticiones de entre las cuales destacan las siguientes:

Algunas supersticiones tienen de poca importancia que, avisados de que son vanidades, las dejan fácilmente. Una de ellas es que, si aciertan a matar cierta araña grande y peluda, que llaman mariscoa, todos los que se hayan presentes comienzan a correr alrededor de la casa más cercana, porque no les acontezca alguna desgracia. Otra es que, en picando alguna víbora a alguno, de más junto de chuparle la herida, lo curan con varios mitotes y música que hacen delante de él. Y preguntados por la causa, responden que, en emponzoñando la víbora a alguno, hacen llamamiento y junta de las demás víboras y con ellas se alegran del daño que ha hecho y la animan para hacer otros semejantes; y que ellos, por no mostrarse acobardados y por no darles avilantez y ánimo, se regocijan como desafiando a las culebras. Y eso es lo que contienen los cantares de este modo de baile, el cual es de noche como todos los demás (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 189-190).

En este contexto de restituciones de la salud social y simbólica, podemos situar también la que refiere este mismo autor como la ceremonia de los prohijados que, al parecer, era la única que realizaban de día:

Un solo [ritual] suelen hacer de día para prohijar los huérfanos, y de este modo buscan los principales por los pueblos de sus vecinos algunos niños, que no tienen padre ni madre, y metiéndolos en una casilla que hacen de petates, en medio de ella hacen un círculo grande

de arena y en él, con varios colores en polvo, hacen muchas pinturas del río, animales y sementeras, que es cierto de ver. Y a ratos van saliendo de aquella casa y con bordones en la mano y embijes en el rostro y plumas en la cabeza, dan ciertas vueltas bailando, y luego se tornan a entrar en la casa de las pinturas a perficionarlas (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 190).

Destaca aquí la construcción expresa del lugar donde se llevará a cabo la ceremonia y el uso de polvos de colores para la pintura ritual, pero, sobre todo, la condición de orfandad, la pintura corporal, el atuendo de plumas y el baile. La descripción continúa en el siguiente tenor:

Trae un viejo una tortuga en la mano y, poniéndola en los ojos de los prohijados, les amonesta a que tengan mucha vista para ver las flechas de los enemigos y que no les hieran, y danles no se qué baratijas para que ganen cuando jugaren. Y las pinturas dicen que las hacen para que, creciendo el río, no se aneguen sus sementeras, y a los animales y pájaros para que no se las coman, y las de las viboras para que no les piquen. (Rodríguez y Anzures 1996, p. 190).

Una especie de magia preventiva, entonces, se desprende de la representación gráfica asociada a la ceremonia y más ligada a un lugar y a un proceso que a objetos específicos, es una suerte de preces dirigidas a un numen particular. No queda clara, empero, la relación entre la tortuga y el mejoramiento de la vista; aunque la relación entre la vista y la capacidad de prevenir un daño parece más patente:

y esto piden a Hirisihua, al cual pintan en forma humana; después que son cristianos, en un mitote que yo ví, tenían pintado a Dios Padre como a un hombre grande, y al Hijo como a un niño y pedíanle, según me dijeron, que les librase de las inmundicias de los ríos y de las calamidades de los animales que suelen dañar las sementeras (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 190).

El sincretismo evidencia la permanencia de la práctica prehispánica entretejida con el nuevo discurso religioso, pero la proyección de la corporeidad humana en la divinidad es compartida. La ceremonia se prolonga durante los días siguientes:

Esto hacen por tres o cuatro días, al cabo de los cuales ponen en procesión a los prohijados, caídas las cabelleras sobre los ojos, muy tristes, y sale uno con una macana amenazándolos de muerte y hace que les da con ella y ellos hácense los muertos, que es como morir a su antiguo padre, y luego cogen los dos o tres ministros y dan con ellos en las casas de las pinturas y sobre ellas. Y entrando todos los

del mitote allá, se echan de aquella arena y colores por el cuerpo y comen allí ahojadas alimentos de ciertas hojas de plantas, aunque no beben, y luego vanse a bañar, y con esas ceremonias quedan prohijados los huérfanos y habitan con sus prohijadores, los cuales los tienen como hijos y le dan cuenta para jugar, y esto también hasta emanciparlos (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 190-191).

El final de la ceremonia parece consistir en la destrucción o desintegración del escenario lo que, en términos arqueológicos, tendría que ser considerado para la interpretación de algunos contextos desprovistos de otros elementos materiales. El cuerpo, por su parte, atraviesa varios escenarios: la procesión, la muerte simbólica, la investidura con la arena ritual, la alimentación sin agua y, finalmente, el baño purificador del que se emerge renacido. Después de esto, la reinserción a una familia parece restituir la salud social de los individuos transformándolos de "huérfanos" en "prohijados". Resulta notable, que no se trata de una mera adopción sino de un ritual de paso donde el cuerpo juega un papel central anclando, en su materialidad, los aspectos simbólicos de la ceremonia.

Descomposiciones

Por descomposiciones se entiende aquí el resultado de todas aquellas prácticas que atentan contra la unidad funcional del cuerpo en cuanto ente biológico y social, incluidas aquellas en que se provoca la muerte intencionalmente.

Partimos, como telón de fondo, del panorama general que nos brinda el padre Martín Pérez, referente al comportamiento habitual:

Entre sí viven en mucha paz y los más de sus enojos paran en palabras y en apartar su casa de la del con quien riño si la tenía junta. y si alguna vez vienen a las manos, que es pocas veces y esas por el juego, se averigua a puñadas y los circunstantes, si los están mirando y diciendo 'o qué buen puñete le dio y ya se echa mano de las greñas', etcétera, sin haber quién los ponga en paz hasta que de cansados se apartan. Las mujeres suelen darse muy buenas vueltas de cabello, rasguños y bocados cuando riñen por sus maridos o sobre el juego; y suelen aporrear muy bien a sus maridos, si se enojan, y quebrarles los arcos y flechas, y ellos están como unos borricos sin defenderse ni hacerles daño, porque tienen por afrenta poner en ellas las manos: el mayor castigo que les suelen dar es dejarlas y tomar otras (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 187).

No obstante, dentro de esta paz, existen prácticas deliberadas que conducen a la supresión de la vida en determinadas circunstancias.

Aborto y suicidio

El suicidio y el aborto encuentran cabida en ciertas menciones específicas al respecto. Por un lado, al menos entre los grupos que habitaban el área cercana a donde hoy día se localiza el límite fronterizo interestatal entre Sonora y Sinaloa, el aborto era práctica común entre las mujeres que se encontraban durante el periodo de lactancia y con hijos menores a dos años, y la explicación que éstas daban de dicha práctica era que se deshacían del que no había nacido para atender mejor al que ya lo había hecho (Pérez de Ribas, 1944 y 1992; Rodríguez y Anzures, 1996).

El suicidio, por otra parte, se menciona también entre los grupos de esta misma área, y se efectuaba mediante la ingestión de las hojas de una hierba no especificada en los textos, pero abundante en el campo. Los motivos que se apuntan para dicha práctica son, por lo demás, ordinarios: riñas conyugales (Rodríguez y Anzures, 1996).

La supresión de la vida, de acuerdo con esto, y más allá de asuntos morales, parece estar supeditada, en un caso, a cuestiones prácticas y, en otro, a impulsos emocionales, lo que no deja de ser contrastante. En cierta forma, la decisión parece decantarse más hacia la identidad social que hacia la individual: el individuo no es protagonista sino en su relación con los otros. Acabar con la vida afecta positiva o negativamente al grupo.

Canibalismo

Las menciones al respecto de la antropofagia no son escasas y se presentan en dos formas bien definidas. La primera se refiere a la distribución geográfica de dicha práctica. Aquí, casi todos los relatores y cronistas del siglo xvi y principio del S. xvii, coinciden en que el canibalismo era usual en los grupos habitantes de los enclaves serranos, aquellos de los que ya se apuntó su menor estatura y número con respecto a los de los llanos y la costa, y prácticamente inexistente en estos últimos. Hay incluso menciones específicas sobre la ausencia de canibalismo entre los grupos humanos que habitaban el área comprendida entre el actual Culiacán, Sinaloa, y el área de la costa central de Sonora, territorio

cultural, desde época prehispánica, de los grupos comcáac.

La otra forma en que se presenta la información sobre el canibalismo es aquella que establece una diferencia entre su práctica cotidiana y su práctica ritual. En la primera, se afirma que, para los grupos de la sierra, particularmente los de la mitad meridional de la Sierra Madre Occidental, comer carne humana era tan usual y cotidiano como comer carne de venado, por lo que para ellos la cacería de personas se contaba como parte de la caza de fauna mayor; incluso se cocinaba a las personas de igual forma que a las otras presas: asados o cocidos en barbacoa. Arqueológicamente, las huellas de corte de este tipo de práctica deberían ser semejantes entre los restos óseos humanos y los animales ya que se derivarían, según los escritos, de un manejo del cuerpo muy similar.

En cuanto a la segunda, la práctica ritual, se asocia principalmente con los grupos habitantes del septentrión de la sierra mencionada y la finalidad aquí era la obtención de las cualidades deseables de la persona ingerida, principalmente la valentía y la destreza en la lucha. En este caso, las huellas de corte de los restos óseos humanos podrían diferir de las de los restos óseos de otros animales puesto que el manejo del cuerpo sería distinto.

Todas las formas de canibalismo mencionadas eran estrictamente exoétnicas; no se ha encontrado, hasta el momento, ni una sola mención de canibalismo endógeno entre los grupos de la región. (Obregón, 1924; Pérez de Ribas, 1944 y 1992)

Desmembramiento

Son también abundantes las menciones acerca del desmembramiento de cuerpos humanos; sin embargo, el contexto es siempre el mismo: trofeos y festejos de guerra. Aunque se tratará más adelante, aquí se hará mención de dos párrafos que aluden directamente a la práctica de la decapitación pues su descripción es tan gráfica que proporciona la base para proponer el lugar donde deberían ser reconocibles las huellas de dicha práctica en los restos óseos.

La primera mención alude directamente al proceso de decapitación. El jesuita Andrés Pérez de Ribas apunta que: “lo hacen con grande facilidad y destreza, torciéndola [la cabeza] y desencajando el hueso del cerebro, la tronchan; y si no tiene cuchillo para cortar la carne, lo hacen con la uña del pulgar, que traen muy crecida” (Pérez de Ribas, 1924 y 1992, p. 206.) En este

caso, se refiere a la decapitación usual durante los enfrentamientos bélicos y que tenía como fin la acumulación de cabezas-trofeo.

La segunda mención se relaciona con lo que se acostumbraba hacer con las cabezas inmediatamente después de la decapitación. El mismo misionero jesuita escribió:

Los [indios] amigos como más sueltos, siguieron el alcance, entrándose por aquellas quebradas [se refiere a la sierra], alcanzaron algún número de cabezas de enemigos y volvieron al real [asentamiento español], trayéndolas colgadas de cuerdas. Confieso que me causaba horror el ver como las traían. Porque venían desolladas de su cuero y cabelleras, que ya tenían guardadas para sus bailes, como eran gentiles, colgadas por la ternilla de la nariz con unas cuerdas de raíces de monte; lástima causaba el verlas, pero son fueros de guerra (Pérez de Ribas, 1924 y 1992, p. 329).

Marcas de decapitación o desollamiento y algún tipo de huella o desgaste en el maxilar podrían ser reconocibles en restos óseos provenientes de contextos bélicos si los datos de este documento fueran contrastados con dichos materiales.

Festejos y trofeos

Tal vez la práctica referente al manejo del cuerpo humano de la que más menciones dan cuenta en los textos de los colonizadores europeos es la de las piezas corporales que se coleccionaban como trofeos de guerra y en torno a las cuales se celebraban festejos de triunfo.

El primer lugar en importancia en cuanto a pieza que otorgaba prestigio a quien la obtenía era la cabeza, de la que ya se hicieron algunas observaciones. Era ésta la que se coleccionaba principalmente, ya fuera el cráneo o la cabellera, con preferencia sobre otras partes del cuerpo. El cráneo, o parte de él, se usaba especialmente como cuenco para la bebida con que solían celebrarse los festejos. Algunas veces, este se decoraba con pintura y/o con incisiones. Desafortunadamente, los motivos decorativos no se encuentran especificados en la bibliografía.

Después de la cabeza, no parece destacar ninguna parte del cuerpo sobre las otras en cuanto a su importancia como pieza de prestigio o trofeo; sin embargo, prácticamente todas las partes del cuerpo destazado se colocaban sobre astas en diversos puntos de los asentamientos, principalmente en las áreas que los cronistas identificaron como “plazas centrales” de los pueblos, que era donde se congregaban los habitantes de los mismos

para la celebración de la victoria. En esto son muy insistentes los autores jesuitas, tal vez con el afán de resaltar la barbaridad de los indígenas y el peligroso ambiente en que se encontraban ellos mismos.

Sin embargo, únicamente se especifica que se tenía en alta estima la colección de cabezas; de las demás partes del cuerpo, no se apunta nada sobre su destino final. A este respecto, el único en aportar información es Martín Pérez, quien refiere lo siguiente:

Tienen grande ojadiza contra sus enemigos, y en matando alguno le cortan los cabellos conque hacen sus mitotes; cercenan la boca a la redonda y pónensela por brazaletes. Suelen cortar la cabeza de ordinario y algunas veces los brazos y pies, y cócenlos, y con los huesos bailan, y la carne danla las viejas a bocaditos a quien les parece, y comen de ello un poco; lo demás del cuerpo lo dejan en el campo (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 192).

Cabe suponer, entonces, que dicho vacío informativo sólo puede aplicarse a las regiones donde no se practicaba el canibalismo ya que entre los pueblos antropófagos el destino del cuerpo desmembrado resultaría evidente.

Costumbres funerarias

Aunque no hay menciones acerca de la existencia de cementerios, pues esta era una noción europea, sí las hay, en cambio, respecto a lo que ocurría con los individuos tras su fallecimiento: “En efecto, tienen noticia de la inmortalidad del alma, aunque no se sabe que hay pena ni gloria; solamente dicen que van al lugar que llaman oyspan, receptáculo de ánimas” (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 192). Esto es confirmado en otro documento, carta annua de 1592, donde se añaden algunos datos al respecto:

No tienen ídolos ni entienden que hay providencia en el creador, ni esperan en la otra vida felicidad alguna. Sólo pensaban que todos los muertos iban debajo de la tierra a una región de tinieblas cuyo príncipe llaman ellos Hoysi, y esto que viviesen bien que mal, que para ellos ninguno vive mal, porque todo lo que uno puede hacer y le da gusto les parece ser lícito (Zubillaga, 1973, p. 86).

Por otro lado, distintos momentos del proceso funerario son mencionados de manera explícita en varios documentos. Este proceso puede dividirse en cuatro etapas:

Antemortem.— De acuerdo con los padres jesuitas Martín Pérez y Andrés Pérez de Ribas, aquí se pintaba al moribundo,

con motivos y colores no especificados en los textos, como un ritual preparatorio (¿o propiciatorio?) para la muerte o para lo que ocurriría después de ella. A veces, aún antes de expirar, se le envolvía en una estera o petate (no se especifica si era una especial o una de uso cotidiano como aquella que les servía para dormir), convirtiendo al moribundo en un bulto mortuorio. Existe la mención, entre los escritos provenientes de las expediciones de Coronado (Hammond y Rey, 1940), de que se les pintaba de la misma forma en que se “embijaban” los guerreros para ir a la guerra porque se consideraba que al morir se entablaría una lucha; sin embargo, no se especifica al adversario. No obstante, Martín Pérez refiere que “lo pintan porque no le espanten las larvas y fantasmas en el camino” (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 192).

Perimortem.— En esta etapa, se realizaba la apertura de un sepulcro o nicho lo suficientemente amplio para que contuviera al individuo, sentado o acostado, junto con su matalotaje, que no ofrenda, de comida y bebida para el “viaje” que emprendería. El espacio debía permitir libertad de movimientos al difunto, entendido todavía como unidad, es decir que el vivo y el cadáver eran todavía uno al momento de la sepultura; movimientos como levantarse y caminar, y se cavaba en algún punto, no determinado por los padres jesuitas, bajo la entrada de la casa; aunque tampoco se especifica si este punto se señalaba de alguna forma tal que fuera visible en superficie. Es de suponer que no, pues, como señala Martín Pérez:

Los que se entierran mandan que sus sepulturas estén cubiertas, y así éstos como los que se queman tienen atención en hacerlo así, a que sus huesos y cabellos no vengan a poder de sus enemigos, los cuales de ordinario buscan las sepulturas y desentierran los huesos y cabellos para bailes y areitos (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 193).

Otra posibilidad, según Martín Pérez, era la siguiente:

unos se entierran en cuevas, hacen un grande hoyo y a un lado hacen una concavidad suficiente para un cuerpo humano y ahí ponen el difunto y cubrenlo con su petate por los lados, que no cae tierra sobre él (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 192).

Postmortem.— Si el deceso tenía lugar al interior del asentamiento, el cadáver se colocaba en el sepulcro doméstico; si el fallecimiento ocurría fuera del asentamiento, en el campo, se procedía a la cremación del cuerpo. La cremación se explica, en parte, como precaución para que los “enemigos” del grupo al que pertenecía el occiso no obtuvieran los restos fúnebres como

trofeo. No se especifica qué se hacía con los restos cremados, aunque Martín Pérez refiere lo siguiente: “otros se mandan quemar y échense las cenizas en los ríos, y así los que se entierran como los que se queman llevan de ordinario todo su ajuar que, o lo entierran con ellos o lo queman” (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 193). También, entre “chicoratos” y “cavametos”, y otros pueblos del sur de la Sierra Madre Occidental, se sepultaba a los muertos en el campo acompañados de matalotaje (Pérez de Ribas, 1944 y 1992).

Duelo. — De igual forma, en los autores jesuitas, se encuentran algunas menciones acerca del proceso de duelo entre algunos pueblos serranos y otros de los valles cercanos a la costa del río Sinaloa; cada una alude a diferentes etapas del proceso, aunque no necesariamente son complementarias ya que se refieren a distintos grupos indígenas.

En primer lugar, Martín Pérez refiere, en términos generales, que: “Trasquilanse como señal de tristeza y lloran los difuntos algunos meses dos veces al día, al amanecer y cuando anochece; y sobre su sepultura suelen hacer sus borracheras, derraman vino, ponen cosas de comer y hacen otras impertinencias semejantes” (Rodríguez y Anzures, 1996:193). Según Pérez de Ribas, esta plañidería, durante un año, era usual entre los ahomes, y se realizaba “todas las madrugadas y primas noches” durante “una hora”:

Sólo una costumbre [tenían los ahomes], y ceremonia de llorar a sus muertos, era con grande exceso y casi intolerable. Porque en casa del difunto duraba el llanto un año, con grandes gemidos y más parecían aullidos de condenados. Todas las madrugadas y primas noches, por espacio de una hora, duraban estos llantos con varios tonos de voces, con que de otras casas les correspondían. Costumbre esta tan arraigada que se padeció por mucho tiempo para moderarla y corregirla (Pérez de Ribas, 1992, p. 282).

Finalmente, encontramos mención sobre el proceso que el mismo Pérez de Ribas refiere como “Lavar de la muerte” entre los “chicoratos” y “cavametos”, aplicado al deudo más cercano zambulléndolo tres veces en el río, durante tres días, con el rostro hacia el oriente, seguido de un total aislamiento durante ocho días en una casa, con dieta de “harina de maíz” (pinole) y agua (Pérez de Ribas, 1992:112).

Martín Pérez, por su parte, refiere otra práctica relacionada con el agua y la muerte que resulta de gran interés para la comprensión de este simbolismo:

Usan bautizarse, y es de esta manera; que si acaso han emparentado con alguno por vía de matrimonio, y se muere la mujer o el marido, bautizan el que queda echándole agua sobre la cabeza, y es como juramentarle para que no salga de su parentela, y señálanle con quién se ha de tornar a casar y guardan esto inviolablemente, que después de bautizados se tienen siempre por obligados a no salir de aquella familia, ni casarse en otra parte (Rodríguez y Anzures, 1996, p. 193-194).

En este caso, el agua, entre otros elementos, parece jugar un papel lustral o purificador similar al del baño ritual final de la ceremonia de los prohijados que mencionamos antes, a quienes se les consideraba renacidos tras una “muerte” simbólica, y quizá se relacione también con el hecho de arrojar las cenizas de los difuntos cremados al río. El aislamiento y la dieta frugal, en varias de las prácticas mencionadas, contribuyen a este proceso de ablución. El agua, pues, parece jugar un papel fundamental como puente entre el proceso de la muerte, la permanencia en la vida y la pertenencia al orden social.

Consideraciones finales

La Antropología Histórica “nos sirve para interrogarnos sobre la estructura cultural, las prácticas y sus significaciones, de cualquier segmento social privilegiando el análisis de los hábitos, las actividades y los imaginarios desde una perspectiva antropológica” (Lorandi, 2012, p. 21).

La vida cotidiana de las culturas originarias de la provincia de Cinaloa y regiones aledañas, al menos en el siglo xvi y principios del xvii, se encuentra descrita, de manera intermitente y fragmentaria, en las relaciones y crónicas de los conquistadores y colonizadores europeos, filtrada doblemente por la exterioridad de la mirada y una agenda política, religiosa y cultural distinta. Sin embargo, no contamos, hasta donde sabemos, con testimonios autóctonos escritos por los actores indígenas de este proceso histórico. La historia “desde abajo”, en este caso, tiene que ser filtrada desde “arriba”, lo cual dificulta no poco el ejercicio hermenéutico.

No obstante, la imagen de conjunto que se desprende de estos fragmentos, a pesar de los sesgos, no es contradictoria; antes bien, permite identificar una cosmovisión que contrasta con la superficialidad cultural que se les ha atribuido tradicionalmente a los grupos de la región, amén del esclarecimiento de algunas prácticas rituales y aspectos mitológicos, como la ceremonia de los

prohijados, las diferentes expresiones de duelo o la concepción de una existencia tras la muerte en Oyspan, por mencionar algunos.

Este no es sino un primer acercamiento, parte de un proyecto de investigación mayor, a las prácticas corporales y a la manera en que estas se corresponden con aspectos más inmateriales de la cultura. La mera colección de fragmentos, empero, no es suficiente; falta contrastar el dato histórico con la evidencia material arqueológica.

Referencias

- Anónimo. (1980[1858]). Segunda Relación Anónima de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de México*, volumen 2, 296-307. México: Ed. Porrúa.
- Barjau Martínez, L. (2002). La Etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición, *Ciencia*, octubre-diciembre 2002, 40-53.
- Burke, P. (1996). Obertura: La Nueva Historia, su pasado y su futuro, en P. Burke (Ed.) *Formas de hacer Historia*, 11-37. Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez, J. A. y Sastre, A. (2004). Concepciones del cuerpo en la filosofía francesa contemporánea, *Hallazgos, Revista de Investigaciones*, año 1, (1), 75-102.
- Guzmán Betancourt, I. (1992). La verdadera historia de la conquista del noroeste, en: *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe*. Edición facsimilar. Estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt, IX-XXXV. México: Ed. Siglo XXI/Universidad Autónoma de Sinaloa.
- González Rodríguez, L. y Anzures y Bolaños, M. d. C. (1996). Martín Pérez y la Etnografía de Sinaloa a fines del siglo xvi y principios del siglo XVII, *Estudios de Historia Novohispana*, 16, 171-214.
- Hammond, G. P. y Rey, A. (Eds.). (1940). *Narratives of the Coronado Expedition, 1540-1542*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lorandi, A. M. (2012). ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia?, *Memoria Americana* 20 (1), 17-34.
- Martínez Marín, C. (1976). La etnohistoria: un intento de explicación, *Anales de Antropología*, 13 (1), 161-184.
- Mauss, M. (1936). Técnicas y movimientos corporales, *Journal de Psychologie*, XXXII, (3-4), 13 marzo-15 abril 1936. Conferencia dictada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología.
- Nakayama, A. (1974). *Relación de Antonio Ruiz (La conquista del noroeste)*. Introducción y notas por Antonio Nakayama. Colección Científica

- No. 18. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Obregón, B. d. (1924[1584]). *Historia de los Descubrimientos Antiguos y Modernos de la Nueva España*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Ortega León, V. (2016). Comentarios sobre la autoría de la segunda relación anónima de la entrada de Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia, *Expedicionario. Revista de Estudios en Antropología*, Año 2, (4), 36-38. México: Escuela de Antropología e Historia de Norte de México,.
- Ortega León, V. y Grave Tirado, L. A. (2019). *Por tierras no sabidas y tan extrañas. Geografía protohistórica de la costa noroccidental del Pacífico. La ruta de Nuño de Guzmán*. Chihuahua: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela de Antropología e Historia de Norte de México.
- Pérez de Ribas, Andrés. (1944[1645]). *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fé*. Ed. Layac, México; y (1992). *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe*. Edición facsimilar. Estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt. México: Ed. Siglo XXI/Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Porter, R. (1996). Historia del cuerpo, en P. Burke (Ed.), *Formas de hacer Historia*, 255-285. Madrid: Alianza Editorial.
- Sharpe, J. (1996). Historia desde abajo, en P. Burke (Ed.), *Formas de hacer Historia*, 38-58. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubillaga, F. (1973). *Monumenta Mexicana, 1590-1595*, volumen V, 86-105. Roma: Instituto Histórico S. I.